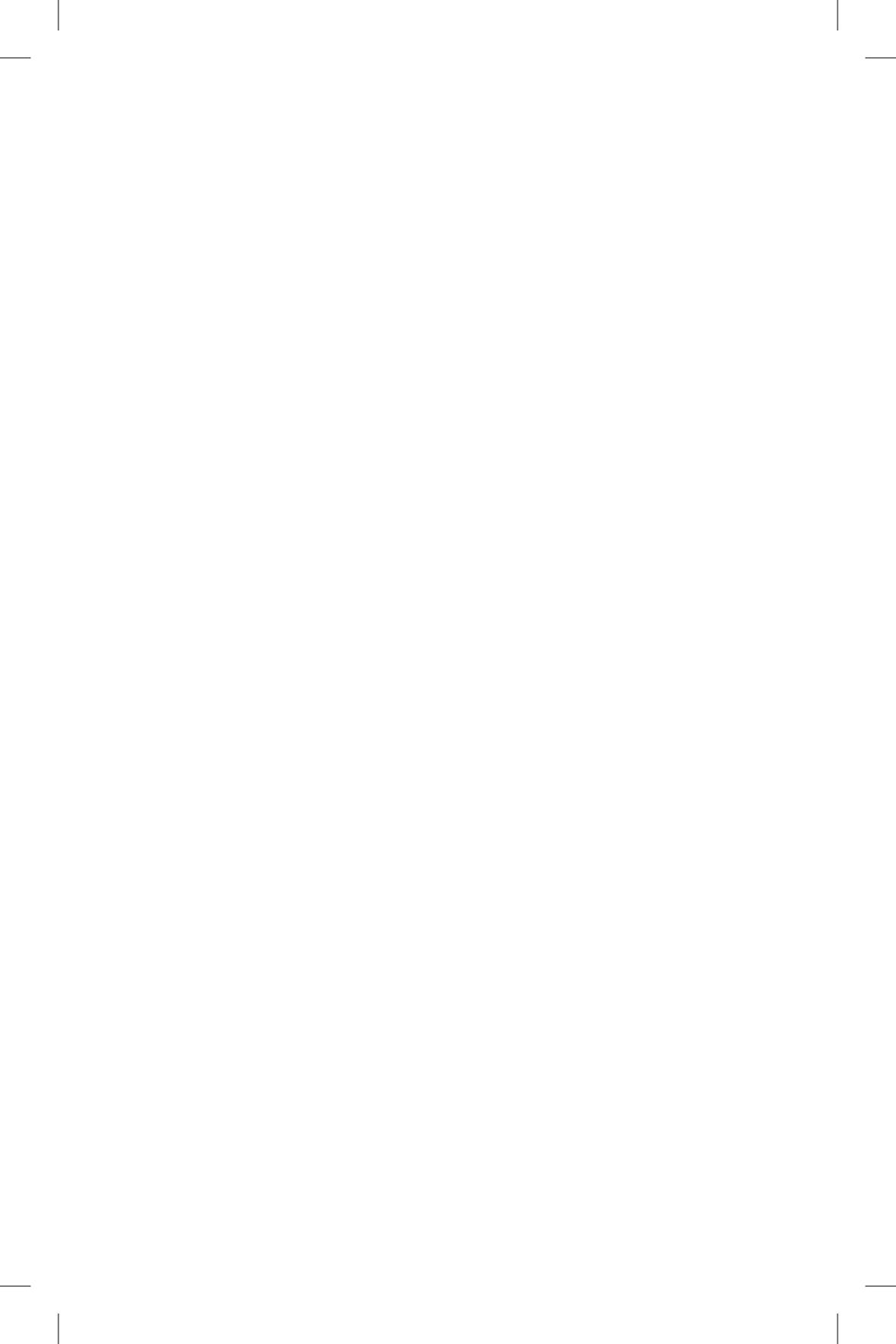


**Anna-
Kaarina
Peura**

**Échafaudages du
réel. Images d'une
vie prospère dans
l'oeuvre stratégique
de *Walter Benjamin***

ÉCHAFAUDAGES DU RÉEL.



Anna-Kaarina Peura

ÉCHAFAUDAGES DU RÉEL.

IMAGES D'UNE VIE PROSPÈRE
DANS L'ŒUVRE
STRATÉGIQUE DE
WALTER BENJAMIN

AALTO ARTS BOOKS
HELSINKI

Aalto University publication series
DOCTORAL DISSERTATIONS 68/2017
School of Arts, Design and Architecture
Aalto ARTS Books
Helsinki
shop.aalto.fi

© Anna-Kaarina Peura
Design: Marjaana Virta
Materials: Edixion offset
Font: Adobe Caslon

ISBN 978-952-60-7382-8 (printed)
ISBN 978-952-60-7381-1 (pdf)
ISSN-L 1799-4934
ISSN 1799-4934 (printed)
ISSN 1799-4942 (pdf)

Printed in Aldus Oy, Finland
2017

SOMMAIRE

Depuis ses années formatrices, Walter Benjamin (1892-1940) est à la recherche d'un « lieu » de partage où la communication pédagogiquement efficace générerait une action féconde. Après l'échec de sa thèse d'État, en 1925, ce lieu exigeant se situe hors de tout milieu universitaire. Cependant, Benjamin ne cesse d'évoquer la possibilité de renouveler la recherche par l'enseignement : cela pourtant non par des longues élaborations sur la pédagogie ni en s'appuyant sur quelque autre domaine particulier, mais en construisant une conception « universelle » – selon Benjamin : philosophique – de la connaissance.

Pour Benjamin en vérité, connaissance et enseignement sont intrinsèquement liés : la transmissibilité de la connaissance nécessite l'acte de rechercher et la volonté d'enseigner et tout savoir véritable est un savoir transmis. Plus précisément, le savoir véritable est transmis dans la lignée ininterrompue de réception, de conservation, de développement et de communication du savoir. De cette vision écoule chez Benjamin une conception de l'humain et une façon d'agir – une « pratique » du discours écrit – et la tentative de l'homme benjaminien de se réaliser.

Ultérieurement, la notion d'enseignement se déclinera chez Benjamin dans une gamme d'activités diverses, y compris le commentaire des textes philosophiques et littéraires, les recensions de livres, l'œuvre radiophonique tout comme les écrits sur l'histoire, l'esthétique et l'art. Or, là comme dans ses réflexions de l'époque formatrice, Benjamin ne cesse de

s'interroger sur le fondement épistémologique de l'objet d'étude, ni sur le juste *mindset*, sur l'état d'esprit attentif de quiconque se tâche de transmettre, de par ses propres préceptes éprouvés, le savoir transmis.

Le présent travail cherche à mettre en évidence cette constance *stratégique*, c'est-à-dire directrice et formatrice, du discours philosophique sur l'histoire et l'individualité chez Benjamin. Les trois parties du texte se construisent autour des conditions épistémologiques de l'exposé pédagogique et politique pour se faire les repères dans la vie (1^{ère} partie), des limites de la connaissance humaine et de l'expérience à la hauteur de l'homme (2^{ème} partie), de la conception du temps historique, liée aux ressorts que celle-ci incombe au « sujet » de la connaissance (3^{ème} partie).

Pour éclaircir cette thématique de la tradition épistémologique et de l'anthropologie philosophique, j'ai choisi trois textes de jeunesse de chez Benjamin qui pour ainsi dire servent de fonds d'inspiration de sa réflexion sur et autour cette même thématique : « Das Leben der Studenten » (« La vie des étudiants », 1915), « Über das Programm der kommenden Philosophie » (« Sur le programme de la philosophie qui vient », 1918) et « Trauerspiel und Tragödie » (« *Trauerspiel* et tragédie », 1916). Tels des « interfaces » entre « sujet » et sa situation à un moment donné, ces textes présentent en germe le moyen de diagnostic de l'histoire à venir, ce qui se voit bien dans la réflexion épistémologique ultérieure de Benjamin, notamment dans *Das Passagen-Werk* (Le Livre des passages) inachevé.

Afin d'approfondir chez Benjamin la recherche sur l'histoire et le « sujet » dans son temps, chacun de ces trois textes a été accompagné d'un philosophe occidental majeur qui aide à mettre dans la perspective le *tradendum* intellectuel que Benjamin souhaite passer en avant. Ainsi, c'est dans le miroir

pédagogique de Platon que les étudiants allemands d'avant la Guerre peuvent trouver leur sens d'être et leur orientation au-delà l'idée reçue de carrières toutes faites. De même, ce sont Kant et Heidegger qui, respectivement, sollicitent Benjamin de réfléchir sur un programme pour une épistémologie de type « métaphysique » et sur les possibilités de remplir le temps depuis le *Trauerspiel* baroque jusqu'à tout homme pensant et responsable.

Il est vrai que l'écriture et le commentaire des textes font approcher Benjamin du cœur de l'enseignement juif. Or chez Benjamin, il est permis de s'apercevoir une forme spéciale du psychisme dans l'épistémologie de l'histoire et de l'individualité : cela comprend une dimension spirituelle saisie objectivement, du point de vue de l'épistémologie et de la métaphysique, et non pas dans la seule perspective des confessions. Ce type de psychisme pourrait « rénover » la recherche de la pédagogie de l'art de nos jours, en la ramenant aux « sources » d'un enseignement alternatif. Le précurseur en serait le « connais-toi toi-même » chez les philosophes de l'Antiquité dont rappelle par endroits, aussi, l'épistémologie de Benjamin.

Au fond, la réflexion sur la connaissance chez Benjamin est liée au questionnement de « la vraie vie » : Benjamin l'approche, notamment, du point de vue de l'action sociétale. Plus précisément, il ne s'agit pas pour lui d'accéder seulement, par la réflexion sur soi et l'histoire, à une conscience ou à une autonomie personnelles, mais de connaître ce qu'il peut y avoir de vrai dans l'homme et sa situation à un moment donné.

L'hypothèse que la présente étude propose de vérifier est que, sous l'angle du rapport entre théorie de la connaissance et connaissance de soi, la connaissance vraie chez Benjamin équivaut à la vie authentique.



SUMMARY

Since his formative years, Walter Benjamin (1892-1940) is looking for a « place » of sharing where pedagogically effective communication would generate fruitful action. After the failure of his *Habilitation* thesis, in 1925, this demanding place is located outside any university milieu. Benjamin, however, does not cease to mention the possibility of renewing research through teaching. Yet this is not the result of lengthy elaborations of pedagogy or of some other special field, but of constructing a « universal » – that is for Benjamin : philosophical – conception of knowledge.

For Benjamin, in truth, knowledge and teaching are intrinsically linked : the transmissibility of knowledge requires the act of researching and the will to teach and all true knowledge is knowledge transmitted. More precisely, the true knowledge is transmitted in the uninterrupted line of reception, conservation, development and communication of knowledge. On the basis of this vision Benjamin conceives a conception of the human and a way of acting – a « practice » of the written discourse – and the attempt of the Benjaminian man to realize himself.

Subsequently, Benjamin's teaching will be reflected in a variety of activities, including commentary on philosophical and literary texts, book reviews, radio works, as well as writings on history, aesthetics and art. Now, as in his reflections of the formative age, Benjamin never ceases to question the epistemological basis of the object of study, nor the just

mindset, the attentive state of mind of anyone who tries to transmit, through his or her own tested precepts, the knowledge transmitted.

The present study seeks to highlight this strategic, that is to say directing and formative constancy of the philosophical discourse on history and individuality in Benjamin. The three parts of the text are built around the epistemological conditions of the pedagogical and political exposition that seeks to construct one's landmarks in life (part 1), the limits of human knowledge and experience at the height of man (part 2), the conception of historical time, linked to the fields which the latter puts in charge for the « subject » of knowledge (part 3).

To clarify this theme of the epistemological tradition and philosophical anthropology, I chose three texts from the early Benjamin. These texts serve as a basis for his reflection on and around the same theme : « Das Leben der Studenten » (« The Life of the Students »), of 1915, « Trauerspiel und Tragödie » (« Trauerspiel and Tragedy »), of 1916, and « Über das Programm der kommenden Philosophie » (« On the Program of the Coming Philosophy »), of 1918. Like the « interfaces » between « subject » and his or her situation at a given moment, these texts present in germ the means of diagnosing the future history, which can be seen in Benjamin's later epistemological reflection, notably in the unfinished *Passagen-Werk* (*The Arcades Project*).

In order to deepen Benjamin's research on history and the « subject » in his or her time, each of these three texts was accompanied by a major western philosopher who helps to put in perspective the intellectual tradendum that Benjamin wishes to pass on. Thus, it is in Plato's pedagogical mirror that the pre-war German students can find their sense of being and their orientation beyond the preconceived idea of ready-made careers. Similarly, it is Kant and Heidegger who, respectively,

solicit Benjamin to reflect on a program for a « metaphysical » epistemology and on the possibilities of filling time from the Baroque *Trauerspiel* to any thinking and responsible man.

It is true that the writing and commentary of the texts bring Benjamin closer to the heart of Jewish teaching. However, in Benjamin it is permissible to perceive a special form of spirituality in the epistemology of history and individuality : this includes a spiritual dimension that is objectively grasped from the point of view of epistemology and metaphysics, and not from the confessions alone. This type of spirituality could « renew » the research for the pedagogy of art today, bringing it back to the « sources » of an alternative education. The precursor would be the « know thyself » of the philosophers of Antiquity, whose epistemology Benjamin also recalls in his work.

Basically, the reflection on knowledge in Benjamin is linked to the questioning of « true life » : Benjamin approaches it, in particular, from the point of view of societal action. More precisely, it is not for him to have access only to a personal consciousness or autonomy, through reflection on oneself and history, but to know what can be true for man and his situation at some point of time.

The hypothesis that the present study proposes to verify is that, from the point of view of the relation between the theory of knowledge and self-knowledge, true knowledge for Benjamin is equivalent to authentic life.



TIIVISTELMÄ

Opintovuosistaan lähtien Walter Benjaminin (1892-1940) tavoitteena oli löytää paikka, jossa pedagogisesti tehokas ilmaisu ja tuottoisa toiminta voisivat kirittää toinen toistaan. Väitöskirjaprojektin kariutuminen vuonna 1925 siirsi tavoitteen lopullisesti yliopistomaailman ulkopuolelle. Epäonnesta huolimatta Benjamin piti kiinni opetuksen uudistavasta tehtävästä tutkimuksessa : ei niinkään laatimalla laajoja pedagogisia kirjoitelmia tai tukeutumalla yksittäisiin tieteenaloihin, vaan rakentamalla « universaalin » – Benjaminin sanoin: filosofisen – näkemyksen tiedon käsitteestä.

Benjaminin käsitys oli, että tieto ja opettaminen ovat olennaisesti sidoksissa toisiinsa : tiedon välittyminen edellyttää tutkimusta ja todellista halua opettaa ja kaikki tosi tieto on siirrettyä tietoa. Tarkemmin ilmaisten todellinen tieto välittyy vastaanottamisen, säilyttämisen, kehittämisen ja jakamisen katkeamattomassa ketjussa. Tämä näkemys tiedosta on Benjamin ihmiskäsityksen ja toimintatavan – kirjoitetun tekstin « praksiksen » – sekä itsensä toteuttamisen vision ytimessä.

Myöhempinä vuosina opettamisen käsite laajeni Benjaminin tuotannossa filosofisten ja kaunokirjallisten tekstien kommentaareihin, kirja-arvosteluihin, kuunnelmiin sekä historiaa, estetiikkaa ja taidetta käsitteleviin kirjoituksiin. Samoin kuin varhaisissa teksteissä, Benjamin paneutuu myös näissä tutkimuskohteen tietoteoreettisiin perusteisiin, tiedon välittymistä edellyttävää koeteltua, henkilökohtaista toimintatapaa unohtamatta.

Käsillä olevan tutkimuksen tavoitteena on tuoda esiin tämä strateginen, toisin sanoen ohjaava ja muokkaava, jatkuvuus Benjaminin historiaa ja ihmisen olemista ja toimintatapoja koskeissa kirjoituksissa. Työn kolme osaa käsittelevät oman elämän pedagogis-poliittisten kiintopisteiden rakentumisen epistemologisia perusteita (1. osa), inhimillisen tiedon rajoja ja ihmiselle ominaisen kokemuskäsitteen syntyä (2. osa) sekä tiedon « subjektin » haastavaa historiallisen ajan käsitettä (3. osa).

Tätä tietoteorian ja filosofisen antropologian alaan kuuluva tematiikkaa silmällä pitäen tutkimukseen on valittu kolme Benjaminin vastaavaa aihepiiriä käsittelevää nuoruudenkirjoitusta. Kirjoitukset ovat « Das Leben der Studenten » (« La vie des étudiants », 1915), « Über das Programm der kommenden Philosophie » (« Sur le programme de la philosophie qui vient », 1918) ja « Trauerspiel und Tragödie » (« *Trauerspiel* et tragédie », 1916). Tekstit toimivat IT-jargonin sanoin « liitännäisinä » « subjektin » ja hänen historiallisen tilanteensa välillä ja näyttävät välähdyksen Benjaminin tulevasta historiadiagnostiikasta. Jatkumo tulee esiin Benjaminin myöhemmässä tuotannossa, erityisesti keskeneräiseksi jääneessä, laajassa muistiinpanokokoelmassa *Das Passagen-Werk* (*Le Livre des passages*).

Jotta historiaan ja ajallisen « subjektin » aihepiiriin kuuluvan tematiikan jatkuvuus tulisi Benjaminin tuotannossa paremmin esiin, jokaista kolmea nuoruudenkirjoitusta valottamassa on länsimaiseen filosofiseen koulukuntaan kuuluva merkittävä ajattelija. Siten ensimmäistä maailmansotaa edeltävän Saksan nuoret ylioppilaat voivat löytää Platonin pedagogisista kirjoituksista mielekkyyttä elämäänsä vakiintuneen koulutus-työ-ura -ajattelun tuolta puolen. Samoin Kant ja Heidegger osaltaan haastavat Benjaminin pohtimaan « metafyyssisen » tietoteorian mahdollisuutta (Kant) sekä ajan täyteyden

merkitystä (Heidegger) alkaen saksalaisesta barokkidraamasta ja jatkuen kehen tahansa ajattelevaan ja vastuunsa tuntevaan moderniin yksilöön.

Huomattava on myös, että kirjoittaminen ja tekstien kommentoiminen lähentävät Benjaminia juutalaiseen kirjoitusten tulkinnan traditioon. Benjaminin tuotannossa henkisyiden elementti tukeutuu kuitenkin historian ja subjektiviteetin epistemologiaan : näkökulma käsittää henkisyiden objektiivisen ymmärryksen tietoteorian ja metafysiikan pohjalta, ei yksin tunnustuksellisesta perspektiivistä. Tällainen henkisyiden muoto voisi « uudistaa » aikamme taidekasvatuksen tutkimusta lähentämällä sitä vaihtoehtoisen opetuksen alkujuurille. Edelläkävijänä voisi toimia antiikin filosofien tunnettu lausuma « Tunne itsesi », josta myös Benjaminin tietoteoria osaltaan ammentaa.

Benjaminin tietoon liittyvät pohdinnat liittyvät syvimmillään kysymykseen « hyvästä elämästä ». Benjamin lähestyy aihetta yhteisöä liikuttavan toiminnan kautta. Tarkemmin sanoen hänen historia- ja subjektiproblematiikkansa päämääränä ei ole vain saavuttaa syvempi henkilökohtainen ymmärrys asioista tai ajattelun ja toiminnan autonomia, vaan oppia tuntemaan ihmisen todellinen kapasiteetti tiettyinä historian hetkenä.

Tutkimuksen tarkoituksena on osoittaa, että epistemologian ja itsensä tuntemisen problematiikan näkökulmasta todellinen tieto ja autenttinen elämä vastaavat Benjaminin ajattelussa toinen toistaan.



REMERCIEMENTS

Ce travail, engagé lors de mes études à l'Université de Paris 3 – La Sorbonne Nouvelle, dans les années 1990, a profité largement des encouragements et critiques des professeurs Jean-Pierre Morel (Paris) et Florence Delay (Paris). Que l'un et l'autre – aujourd'hui membre de l'Académie – soient chaleureusement remerciés pour ces ans d'accompagnement amical.

Je tiens à remercier particulièrement mon directeur de thèse, le professeur Mika Elo (Helsinki), le professeur Juha Varto (Helsinki) et le professeur Liisa Steinby (Turku), pour leurs remarques attentives et éclairantes au cours des années de recherche et d'élaboration de mon doctorat.

Lors du temps de la pré-examenation de ma thèse, le professeur Esa Kirkkopelto (Helsinki) et le docteur ès lettres Stefan Nowotny (Londres) m'ont fait d'utiles remarques dont il a été tenu compte dans l'actuelle publication.

Mes lectures benjaminsiennes ont été enrichies par l'amitié et par la profonde intuition langagière de Peter Hallberg, traducteur de Benjamin en suédois. Les passages exigeants en original allemand ont trouvé du sens grâce à leurs équivalents en langue suédoise.

Je remercie chaleureusement Iida Turpeinen, mon éditrice chez Aalto ARTS Books, pour son soutien et sa grande disponibilité. De plus, je tiens à remercier Marjaana Virta pour une mise en page soignée et admirable.

Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans le soutien de la Fondation Finlandaise pour la Culture. Qu'elle soit vivement remerciée pour sa générosité.

Enfin, le temps consacré à la rédaction de la thèse n'a pas trop découragé mon épouse Satu et ma fille Tyyne. Je leur dois l'achèvement d'une phase de ma vie et l'heureux commencement d'une autre.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire 5

Summary 9

Tiivistelmä 13

Remerciements 17

Table des matières 19

Introduction 21

1. Le devenir du politique : « La vie des étudiants » (1915) 69
 - 1.1 Les fondements d'un certain fondement 69
 - 1.2 La mer de la connaissance : une lecture platonicienne et juive 91
 - 1.3 Libérer l'avenir par l'action du présent 115
2. Les limites de la connaissance : « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1918) 141
 - 2.1 Comment légitimer ? La vision du monde moderne et Kant 141
 - 2.2 Une philosophie avant Kant : la recherche d'une expérience plus digne 167
 - 2.3 Connaissance de la religion 187
 - 2.4 Une pensée vraiment consciente de son temps et de l'éternité 210

3. Remplir le temps : « *Trauerspiel* et tragédie » (1916) 231

3.1 Deux manières d'envisager l'histoire 231

3.2 Trouver un indice dans le temps 253

3.3 Une image du bonheur 286

Conclusions 321

Bibliographie 345

Index des noms 383

INTRODUCTION

I. Une question de vie et de connaissance

A l'entrée du passage, de la patinoire, de la brasserie, du court de tennis : des pénates. La poule qui pond des œufs dorés en praliné, la machine à estomper qui imprime notre nom et la balance qui nous pèse – le moderne γνωθι σεαυτον – les machines à sous, la voyante mécanique gardent le seuil. Elles ne sont en règle générale, cela vaut la peine d'être noté, ni à l'intérieur ni véritablement à l'extérieur. Elles protègent et marquent les transitions, et, le dimanche après-midi, on ne va pas seulement se mettre au vert ; on se dirige aussi vers ces pénates mystérieuses¹.

« *Gnôthi seauton* », « *Connais-toi toi-même* » : ces propos archaïques et exigeants, recueillis jadis par l'oracle de Delphes, se retrouvent ici, sous une griffe de Walter Benjamin, dans un milieu peu commun. Le concret des objets et la minutie de la description savent trahir, comme en passant, une parole caduque arrachée à sa situation d'origine et véhiculée à un contexte nouveau. Or cet acte de mutation dans le fragment, si peu marquant en apparence, ne doit semble-t-il guère frustrer le devenir du précepte. Bien au contraire : tels des esprits tutélaires de l'Antiquité classique, discrètement posées aux bornes citadines, des machines y attestent quelque commerce millénaire sagacement évolué. Le climat expectatif de la citation en donne force probante.

¹ W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages (Das Passagen-Werk)*, « Notes et matériaux » (« Aufzeichnungen und Materialien », ci-après : NM), 141/113s [C 3, 4]. Voir la liste des abréviations utilisées dans la bibliographie ci-dessous, p. 345.

Reflétant en soi un épineux trajet des notes de circonstance vers une critique historique de la connaissance, un concept positif de l'expérience, et une pensée effective du siècle, ce morceau à « transitions » (*Übergänge*)² paraît effectivement déployer en son sein une intelligence en attente, d'à venir. À moins que cet « à venir » ne traduise l'aujourd'hui même de qui se trouverait aux prises avec son temps et la lettre des textes, ne fût-ce qu'au titre de chercheur en quête des éclaircissements des conjonctures actuelles. Dès lors il y a lieu de se demander comment saisir les conclusions personnelles que Benjamin tire du changement, professionnel et environnemental, qui se travaille par ce vieux précepte curieusement hors ligne ; de se demander, par conséquent, comment décoder le positionnement et les choix qui peuvent l'orienter, quand les repères de la vie évoluent d'une façon radicale. Car on peut bien constater, chez Benjamin, une confrontation : il y a d'une part le défi de la pensée gèneine, de l'authenticité, d'autre part les bouleversements des marchés économiques et sociaux du début du xx^e siècle écoulé. Les mesures que Benjamin se proposait, croisent, semble-t-il, une problématique ancienne du sensé et de la temporalité ; or tout en cherchant à appliquer au temps qui va, un critère conforme à la conduite humaine, tel l'examen de soi dans des énoncés cultuels ou la découverte platonicienne de l'être universel de l'homme³, Benjamin paraît resserrer, en premier lieu, en direction d'une plus

² *Ibid.*

³ P. Courcelle récapitule de manière concise les premières phases du « Connais-toi toi-même » dans l'Antiquité, celles-là allant des intuitions religieuses ou proverbiales jusqu'au tournant philosophique introduit par les grands noms classiques, notamment Socrate et Platon ; le point commun en serait « une invitation à se reconnaître mortel et non dieu, c'est-à-dire éviter l'ὕβρις, la démesure contraire à la δικη et punie par la divinité » (COURCELLE 1974, 12).

grande visibilité pragmatique et pédagogique. Si bien que par ce *revirement vers l'extérieur*, on peut essayer de saisir la mouvement interne de l'œuvre multiforme, en la reconduisant aux présupposés conceptuels qui la sous-tiennent et aux idées-forces qui influent sur l'auteur averti.

La présente étude a pour but d'expliquer, dans la pensée de Walter Benjamin, ce rapport actif entre *connaître* et *vivre* : acquis et affermi au fil des ans, celui-ci informe, au sein des thèmes récurrents de Benjamin, une mise au point épistémologique et méthodologique de sa réflexion tardive. L'enquête s'articule autour d'une question qui, de manière persistante, semble accompagner Benjamin depuis au moins ses années à l'université : *Comment l'homme (Mensch) d'un temps se réalise-t-il d'une façon productive et efficace par le biais de sa capacité de connaître ?* Cette question qu'il est permis d'appeler chez Benjamin une question de vie – tant elle deviendra pressante après l'échec de sa carrière universitaire et marquera par la suite l'existence précaire du *Literat* migrateur⁴ –, cette question témoigne d'un intérêt pour les conditions de possibilité d'évaluation et d'exploitation des ressources d'esprit dans le cadre changeant des exigences extérieures. Vue, dans un premier temps, au sein du déroulement global de l'œuvre benjaminienne, notre question relève d'une situation d'attente où Benjamin se forge, entre 1925 et 1930, les premières ébauches de son grand ouvrage à venir : *Paris, capitale du XIX^e siècle*.

4 En 1925, sur l'avis de l'Université de Francfort, Benjamin retire sa thèse d'État sur Origine du drame baroque allemand (Ursprung des deutschen Trauerspiels, ci-après : 1925) et commence à publier, depuis l'Allemagne et la France, des articles de journaux et de revues. Sur les tournants du procédé d'*Habilitation*, voir GS I, 895ss (N. d. E.) et WOHLFARTH 1985. Pour compléter l'aspect biographique, on consultera, en plus de SCHOLEM 1989 et 1995, WITTE 1988, BRODERSEN 1996, RICHTER 2000, PULLIERO 2005, TACKELS 2009 et EIDAM & JENNINGS 2014.

*Le Livre des Passages (Das Passagen-Werk)*⁵. Sa correspondance de l'époque manifeste, en effet, une volonté d'abandonner l'approche spécialement systématique des disciplines universitaires – soit philosophiques, soit esthétiques ou littéraires – et de sonder à fond, avec des « armes » (*Waffen*) efficaces faisant face à l'heure présente, des thèmes de l'actualité la plus immédiate⁶.

Or il paraît que ce ne seront pas uniquement les circonstances extérieures, telle son éventuelle entrée au Parti communiste ni les influences « matérialistes » de son entourage, qui, vers la fin des années vingt, vont guider Benjamin dans sa ré flexion sur les conditions et méthodes de recherche⁷. À y regarder de plus

5 Le titre du volume V des *Gesammelte Schriften* de Benjamin, *Das Passagen-Werk* (ci-après : GS V/P), est de la main des éditeurs. L'auteur lui-même appelait son projet « Paris die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts » ou encore « Paris capitale du xix^e siècle » (lettre à G. Scholem du 20 mai 1935, in *Gesammelte Briefe* [ci-après : GB] V, 83/*Correspondance* [ci-après : Corr.] 2, 156). À partir de 1935, Benjamin poursuivra son plan sous les auspices de l'Institut de recherches sociales de Francfort, émigré par la suite à Genève puis aux États-Unis. Pour des différentes phases du travail sur les *Passages*, voir la correspondance de Benjamin avec les membres de l'Institut, notamment avec Th. W. Adorno, M. Horkheimer et Fr. Pollock, in GS V, 1100ss. Voir aussi la lettre à G. Scholem du 17 octobre 1934, in W. BENJAMIN/G. SCHOLEM, *Briefwechsel* (ci-après : B/S), 178. La traduction française (Corr. 2, 130) omet ce paragraphe. – Sur la collaboration de Benjamin avec l'Institut, voir notamment ADORNO 1970, ROBERTS 1982, WIGGERSHAUS 1986, et JAY 1996.

6 Lettre à G. Scholem du 29 mai 1926, in GB III, 158s/Corr. I, 387s. Benjamin vit les prémices de cette nouvelle tentative dans son recueil de textes courts *Sens unique (Einbahnstrasse*, ci-après : 1926a). Voir la lettre à G. Scholem du 30 janvier 1928, in GB III, 322s/Corr. I, 414.

7 Au début des années trente, Benjamin n'avait plus « moindre illusion » sur la durée de son possible appartenance au Parti communiste (lettre à G. Scholem du 17 avril 1931, in GB IV, 24/Corr. 2, 49). Sur l'influence du matérialisme historique chez Benjamin, voir les ouvrages de H. Günther (GÜNTHER 1974), J. Roberts (ROBERTS 1982), M. Löwy (LÖWY 1986), M. P. Bullock (BULLOCK 1987), S. Buck-Morss (Buck-Morss 1990), et I. Wohlfarth (WOHLFARTH 1998).

près, la pensée de Benjamin dégage, en fait, un certain nombre de choix théoriques fondamentaux, témoignant d'un intérêt de poursuivre, notamment dans les *Passages*, des thèmes du jeune chercheur de compréhension et de concrétisation, de limites de la réflexion théorique et de possibilités de l'exercice politique. Pour ne s'en tenir qu'à quelques premières notes de ce projet inachevé⁸, il convient donc d'essayer de mettre en évidence, dans un second temps, en quoi consiste la fidélité radicale qui conduira Benjamin à aborder ses perspectives à l'ordre du jour tout en les confrontant avec des idées conçues lors de ses années formatrices. D'emblée, pareille démarche peut paraître équivoque, sinon risquée, vu le foisonnement des réflexions rassemblées, à partir de 1930 environ, autour du thème général de « théorie de la connaissance »⁹. Cependant, ce sera précisément ce thème-ci qui guidera, semble-t-il, une « finalité » (*Zweckbestimmung*) interne du travail sur les *Passages*¹⁰, activant par ailleurs, en plus d'un réexamen soigneux des fondements théoriques assurés, certains aspects du problème ancien du soi. De fait, le rapport chez Benjamin entre théorie de la connaissance et connaissance de soi, relève

8 En exil d'Allemagne à partir de 1933, Benjamin (né en 1892) poursuivra ses recherches périodiquement à la Bibliothèque nationale de France jusqu'en septembre 1940, où, après une tentative échouée de fuir, via la péninsule ibérique, aux États-Unis, il se suicidera. Pour les dernières phases de la vie de Benjamin, voir GS V, 1183ss (N. d. E.).

9 Lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28. Benjamin constate que son futur livre sur les *Passages* nécessitera une introduction portant sur une théorie de la connaissance, en lien avec celle de l'*Origine du drame baroque allemand* (*ibid.*). Cinq ans plus tard, il n'a pas renoncé à cette idée épistémologique, mais en ignore la forme exacte de présentation ; de toute façon celle-ci serait liée à une méthode de l'historien (voir la lettre à Th. W. Adorno du 31 mai 1935, in Th. W. ADORNO/W. BENJAMIN, *Briefwechsel* [ci-après : A/B], 119/Corr. 2, 164s).

10 Lettre à Th. W. Adorno du 31 mai 1935, in A/B, 121/Corr. 2, 166 ; cf. *ibid.*, 119/164.

d'un cheminement thématique majeur qui jusqu'à présent n'est que très peu étudié¹¹. En partant du texte cité en tête de l'introduction ci-dessus, on peut donc tenter d'apprécier, pour l'instant, comment Benjamin recueille le « Connais-toi toi-même » et l'insère dans le contexte de ses recherches parisiennes¹². La question se pose, cependant, quel intérêt Benjamin aura à prendre à son compte, dans un contexte d'allure aussi peu « spéculative » que ladite citation, les propos que Socrate et Platon, avec une nuée de successeurs, ont convertis en problème théorique fécond. En effet, si Benjamin souhaite puiser dans cette source épistémologique

11 Parmi les rares discussions sur cette thématique, celle de R. Rochlitz rapproche la pensée historique et politique de Benjamin d'une « philosophie du sujet » au sein de laquelle une continuité de l'oppression trouverait son contrepoids dans un prompt « réveil », une « connaissance de soi » de l'humanité véhiculée par l'action d'un « sujet transcendantal de l'histoire qu'est une classe combattante » (voir ROCHLITZ 1992, 281s). Or, depuis ses premières recherches sur la philosophie de Kant jusqu'aux notes écrites « Sur le concept d'histoire » (« Über den Begriff der Geschichte », ci-après : 1940a), Benjamin qualifia de trop floue une vue kantienne, « transcendantale », du sujet (voir la note in GS I, 1243 où Benjamin est explicite sur ce point). Le lien entre la conception kantienne du sujet et la problématique benjaminienne sera repris dans la deuxième partie de la présente étude.

12 Une première version du texte cité est écrite très probablement entre mi-1927 et début 1930. Voir « Passages parisiens <I> » (« Pariser Passagen <I> », ci-après : 1929c), 1024s/852 <M^o, 24> et GS V, 1073s (N. d. E.). Les notes de 1929c constituent, avec « Passagen » (« Passagen », ci-après : 1927), « <Passages parisiens II> » (« <Pariser Passagen II> », ci-après : 1929d) et « L'Anneau de saturne ou De la construction en fer » (« Der Saturnring oder Etwas vom Eisenbau », ci-après : 1929e), les premières esquisses des *Passages* (voir GS V, 1073ss [N. d. E.]).

en des temps où les Socrates étaient devenus rares¹³ et des maîtres politiques, suspects, dans quelle perspective précise le fera-t-il ?

Pour donner sens à cette problématique, il est pertinent d'en revenir à la question initiale de la présente étude. Portant sur l'homme et la réalisation de celui-ci par le moyen de la capacité de connaître, notre question comprend quelques éléments clés à propos de qui on peut essayer de faire clarté. Tout d'abord, en relevant le premier et le dernier des termes, l'homme et le *connaître*, il deviendra net combien la conception benjaminienne de la connaissance et de l'homme se démarquera des vues similaires de l'Antiquité, notamment de celle esquissée par Platon. Dans l'*Alcibiade* par exemple, « l'homme » équivaut pratiquement « l'âme » (ψυχή), une unité supra-personnelle désignant ce qui est divin en soi ou dans le regard d'un autre ; seul sujet de l'action, « l'âme » sert également de principal moteur raisonnable dont il convient de prendre connaissance afin de pouvoir gouverner sagement les hommes et les choses communes, en vue d'une « politique »¹⁴. Benjamin, pour sa part, tâchera de mettre à jour, depuis certains de ses travaux universitaires, comment le monde corporel s'intégrerait dans des domaines classiques

¹³ Dans une note pour les *Passages*, Benjamin écrit qu'« il n'y a plus de Socrate », faute de « travail servile qui lui garantit son oisiveté » (NM, 421/348 [J 58a, 5]). Or Benjamin paraît indiquer que l'aptitude des interlocuteurs modernes à une conversation sérieuse, pourrait être détériorée, vu leur incapacité croissante d'échanger d'expériences. Cette problématique sera explicitée dans la deuxième partie de la présente étude.

¹⁴ Voir PLATON 2002a, 133b-c (p. 109s). « Ainsi, dit Socrate, c'est de notre âme qu'il nous est recommandé de prendre connaissance par le précepte de se connaître soi-même » (*ibid.*, 130e [p. 105]). Notons que cette conception, présentée d'abord dans l'*Alcibiade*, se modifiera au cours de l'œuvre, quoique la prépondérance de l'immatériel sur de la matière y prévale (voir COURCELLE 1974, 16s).

de la connaissance. On sait que dans sa « Préface épistémocritique » pour l'*Origine du drame baroque allemand*¹⁵, il avait conçu un modèle épistémologique assez original : celui-ci était une tentative de recueillir, par le moyen des concepts, certains phénomènes du monde baroque – notamment le genre obsolète du *Trauerspiel* allemand – tout en faisant participer ces phénomènes aux idées. Cet essai en apparence platonisant¹⁶ ne se rencontre pas chez le philosophe grec et peut être saisi, bien plutôt, comme une propédeutique des grands thèmes du groupe de notes épistémologique pour les *Passages*, centrés

15 *Origine du drame baroque allemand (Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ci-après : 1925). La référence à cet important ouvrage sera faite par la date de sa rédaction (1925), vu la publication manquée de celui-ci (seulement en 1928). Pour les raisons de la parution tardive, voir GS I, 903ss (N. d. E.).

16 Malgré une brève allusion à la tentative de « mettre les phénomènes à l'abri dans les idées – τα φαινόμενα σωζειν de Platon » (1925, 214/30 ; trad. modifiée), c'est le travail du concept sur lequel, dans l'*Origine*, Benjamin axe sa théorie de la connaissance. Pour lui, les idées sont un « agencement virtuel objectif » (*objektive virtuelle Anordnung*) des phénomènes qui y participeront grâce à un recueillement ou « sauvetage » (*Rettung*) conceptuel : « Les idées sont aux choses ce que les constellations sont aux étoiles. Cela veut d'abord dire ceci : elles n'en sont ni le concept ni la loi. Elles ne servent pas à la connaissance des phénomènes et ceux-ci ne peuvent en aucune façon être le critère de l'existence des idées. Au contraire, la signification des phénomènes pour les idées s'épuise dans leurs éléments conceptuels (*in ihren begrifflichen Elementen*). Tandis que les phénomènes déterminent [...] le champ et le contenu des concepts qui les embrassent, leur rapport aux idées est l'inverse, dans la mesure où l'idée [...] détermine d'abord leur appartenance réciproque. Les idées sont des constellations éternelles, et alors que les éléments sont saisis comme des points (*Punkte*) à l'intérieur de ces constellations, les phénomènes sont en même temps dispersés et sauvés (*aufgeteilt und gerettet zugleich*) » (*ibid.*, 214s/31s ; trad. légèrement modifiée). – Ici comme ailleurs dans l'*Origine*, Benjamin omet la référence exacte de l'œuvre de Platon. Pour des possibles sources de la théorie des idées de Benjamin, aux marges de l'idéalisme et du positivisme allemands, voir SPETH 1993, notamment p. 230. – Certains thèmes de Platon chez Benjamin seront discutés dans la première partie de la présente étude.

sur une présentation imagée ou « figurative » de l'histoire¹⁷. Tels des snaps-shots d'une réflexion synthétique, celle-ci était censée apporter dans l'espace du vingtième siècle certains traits précurseurs du siècle précédent, y compris les passages parisiens comme formes en voie de disparition des grands magasins modernes¹⁸. De même, le « véritable objet » du *Trauerspiel* était « la vie historique » du xvii^e siècle, susceptible d'être résumée, par le biais des concepts, en l'« image (*Bild*) en réduction du monde » hanté par les guerres de religion¹⁹. Important est de retenir ici la portée de la « raison analytique »²⁰ et opérationnelle de l'homme-chercheur qui se penche sur le contenu concret – à savoir historique et local – de ses sources, tout en s'orientant, « sur le mode platonicien », vers un champ d'expression plus universel et plus cristallin²¹.

De plus, par ce maniement binaire – localité-universalité – Benjamin semble mettre en valeur non seulement une liaison historique, platonicienne, de l'épistémologie adaptée – avec l'existence d'un monde qui dépasse la pensée et une pensée qui s'y confronte pour s'exercer vaillamment sur le monde –, mais tout aussi bien une position théorique qu'il prendra lors de ses années à l'université. Manifestée dans une volonté de tenir séparées les deux sphères, les « objets » et les « idées », que relèvent des ordres différents et ne peuvent se rencontrer que virtuellement, dans un enchaînement conceptuel, cette position rigoureuse présente une pierre d'achoppement à toute

17 Voir NM, 578/480 [N 3, 3]. Sur la genèse et la datation des dossiers des *Passages*, y compris le dossier épistémologique « N » : « Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès » (« Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts»), voir GS V, 1260ss (N. d. E.).

18 Voir NM, 576s/478s [N 2a, 3], [N 2a, 4].

19 1925, 242s/62 et 228/46.

20 Benjamin écrit : *des unterscheidenden Verstandens* (*ibid.*, 215/32).

21 *Ibid.*, 221/38s.

réflexion individualiste ou peu distincte²². Pour Benjamin effectivement, « connaître » traduit une faculté pratique du raisonnement humain, une fonction relationnelle et non pas une disponibilité d'esprit de l'individu isolé ; limitée par des objectifs concrets d'un moment donné, cette fonction ne doit être soumise, de ce fait, à une conception « psychologique » de la subjectivité, en l'occurrence à une retraite privée des « faits » (*Fakten*) accumulés, que ce soit celle du « chercheur » ou du « contemporain moyen »²³. Enfin, une épistémologie qui s'éloigne des impressions mentales, se tendant, plutôt, vers des objets matériels, marquera le travail méthodologique que Benjamin entreprendra à partir des années trente, au moment de chercher à mettre en évidence comment une connaissance de l'histoire se constituerait et quel rôle se préparerait le

22 Benjamin réagit notamment contre la tentative des premiers romantiques allemands de renouveler la théorie des idées : par leur « activité spéculative », réflexive et fusionnante, les romantiques auraient fait abstraction « de cette finitude discontinue » (von dieser [...] diskontinuierlichen Endlichkeit) préalable à toute théorie des idées (*ibid.*, 218/35). Voir aussi la position de Benjamin à l'égard de certains successeurs des romantiques, *ibid.*, 336s/171s. – Cf. la remarque judicieuse de R. Speth : « Benjamins Übernahme der platonischen Trennung von der Seinsweise der Ideen und der Seinsweise der Dinge muss als Kritik der Wirklichkeit in zweifacher Hinsicht betrachtet werden. Ihr liegt zum einen ein geschichtsphilosophisches Denken zu Grunde, dass von der Unvollkommenheit der Wirklichkeit der Dinge ausgeht, um deren Vervollkommnung es der Geschichte philosophie geht. Gleichzeitig gibt sich Benjamins geschichtsphilosophische Kritik der Seinsweise der Wirklichkeit der Dinge theologisch. Nicht der Mensch kann diese Differenz überbrücken, wie es der Idealismus vorschlug, sondern sie ist allein der Erlösung vorbehalten » (SPETH 1993, 227s). Le sens « théologique » de la séparation des « objets » et des « idées » sera exploré brièvement dans la deuxième partie de la présente étude.

23 *Ibid.*, 219s/36s. Benjamin précise que les concepts psychologiques – par exemple ceux utilisés par Volkelt dans sa philosophie classificatoire de l'art – peuvent aider à saisir une « multiplicité d'impressions » (*Vielgestaltigkeit von Eindrücken*) suscitées par des objets d'étude ; or leur efficacité, au niveau de l'analyse élaborée, laisserait à désirer (*ibid.*).

« sujet » (*Erkennende*) dans ce procédé du connaître²⁴. Avant de s'attaquer à la partie centrale de notre question initiale, la réalisation de l'homme et les moyens adéquats, il importe donc d'essayer de tirer en clair la logique de cette conception épistémologique précisée.

2. Orientations pour se diriger dans le temps

L'efficacité littéraire, pour être notable, ne peut naître que d'un échange rigoureux entre l'action et l'écriture ; elle doit développer, dans les tracts, les brochures, les articles de journaux et les affiches, les formes modestes qui correspondent mieux à son influence dans les communautés actives que le geste universel et prétentieux du livre. Seul ce langage instantané se révèle efficace et apte à faire face au moment présent²⁵.

A la lumière de ce qui précède, un certain rajustement théorique – une « politique » du présent – emportera chez Benjamin sur des valeurs établies d'un nombre de disciplines académiques de son temps. Les premières pierres de cette nouvelle orientation s'y trouvent posées dans le recueil de textes courts *Sens unique*²⁶. Rédigé parallèlement à la thèse d'habilitation sur l'*Origine* du drame baroque allemand, et publié avec celle-ci seulement en 1928, le recueil tente de répondre à des questions brûlantes qui préoccupaient

24 Voir NM, 578/480 [N 3, 2]. Dans une lettre de 1930, Benjamin exprime sa volonté d'aborder une « théorie de la connaissance de l'histoire » (lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28).

25 1926a, 85/139.

26 1926a.

Benjamin lors de l'essai et l'échec de sa carrière universitaire²⁷. Aussi Benjamin se vêtira-t-il le rôle du « stratège » (*Strategie*) sur la scène des lettres, avec le but d'établir un rapport « efficace » (*wirkend*) entre le travail de l'écriture et l'activité politique²⁸. Cette efficacité s'enracinera dans des linéaments concrets : se concentrant sur la production de courts textes littéraires, de recensions et d'essais d'actualité, Benjamin tâchera de se frayer une niche professionnelle dans des conditions économiques de plus en plus vacillantes²⁹. En marge des strictes « observances » idéologiques ou doctrinales, il embrasse, à sa façon, une « politique » judicieusement radicale et une attitude y correspondant³⁰. Parallèlement, Benjamin tente de s'exprimer soi-même par une écriture

27 Pour la politique de la publication des deux ouvrages, voir GS I, 903ss (N. d. E.).

28 1926a, 108/171 et 85/139. Dans une lettre de 1930, Benjamin évoque le « but » qu'il s'était proposé : « C'est d'être considéré comme le premier critique de la littérature allemande » (lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 502/Corr. 2, 28). Ce qui veut dire qu'il faudrait « recréer comme genre » la critique même – une tâche entreprise et agréable mais concurrente avec la recherche sur les premiers fondements épistémologiques pour les *Passages* (voir *ibid.*, 502s/28).

29 Pour un aperçu de la Grande récession en Allemagne, à partir de 1923, et l'impact de celle-ci sur le travail de Benjamin, voir le compte rendu de l'éditeur in GS IV, 907ss. Sur les objectifs et moyens d'expression littéraires chez Benjamin dans les années vingt et trente, notamment les créations radiophoniques et les publications dans *Frankfurter Zeitung* et *Literarische Welt*, voir BAUDOUIN 2009 et KAULEN 1999.

30 Une approche sollicitant l'aide du matérialisme historique, fonctionnerait, « le cas échéant, dans la pratique peut-être [...] sans doute aussi bien ou même mieux dans une alliance avec le communisme qu'en opposition à lui » (lettre à G. Scholem du 29 mai 1926, in GB III, 159/Corr. 1, 388). Cette formulation réticente décelle cependant une position beaucoup plus avancée et de longue date : pour Benjamin, une politique « radicale » veut dire proprement dit qu'il faudra agir « toujours sur les phénomènes à leurs racines et non au niveau de leurs effets », sans s'obstiner d'y voir dans cet « arme » de buts idéologiques quelconques (*ibid.*, 159s/388s ; souligné par moi).

brillante et serrée qui résume les événements à l'ordre du jour, tout en confortant l'avance par rapport aux concurrents littéraires³¹.

Avec ces perspectives battantes, Benjamin s'obstine à récupérer, en même temps, ses anciens thèmes qui, fût-ce modifiés, lui serviront de marque de continuité. Dans son étude perspicace sur Benjamin, Jean-Michel Palmier constate la « fidélité surprenante à un nombre restreint d'intuitions qui ne cessent de s'enrichir et de se métamorphoser »³² dans l'œuvre, tout en y dénonçant une tension fondamentale : « Plutôt que d'y chercher des réponses à des questions qu'il ne pouvait se poser, de le lire sans distance, de le réinventer à notre image, il est peut-être plus utile d'être sensible à sa mise en crise de tout discours qui s'énonce comme certitude et comme vérité »³³. Palmier souhaite explorer cette riche « complexité » chez Benjamin, sa capacité de remettre en question et de revisiter les problématiques, y comprises les siennes propres, par une mise en relief de l'interaction entre l'itinéraire théorique et une situation historique décisive³⁴. C'est ainsi qu'il rejoint une première étude d'ensemble de Rainer Rochlitz, qui se concentre, pourtant, moins sur un éclairage

31 Dans sa correspondance, Benjamin souligne une complémentarité d'« étude » (*Studium*) et de « praxis » (*Praxis*) tel qu'il s'efforçait de la réaliser dans le tissu aphoristique de *Sens unique* (voir la lettre à G. Scholem du 29 mai 1926, in GB III, 158s/Corr. I, 387s). De plus, lors de la parution du livre, Benjamin déconseille H. von Hofmannsthal d'y voir un simple « compromis avec la "tendance du moment" » et d'y deviner, bien plutôt, « la première tentative de [s]'expliquer » avec la ville de Paris (lettre du 8 février 1928, in GB III, 331/Corr. I, 418).

32 PALMIER 2006, 12. Cet ouvrage posthume, comptant plus de neuf cents pages imprimées, reste malheureusement inachevé.

33 *Ibid.* Pourtant, comme nous allons voir plus bas (p. 43), les thèmes métaphysiques – y compris le thème de vérité – ne cessent de préoccuper Benjamin après l'échec de sa carrière universitaire.

34 *Ibid.*

des correspondances « souterraines », tenues, de l'œuvre³⁵, que sur une analyse systématique de concepts benjaminien issus de la philosophie du langage, de l'esthétique et de la pensée politique ; de même, Rochlitz examine la contribution de Benjamin à ces mêmes disciplines auprès desquelles celui-ci s'était formé³⁶.

Avec Jean-Michel Palmier, Rochlitz met l'accent sur la continuité au sein de la multiplicité dans l'œuvre, voyant le travail du « stratège » que s'appropriait Benjamin comme un moyen de reformuler, entre autres, ses idées juvéniles sur Stéphane Mallarmé, dont l'« art pur » annoncerait, dans le climat des années vingt, par son langage comme par sa typographie, certains éléments du style de la publicité³⁷ : « Rien ne prouve, écrit Rochlitz, qu'une telle interprétation du texte de Mallarmé [...] soit légitime. Elle est en tout cas représentative du type de rapport que Benjamin conçoit entre la dynamique du développement social et la réponse constructive de l'art »³⁸. Pour Rochlitz, Benjamin « sacrifie », dans *Sens unique*, son ancien style littéraire, proche d'une approche systématique, au

35 Voir *ibid.*

36 Voir ROCHLITZ 1992 ; cf. ID., 1996 et 2000. L'œuvre de Rochlitz, d'une grande valeur, puise largement de l'étude de R. Tiedemann (TIEDEMANN 1973 ; parue à l'origine en 1965) qui présente le premier exposé systématique de la philosophie de Benjamin.

37 ROCHLITZ 2000, 28s et 1992, 139s. Rochlitz en renvoie à ce passage de *Sens unique* : « C'est Mallarmé qui, quand il aperçut au beau milieu de l'édification cristalline de son œuvre assurément traditionaliste l'image de ce qui venait, a pour la première fois incorporé avec *Un coup de dés* les tensions graphiques de la publicité dans la présentation typographique » (1926a, 102/163 ; cité in Rochlitz 1992, 140). Sur la philosophie du langage et le contexte symboliste chez le jeune Benjamin, voir ROCHLITZ 1992, 19ss.

38 ROCHLITZ 1992, 140.

nom de « l'efficacité » des images aphoristiques³⁹ qui serviront d'appui à des tours de main stratégiques, exécutés, tel que Benjamin l'exprime lui-même, « comme en se jouant » (*mit der linken Hand*)⁴⁰. Finalement, Rochlitz tente de voir une parallèle entre l'habileté langagière et l'approche stratégique chez Benjamin, de même que certaines problématiques futures : « Devenu le modèle d'une génération d'intellectuels révoltés, notamment dans les années 1960 et 1970, ce mode de pensée a révélé ses faiblesses : en croyant pouvoir se passer de l'argumentation, Benjamin a contribué à encourager l'attitude purement stratégique de ceux qui se croient autorisés par l'état corrompu du monde à ruser avec toutes les armes possibles afin de faire valoir leur conviction intime d'incarner la justice et la vérité »⁴¹.

Cependant, la question se pose si la notion de « l'attitude purement stratégique » qu'évoque Rochlitz, est suffisamment compréhensive pour faire valoir, vers la fin des années vingt, le contexte global de la pensée benjaminienne. En fait, si l'approche stratégique chez Benjamin, égale une pratique d'expression prompte ou non-linéaire, comme le paraît penser Rochlitz⁴², qu'en serait-il de la continuité épistémologique appropriée, et tout aussi stratégique, sur laquelle Benjamin

39 « L'efficacité est donc le critère au nom duquel Benjamin sacrifie à la fois l'ancien style littéraire et sa propre conception "théologique", proche du symbolisme, qui consistait à nier l'existence du récepteur » (*ibid.*, 139s). Pour l'approche théologique du langage chez le jeune Benjamin, voir *ibid.*, 19ss.

40 « De nos jours, personne n'a le droit de s'entêter sur ce qu'il "sait faire". L'improvisation fait la force. Tous les coups décisifs seront posés comme en se jouant » (1926a, 89/146).

41 ROCHLITZ 1992, 141s.

42 Pour Rochlitz, la « compétence scientifique ou philosophique [chez Benjamin ; A.-K. P.] est dépréciée par rapport à l'habileté stratégique » (*ibid.*, 141).

insistera depuis l'échec de sa carrière universitaire⁴³ ? Comme l'ont bien vu les éditeurs du volume 2 des *Benjamin-Studien*, Daniel Weidner et Sigrid Weigel, la volonté de déranger la tradition académique au même titre que de s'en tenir aux idées éprouvées, était quasiment incorporée dans la tentative épistémologique de Benjamin⁴⁴. Justement, c'est peut-être la continuité épistémologique bien plutôt que tel sujet ou thème qui signale, dans l'œuvre benjaminienne, « l'art du chef », comme se traduit le mot « stratégie » dans l'Antiquité grecque⁴⁵ ; d'autant plus que chez Benjamin, cet « art » implique une vue essentiellement directrice et bien assimilée qui ne cesse de se développer au fil des ans, en passant par d'importants ajustements si besoin est.

43 Dans sa correspondance de 1931, Benjamin souligne et cette continuité qu'il embrasserait par son « orientation foncière » (*Grundrichtung*) métaphysique des années universitaires, et la précision « matérialiste » à l'ordre du jour : « En ne trouvant pas le moindre écho auprès d'aucune des personnalités académiques de l'Allemagne, mon œuvre sur *l'Origine du drame baroque allemand* a prouvé quel écart séparait précisément une pratique rigoureuse de méthodes académiques authentiques dans la recherche, de l'attitude actuellement en vigueur dans l'activité scientifique idéaliste-bourgeoise. Or ce livre n'était certainement pas matérialiste, bien que déjà dialectique » (lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18/Corr. 2, 43 ; trad. modifiée). Notons que cette position reflète, mot à mot près, la vue que Benjamin prendra dès ses années formatrices (voir la lettre à E. Schoen du 7 avril 1919, in GB II, 23/Corr. 1, 191s). Cf. aussi la lettre à G. Scholem du 20 mai 1935 : « Si le livre sur le baroque mobilisait sa propre théorie de la connaissance, ce serait aussi le cas pour les *Passages* [...] » (GB V, 83/Corr. 2, 156).

44 « Seine Theorie der Kritik wie seine kritische Praxis leben aus der Überzeugung von der erkenntniskritischen Notwendigkeit, die Überlieferung zu zerstören, und aus der Einsicht, dass Vieles erst im Verschwinden darzustellen ist. Dabei entwickelte Benjamin eine eigene Art von Treue. Er blieb seinen Gegenständen, seinen intellektuellen Referenzen, Freunden und Kontrahenten und seinen Denkfiguren und Formulierungen treu, um sie in die je neue Konstellation des Denkens einzubringen und an ihnen zu arbeiten » (WEIDNER & WEIGEL 2011, 9).

45 Voir MARTIN 1988, 145.

Vers la fin des années vingt, la pensée de Benjamin se précise effectivement par un creusement du sens historique du moment présent et de l'apport de celui-ci pour une épistémologie réitérée⁴⁶. Benjamin se démarquera notamment de la tendance positiviste et idéaliste de la recherche universitaire allemande de son temps ; plus exactement, ce seraient justement les ouvrages de son propre domaine, l'histoire et la critique littéraire, parus au cours des vingt années précédentes, qui l'auraient incité à épouser une approche divergente⁴⁷. Au lieu de s'en tenir au caractère mécanique ou progressiste d'une science établie, il s'agit bien plutôt pour Benjamin de « se légitimer aux yeux de son temps par une fructueuse exploration du passé »⁴⁸. C'est ainsi qu'il considère le présent comme un point de fuite d'une « construction » efficace permettant au « sujet » de la connaissance (*Erkennende*) de s'arrimer au passé ;

46 En 1928, Benjamin exprime sa volonté d'aborder, d'un point de vue novateur, « certaines connaissances décisives à l'endroit de la conscience historique » (*einige entscheidende Erkenntnisse vom historischen Bewusstsein*) (lettre à H. von Hofmannsthal du 5 mai 1928, in GB III, 373/Corr. 1, 429 ; trad. modifiée).

47 Voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18/Corr. 2, 42. Depuis le XIX^e siècle – et encore lors des premières décennies du siècle suivant – l'idée épistémologique de la recherche historique allemande traite, pour Benjamin, le passé de manière faussement objective, soit parce qu'elle accumule, sur le modèle des faits scientifiques, des « faits » historiques et de cet assemblage, cherche à déduire des lois générales (notion inductive et positiviste) ; soit parce qu'en appliquant au temps de l'histoire, l'idée newtonienne du temps physique – la chaîne ininterrompue des raisons et des effets –, elle met au premier plan la possibilité d'un progrès linéaire et « naturel » du savoir et de l'humanité (notion idéaliste). Voir l'essai « Eduard Fuchs, collectionneur et historien » (« Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker », ci-après : 1937), 474ss/184ss. On consultera, à propos de rapport de Benjamin à l'« historicisme » (*Historismus*), l'étude de S. Mosès (Mosès 1993, notamment p. 386) dont il m'a semblé utile de m'inspirer.

48 « Histoire littéraire et science de la littérature » (« Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft », ci-après : 1931b), 288/280s.

à partir des années trente, ce sera tout particulièrement la ville de Paris – « capitale du XIX^e siècle » – qui deviendra le point central de ses investigations théoriques⁴⁹.

Au regard de ces mises à jour thématiques, il convient de trancher de plus près entre les principaux repères conceptuels des *Passages*. Conçus vers 1927 en vue d'une « préhistoire » (*Urgeschichte*)⁵⁰ du moderne centrée sur les passages parisiens et les premiers échos de l'industrialisation, les Passages tâchent d'arrêter, en riposte aux essais surréalistes, la manifestation croissante du fait économique dans « la vie et les formes » du siècle précédent⁵¹. Deux synthèses provisoires, intitulées « Paris, capitale du XIX^e siècle », en cherchant de fixer les contours ; Benjamin s'y propose d'exposer, en réagissant contre les idéologies progressistes, « l'image (*Bild*) de l'histoire dans les cristallisations les plus humbles de l'existence »⁵², moyennant toute particulièrement des objets marginaux ou oubliés de l'époque de la grande industrie – dont les passages et les panoramas, les halls d'exposition et les intérieurs bourgeois

49 NM, 578/487 [N 7, 6] et 578/480 [N 3, 2]. C'était dans les passages parisiens que Benjamin reconnaissait la réalité du XIX^e siècle sous sa forme la plus cristalline. Les passages couverts, dont la plupart furent construits pendant la première moitié du XIX^e siècle, lui rappelaient les formes archaïques des grands magasins modernes, une sorte de « paysage primitif de la consommation » (1929c, 993/825 [A°, 5]). Benjamin les vit comme un « moule en creux » (*Hohlform*) qui sert à fondre « l'image de la "modernité" » (*Bild der « Moderne »*) ; voir 1929d, 1045/870 [a°, 2]. Pour une excellente étude sur l'architecture des passages parisiens, voir GEIST 1969.

50 NM, 579/480 [N 3a, 2] ; cf. 576/478 [N 2a, 2].

51 *Ibid.*, 572/475 [N 1, 11]. Benjamin désignait son essai « Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne » (« Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz », ci-après : 1929a) comme un « paravent » abritant quelques idées pour les *Passages* (lettre à G. Scholem du 15 mars 1929, in GB III, 453/Corr. 2, 15). Pour des connexions entre les *Passages* et le surréalisme, voir COHEN 1993, PONZI 1999 et TROUVÉ 2003.

52 Lettre à G. Scholem du 9 août 1935, in GB V, 138/Corr. 2, 183.

– mais, également, des repères sociologiques de ce moment agité, dont la portée put toutefois déceler des éléments inédits ou non reçus de l'historiographie établie⁵³. C'est pour cette approche renouvelée que Benjamin envisage, dans la « vision » (*Anschauung*) de l'histoire, une « révolution copernicienne » (*kopernikanische Wendung*) rappelant le tournant critique de Kant : comme le pouvoir de connaître chez ce dernier, permet à fonder, par le moyen de la perception des sens, la réalité objective au cœur du sujet connaissant, aussi Benjamin souhaite-t-il considérer « l'Autrefois » (*das Gewesene*) du XIX^e siècle, non plus comme le point fixe dont le moment présent s'efforcerait, « en tâtonnant », de rapprocher la connaissance ; bien plutôt – et autrement que chez Kant – il s'agit pour lui de mener le XIX^e siècle et le moment présent dans une interversion décisive,

53 Écrits à la demande de Fr. Pollock et de M. Horkheimer, de l'Institut de recherches sociales, les exposés – dont le premier est rédigé en allemand (ci-après : 1935) et le deuxième en français (ci-après : 1939c) – devaient traiter, en six respectivement cinq chapitres correspondant aux parties du futur livre, de motifs principaux de celui-ci : tels, par exemple, les constructions en fer vers 1830, l'urbanisme stratégique d'Hausmann et l'impact de ce dernier sur Baudelaire. Dans sa lettre qui accompagnait une version de 1935 envoyée à Th. W. Adorno, Benjamin retrace certaines influences : la forte impression produite par le roman surréaliste de L. Aragon, *Le Paysan de Paris* (ARAGON 1926), et les conversations avec l'écrivain berlinois F. Hessel et B. Brecht, dont l'effet conjugué le fit mettre par écrit les premiers jets des *Passages* (1927, 1929c, 1929d, et 1929e), discutés par la suite avec les gens de l'Institut (voir la lettre à Th. W. Adorno du 31 mars 1935, in A/B, 116s/Corr. 2, 163s). S'y ajouteront près d'un millier de pages de « Notes et matériaux » (NM), retravaillés à partir de ces derniers, tout comme une dizaine d'écrits méthodologiquement liés aux *Passages*, notamment : « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) » (« Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit <Dritte Fassung> », ci-après : 1939d), les textes sur Baudelaire (dont 1939e), et les notes sur le concept d'histoire (1940a). Sur la datation et le statut textuel des *Passages*, voir le compte rendu de l'éditeur R. Tiedemann, in GS V, 1065ss (notamment pp. 1073ss, 1144ss et 1260ss) ; cf. GS VII, 523ss et 870ss (N. d. E.).

procédée par contreparties⁵⁴. Par ce biais réciproque et dialectique, l'« objet » (*Gegenstand*) de l'histoire – par exemple un passage parisien ou l'œuvre d'un Baudelaire – est tenté d'être amené au « Maintenant » (*Jetzt*) de sa « connaissabilité » (*Erkennbarkeit*) élevée qui lui peut accorder une actualité plus prononcée, tout autant que l'action du présent moment manifester son bien-fondé⁵⁵. Ou, comme Benjamin le somme lui-même : « La politique prime désormais l'histoire »⁵⁶.

En fait, il ne s'agit pas pour Benjamin de reconstruire dans le présent, à la manière de l'historicisme allemand⁵⁷, un certain moment du passé – en l'occurrence le XIX^e siècle parisien et les turbulences économiques et sociales de cette époque – mais, bien au contraire, de le réactiver, en y sondant quelques prémices de sa future actualité, devenues désormais moment capital de « la vie d'aujourd'hui » et des « formes d'aujourd'hui »⁵⁸. Le but de Benjamin est de découvrir tel fait ou tel œuvre d'art dont la potentialité propre, se portant vers le futur, n'est pas forcément accomplie à son temps à lui.

54 NM, 490s/405s [K 1, 2]. Notons que déjà au début des années vingt, Benjamin récuse « la fausse disjonction » selon laquelle « la connaissance serait soit dans la conscience d'un sujet qui connaît (*im Bewusstsein eines erkennenden Subjekts*) soit dans l'objet (*Gegenstand*) (ou encore identique à cet objet) », de même que « l'illusion d'un homme connaissant (par ex. Leibniz, Kant) » ; voir la note « Théorie de la connaissance » (« Erkenntnistheorie », ci-après : 1921a), 46/48. La position de Benjamin vis-à-vis de l'épistémologie kantienne sera explicitée dans la deuxième partie de la présente étude.

55 NM, 594/493 [N 10, 3] et 490/405 [K 1, 2]. Pour Benjamin effectivement, « ce rappel dialectique de conjonctures passées, qui est aussi une compénétration (*diese dialektische Durchdringung und Vergegenwärtigung vergangener Zusammenhänge*), est une mise à l'épreuve de la vérité de l'action présente » (*ibid.*, 495/409 [K 2, 3] ; trad. légèrement modifiée) ; cf. 1929c, 1026s/853 <O°, 5>.

56 *Ibid.*, 491/405 [K 1, 2].

57 Voir *ibid.*, 578/480 [N 3, 4] ; cf. 1937, 469/176 et 1925, 222/39.

58 *Ibid.*, 572/475 [N 1, 11].

De tels objets sont, par exemple, les passages comme faits concrets sociaux et culturels tout comme l'œuvre d'un Baudelaire. Ils deviennent actuels puisqu'ils mettent le moment présent dans une position critique – chez Benjamin, ce sont les premières décennies mouvementées du xx^e siècle – et, parallèlement, donnent au « sujet » (*Erkennende*) une clé nécessaire pour mieux déchiffrer ce présent⁵⁹. L'« objet » (*Gegenstand*) de l'histoire⁶⁰ ne désigne donc pas, dans le cadre épistémologique de Benjamin, un fait ou une œuvre choisis dans le fleuve des événements historiques, organisés ensuite comme partie nette de l'argumentation. Benjamin considère au contraire, l'histoire nécessairement comme objet d'une construction : un événement ou une œuvre d'art ne sont des faits à appréhender – et à justifier – qu'à partir du moment où ils deviennent, rétrospectivement, actuels, concrétisés par le moyen de la présentation dialectique⁶¹. Ainsi, un discours qui s'amorcerait dans les objets caduques ou les « guenilles » (*Lumpen*) du xix^e siècle parisien, ou bien dans les aspects précurseurs d'une « modernité » baudelairienne⁶², serait aussi le lieu de leur « obtenir justice » (*zu ihrem Rechte kommen lassen*)⁶³. Telle philosophie de la matière, « concrète » au point d'être contestée du côté du « marxisme orthodoxe », devait donner à Benjamin, « à la longue », non seulement la possibilité de se reprendre dans la discussion marxiste, mais tout aussi

59 *Ibid.*, 588/488 [N 7a, 5] et 578/480 [N 3, 2].

60 *Ibid.*, 594/493 [N 10, 3].

61 « L'histoire antérieure et l'histoire ultérieure d'un fait historique apparaissent en lui grâce à sa présentation dialectique (*kraft seiner dialektischen Darstellung*). Bien plus, chaque fait historique présenté dialectiquement se polarise et devient un champ de forces où se vide la querelle entre son histoire antérieure et histoire ultérieure. Il devient ce champ de forces lorsque l'actualité pénètre en lui » (*ibid.*, 587/487 [N 7a, 1]).

62 Pour une étude ramassée sur les connexions entre Benjamin et Baudelaire, voir MAKROPOULOS 1989.

63 NM, 574/476 [N 1a, 8].

bien de se démarquer de la recherche académique établie⁶⁴.

Benjamin appelle « images dialectiques » (*dialektische Bilder*) ces « constellations » construites d'un certain passé et d'un certain moment présent ; et l'« image » est aussi le terme central du dossier épistémologique « N » des *Passages* (« Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès »)⁶⁵. On peut se demander, pourtant, si l'« image » traduit un phénomène de l'histoire objective, ou bien une expérience subjective du « sujet » connaissant (*Erkennende*)⁶⁶. A ce propos, Benjamin ne s'exprime pas clairement⁶⁷. Cependant, il est permis

64 Lettre à Th. W. Adorno du 31 mai 1935, in A/B, 119/Corr. 2, 165 (« à la longue » en français dans l'original allemand). Quelques années auparavant, Benjamin s'était donné la tâche de montrer « jusqu'à quel point on peut être "concret" à l'intérieur de structures qui relèvent de la philosophie de l'histoire » (lettre à G. Scholem du 23 avril 1928, in GB III, 368/Corr. 1, 427).

65 NM, 577/479 [N 2a, 3] et 578/479 [N, 3, 1]. Cf. : « L'objet même construit dans la présentation matérialiste de l'histoire est donc l'image dialectique » (*ibid.*, 595/494 [N 10a, 3]). Sur la place du terme de l'« image » au sein des dossiers des *Passages*, voir GS V, 1145ss (N. d. E.).

66 NM, 578/480 [N 3, 2].

67 Benjamin n'a pas donné de sens univoque au terme d'« image », ce qui rend son explication difficile (voir TIEDEMANN 1983, 40 n. 17). J'adopte de toute façon la vue de Tiedemann qui prend l'« image » pour phénomène objectif de l'histoire : « Le fait que l'Autrefois, quel qu'il soit, ne devienne connaissable qu'à telle ou telle époque déterminée », désignerait « une constellation historique objective » (TIEDEMANN, « Introduction », in GS V/P, 33/26s). Tandis que selon l'explication tout aussi convaincante de K. Garber, il s'agit d'une certaine conjoncture historique dans le présent ; au lieu de considérer la confrontation de deux époques comme manifestation de la causalité temporelle, Benjamin la verrait comme synchrone : « Das in der dialektischen Konstellation aufblitzende Geschichtsbild ist ein nach Massgabe nicht der Gegenwart, sondern einer spezifizierten Position in der Gegenwart. [...] Gerade nicht die immer gültigen Bewegungsgesetze der geschichtlichen Evolution und der mit ihr vermittelten kulturellen Hervorbringungen interessieren Benjamin, sondern innerhalb ihrer und durch sie geprägt die aktuellen Momente. [...] So als Energieen konstruiert, organisiert sich Geschichte nach anderen Ordnungen als kausalen » (GARBER 1987, 36s).

d'assumer que Benjamin a voulu donner, à une confrontation dialectique de deux époques, une forme aussi immédiate et concentrée que possible, au lieu de se servir d'interprétation abstraite et indirecte. L'« image » est son pendant pour le jargon académique traditionnel : « Le petite image rapide, par opposition à la quiétude scientifique. La formation de cette image rapide coïncide avec la reconnaissance du “Maintenant” dans les choses. [...] En vérité : le Maintenant est l'image la plus intime de l'Autrefois (*das innerste Bild des Gewesnen*)»⁶⁸. Parallèlement, la « vision de type matérialiste » que, dans les années trente, Benjamin se dit d'avoir épousée⁶⁹, reflète de près cette approche non-conformiste de l'épistémologie : conçoit pour réfuter tout élément seulement idéaliste d'une théorie de la connaissance, y compris ceux appuyés par l'« histoire culturelle »⁷⁰, cette vue insiste sur une attitude appropriée qu'exige la recherche du lieu du moment présent dans un objet ou, comme Benjamin le formule, le lieu de la « vérité » : « Non que je “professe” la “vision du monde” matérialiste ; mais parce que je m'applique à aiguiser ma pensée sur les objets où toujours la vérité surgit avec la plus grande densité. Et aujourd'hui ce ne sont pas les “idées éternelles”, ni non plus les “valeurs intemporelles” »⁷¹.

Pour Benjamin effectivement, la conception d'une théorie de

68 1929c, 1034s/86o <O°, 81>.

69 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18/Corr. 2, 42.

70 Ce ne sont pas uniquement les achèvements économiques ou esthétiques d'une culture qui, en tant que tels, intéressent Benjamin, mais tout aussi bien la façon dont telle époque en conçoit le processus de transmission et de répartition. Sur la critique benjaminienne de l'« histoire culturelle » (*Kulturgeschichte*) du XIX^e siècle et de son épistémologie centrée sur des « “valeurs” » (« *Werte* ») immuables, adoptées par les lettres du siècle suivant, voir 1931b, 285s/277s et NM 584/485 [N 5a, 7].

71 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43. En effet, déjà au début des années vingt, Benjamin écrit : « La vérité est dans le “Maintenant de la connaissabilité” » (1921a, 46/48 ; trad. légèrement modifiée).

la connaissance ne paraît être basée ni sur une approche « immuable » des valeurs établies, ni sur le seul « point de vue » (*Gesichtspunkt*) d'un individu isolé, sur une « opinion » (*Meinung*) d'idéologie marxiste ou autre ; bien plutôt, la tâche de la théorie vraiment fructueuse serait d'ouvrir une perspective sur une *vérité* à laquelle le sujet « en personne » prend part⁷². On pourrait même dire que le rapport entre l'objet de recherche et le sujet connaissant, *passé* par la vérité ; dans les *Passages*, Benjamin écrit que vérité n'est pas seulement une fonction temporelle du connaître – « comme l'affirme le marxisme » –, mais liée surtout « à un noyau temporel (*Zeitkern*) qui se trouve à la fois dans ce qui est connu (*Erkannte*) et ce qui connaît (*Erkennende*) »⁷³. Grâce au *Zeitkern*, plus souvent appelé l'« indice » (*Standindex*) du développement historique⁷⁴, le « sujet » (*Erkennende*) se fera une idée de la dialectique dans le cadre de ce développement et en tirera les repères pour un comportement

72 Dans son essai « Karl Kraus » (« Karl Kraus », ci-après : 1931a), Benjamin écrit : « Car l'opinion (*Meinung*) est la fausse subjectivité qui se laisse dissocier de la personne et intégrer dans la circulation des marchandises » (343/240). Cf. la lettre à G. Scholem du 29 mai 1926, in GB III, 162/Corr. 1, 390s. De plus, dans sa note intitulée « Sur <le thème> science particulière et philosophie » (« Zu<m Thema> Einzelwissenschaft und Philosophie », ci-après : 1923b), il est acquis pour Benjamin qu'il faudrait « démasquer dans l'« intemporalité » (« *Zeitlosigkeit* ») un indice du concept bourgeois de vérité » (50/53).

73 NM, 578/480 [N 3, 2]. Cf. à propos de cette note la remarque d'I. Wohlfarth : « Benjamin is operating here on two fronts, against both Platonism and (Marxist) historicism » (WOHLFARTH 1996c, 194 n. 7). Notons qu'aussi dans l'*Origine*, « le monde des idées » (*das Reich der Ideen*) relève d'une « vérité » dont le déploiement nécessiterait l'exécution conceptuelle du chercheur (1925, 213/30).

74 Voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43 (trad. modifiée). Le terme de *Zeitkern* est un hapax benjaminien et peut être rapporté aux concepts de *Standindex* ou d'*Index* historiques. Sur le concept d'*Index* historique, voir la troisième partie de la présente étude.

approprié⁷⁵. Ainsi, moyennant le germe de l'actualité véridique au sein du moment donné, Benjamin vise de légitimer, contre des validités relevant des approches idéalistes ou progressistes, la connaissance d'un moment précis – dans les *Passages*, c'est le XIX^e siècle – en l'appuyant sur « l'examen » de « l'état véritable de notre existence actuelle » (*Einsicht [...] in den wahren Stand unseres gegenwärtigen Daseins*)⁷⁶. Et inversement : ce tournant épistémologique devrait mener le « sujet » de la connaissance (*Erkennede*) à se connaître lui-même, « dans le sens d'une philosophie de l'histoire », et non pas, comme le souligne aussitôt Benjamin, sous un angle « psychologique », c'est-à-dire par des constructions seulement mentales et anhistoriques⁷⁷.

Il paraît plus clair maintenant pourquoi Benjamin peut se réclamer d'une approche « matérialiste » de l'histoire et de l'art, tout en prétendant d'avoir une « orientation foncière » (*Grundrichtung*) métaphysique : c'est qu'il tente d'« aiguiller », de par le moment présent, sa pensée vers la vérité, thème

75 Pour Benjamin, « chaque étape dans le processus de la dialectique (comme chaque étape dans le processus de l'histoire elle-même), quelque conditionnée qu'elle puisse être par les précédentes, accomplit un tournant fondamentalement nouveau qui exige un traitement fondamentalement nouveau. La méthode dialectique se caractérise donc par le fait qu'en conduisant à de nouveaux objets elle développe de nouvelles méthodes » (NM, 593/492 [N 10, 1]).

76 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43 ; souligné par moi (trad. modifiée).

77 *Ibid.* Le terme de « psychologie » renvoie ici aux « délimitations les plus profondes du royaume des idées telles qu'en produit aujourd'hui l'école (*Schule*) de Heidegger » (*ibid.*). Notons qu'ultérieurement la conception heideggerienne de l'histoire se querelle avec le rôle irremplaçable du sujet qu'incorpore pour Benjamin toute connaissance « authentique » de l'histoire (voir NM, 599s/497s [N 13a, 1]). La relation de l'épistémologie de l'histoire chez Benjamin à la pensée de Heidegger sera explicitée dans la troisième partie ci-dessous.

classique de la philosophie première⁷⁸. D'autre part, comme Benjamin le fait tourner dans l'*Origine*, « la couche la plus profonde de l'interprétation métaphysique se trouve au niveau même du pragmatique »⁷⁹. Aussi le « sujet » s'inspirant du matérialisme historique n'aura-t-il pas à se contenter du « dogme » officiel et isolé ; bien plutôt, « l'attitude (*Haltung*) matérialiste » lui « paraît plus féconde que l'idéaliste du point de vue de la science et de l'homme »⁸⁰. Cette attitude d'où écoule une conception de l'humain et une façon d'agir – c'est-à-dire une « politique » pédagogique avec ses méthodes appropriées dans la recherche – cette attitude nous mène enfin à la partie centrale de notre question initiale : celle portant sur la réalisation de l'homme et les moyens adéquats.

3. Trois textes de jeunesse dans le miroir des Passages

Au milieu des années vingt, même s'il considère avec scrupules un poste dans une université, il est acquis pour Benjamin que d'opter, avant tout, pour un « lieu » (*Ort*) où une communication pédagogiquement efficace générerait une action féconde :

78 Voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18s/43. Pour une excellente étude sur l'histoire et la terminologie de la métaphysique, voir NARBONNE & LANGLOIS (éd.) 1999.

79 1925, 296/124.

80 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 44 ; souligné par W. Benjamin.

A coup sûr il apparaît de grand prix, c'est l'évidence, d'affronter et de pouvoir gagner des plus jeunes par la voie du discours vivant : mais le lieu où cela se produit et le nombre réduit des hommes qu'il touche, n'est pas indifférent ; et si certain qu'il soit qu'en dehors des universités, il n'en existe pas encore aujourd'hui qui assure la fécondité de l'action, il est certain aussi, me semble-t-il, que l'université elle-même trouble de plus en plus la limpidité des sources de son enseignement⁸¹.

Par la citation ci-dessus, il est permis de sommer la direction que Benjamin épousera dès ses années à l'université : à savoir la recherche d'une vie lucide, ordonnée et théoriquement productive, d'une vie donc que Benjamin avait résumée, à l'époque de sa formation universitaire, en l'« idée » de la vie scientifique⁸². De fait, l'orientation pragmatique de Benjamin comprend – où plutôt reprend – cette vue pédagogique du travail du chercheur : au lieu de s'inscrire dans « l'activité scientifique » (*Wissenschaftsbetrieb*) idéaliste et anhistorique⁸³, Benjamin évoque la possibilité de « rénover la recherche par l'enseignement » (*Lehrbetrieb*)⁸⁴.

Or il est évident que vers la fin des années vingt, après l'échec de sa thèse, Benjamin tâchera de maintenir la valeur pragmatique du mot scientifique « par la voie du discours vivant » (*mit der lebendigen Rede*)⁸⁵, et cela en dehors de toute institution académique. Il s'efforce, en effet, de mettre en

81 Lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

82 Voir la lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 160ss/Corr. 1, 79ss. Cette question sera explicitée de plus près dans la première partie de la présente étude.

83 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18/Corr. 2, 43.

84 1931b, 288/281.

85 Lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

œuvre une « pratique » théorique puissante et rigoureuse où le discours *écrit* – mais non moins vivant – sert de lieu, ou d’abri, pour une « vérité » que l’université aurait ignorée⁸⁶. Parallèlement se balisera une meilleure connaissance des causes d’un moment historique déterminé qui, pour sa part, irriguera la « fécondité » de l’action littéraire et politique⁸⁷. De ce fait, afin d’élucider la pratique du discours écrit chez Benjamin et la « diététique rigoureuse » que celle-ci nécessite⁸⁸, il convient de sonder de plus près les points de mise stratégiques et la bâtisse à laquelle Benjamin se réfère. En ce point de l’analyse, un approfondissement du terme de *stratégie* peut donc être de rigueur. D’emblée, dans leur recherche classique sur la formation du procédé stratégique aux entreprises, notamment du point de vue managérial, Henry Mintzberg et al. ont distingué sept types de stratégies – les sept « P » – dont il convient de retenir, pour notre objectif, le premier et le dernier : stratégie en tant que plan et stratégie comme perspective⁸⁹. Selon Mintzberg et al., stratégie est considérée comme un *plan* à supposer qu’elle désigne un cours d’action intentionnel et raisonné, un *précepte* pour donner sens à une situation donnée⁹⁰. C’est donc, peut-on dire, une façon consciente de diriger l’agir dans des circonstances où les repères peuvent être succincts, du fait, par exemple, de l’instabilité économique ou organisationnelle. Pour élargir leur définition du terme de stratégie, Mintzberg

86 Voir « l’avant-propos » mordant que Benjamin écrivait, au printemps 1926, pour sa thèse non reçue par le jury de l’Université de Francfort, in GS I, 901s.

87 Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. I, 365 ; cf. la lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28.

88 Voir 1931b, 289/281.

89 MINTZBERG et al. 2003, 3ss.

90 Stratégie en tant que plan est définie comme « some sort of consciously intended course of action, a guideline (or set of guidelines) to deal with a situation » (*ibid.*, 4 ; souligné par MINTZBERG et al.).

et al. y incluent non seulement les moyens pour se positionner dans un environnement économique, mais ils rapprochent le terme aussi à une vision du monde, à une *Weltanschauung* partagée par les membres d'une organisation ; intégralement ces approches traduisent un modèle consistant, normatif de l'action – ce qu'ils appellent stratégie comme *perspective*⁹¹.

Or Walter Benjamin, quoi qu'un homme hors organisations, eut, de même, à se projeter les standards intériorisés de la pensée et les modèles consistants du conduit. Il est frappant de voir se détacher, en effet, au sein de l'inspiration matérialiste de la réflexion tardive, à la fois une reprise des idées que Benjamin élaborait, entre 1915 et 1923 notamment, au sujet de la critique de la connaissance, de l'expérience, et du temps, et un chantier de termes conçu expressément comme outil épistémologique pour mieux élucider le rapport du XIX^e siècle et l'époque suivante. Important ici est de mettre en valeur ce processus de devenir : non seulement celui, « factuel », entre le XX^e siècle et l'époque précédente, mais surtout le mouvement interne de la pensée de Benjamin et les idées-forces capables d'influencer l'évolution d'un individu. Il paraît effectivement que le nombre des penseurs auxquels Benjamin a vraiment attaché de l'importance, fut réduit. S'il en est bien ainsi – et les écrits autobiographiques pourront éclaircir ce fait⁹² –, il est non sans intérêt de voir comment Benjamin tâchera de

91 *Ibid.*, 6ss (le terme de *Weltanschauung* est donné en allemand dans le texte, p. 8). Ainsi, stratégie comme perspective désigne « content consisting not just of a chosen position, but of an ingrained way of perceiving the world (*ibid.*, 7).

92 Comme Benjamin le précise dans son « Curriculum vitae III » (<Lebenslauf III>, ci-après : 1928a), il aurait mené, lors de ses années à l'université, une lecture intense de Platon et de Kant, accompagnée de celle de la phénoménologie et des néokantiens de Marbourg. Côté littérature, ce seraient surtout les premiers romantiques allemands, Goethe, Baudelaire, Kafka et Proust qui l'auraient marqué (voir 1928a, 218s/30s).

réfléchir, dès la fin des années vingt, *avec* et à travers de *et depuis* ses lectures de jeunesse, et de leur donner forme dans sa pensée ultérieure, sans se faire, pour autant, un « disciple » convaincu⁹³. Ces lectures qui lui serviront de matière à réflexion plutôt que d'autorité définitive, sont, probablement, le guide le plus fiable de son œuvre philo-pédagogique et politique, vu l'état de ses derniers écrits qui, selon un bon mot de Pierre Bouretz, sont « suffisamment épars pour être accueillants à toutes les gloses mais trop peu fixés pour se prêter aux certitudes »⁹⁴. Pourtant, je serais réticente à adopter la vue de Bouretz pour qui le statut des *Passages* aurait demeuré « relativement incertain aux yeux de Benjamin lui-même⁹⁵ » ; je dirais plutôt que c'est justement l'allégeance aux premières intuitions épistémologiques et métaphysiques qui structure la « finalité interne » (*Zweckbestimmung*) du travail du dernier Benjamin, nécessitant, comme Benjamin le dit lui-même, une confrontation des « données anciennes » et « assurées », « avec les nouvelles acquises au fils des ans »⁹⁶.

Cette situation « entre-temps », d'à peu près 1925 jusqu'à la reprise, en 1934, du travail sur les *Passages*, résumera donc chez Benjamin un moment d'intense approfondissement épistémologique où les « images » – et non pas les systèmes

93 Cf. la caractérisation de Th. W. Adorno à propos du parcours intellectuel de Benjamin : « Alle geistigen Tendenzen seiner Jugendjahre hat er reflektierend in sich aufgenommen, an ihnen sich gebildet, keiner ist er zuzurechnen gewesen » (ADORNO 1970, 98).

94 BOURETZ 2003, 285.

95 *Ibid.*, 1035 n. 196. Effectivement, Benjamin écrit à propos des *Passages* : « Je crois que, si personnelle qu'en soit sa conception à l'origine, elle a pour objet les intérêts historiques décisifs de notre génération » (lettre à G. Scholem du 9 août 1935, in GB V, 173/Corr. 2, 183).

96 Lettre à Th. W. Adorno du 31 mai 1935, in A/B, 121/Corr. 2, 166.

– serviront de base pour une théorie renouvelée⁹⁷. Or ce ne sont pas seulement pour des fins terminologiques que les « images » s’actualisent dans l’œuvre benjaminienne ; en fait, « images » peuvent être appelés aussi certains textes de jeunesse qui, tels des « éléments » d’un échafaudage théorique à venir⁹⁸, élucident le travail ultérieur de l’auteur. J’aimerais m’arrêter tout particulièrement sur la présence dans trois écrits de jeunesse de Benjamin, de la pensée des trois philosophes occidentaux majeurs : celle de Platon, d’Immanuel Kant et de Martin Heidegger, et sur la répercussion de cette pensée dans les écrits futurs benjaminien. Ces textes de jeunesse sont respectivement : « La vie des étudiants » (« Das Leben der Studenten », ci-après : 1915⁹⁹), « Sur le programme de la philosophie qui vient » (« Über das Programm der kommenden Philosophie », ci-après : 1918a¹⁰⁰) et « *Trauerspiel* et tragédie » (« Trauerspiel und Tragödie », ci-après :

97 Sur la reprise du travail sur les *Passages* et les difficultés méthodologiques et économiques qui l’ont précédé, voir la lettre à G. Scholem du 17 octobre 1934, in WALTER BENJAMIN/GERSHOM SCHOLEM, *Briefwechsel* (ci-après : B/S), 178/Corr. 2, 130. La traduction française omet ce paragraphe. – Pour une excellente étude sur la formation des théorèmes non systématiques dans l’œuvre tardive de Benjamin, centrés sur des figures de pensée plutôt que sur l’ordre établi de l’argumentation et l’attachement à la problématique rebattue, voir WEIGEL 1997 ; cf. ID., 2004 et 2006.

98 Voir NM, 575/477 [N 2, 6].

99 Ce texte, dont la première publication est de 1915 dans la revue *Der Neue Merkur*, est conçu sur la base de deux conférences données en mai et juin 1914 (GS II, 915s [N. d. E.]).

100 Non paru de vivant de Benjamin, ce texte est publié pour la première fois dans un recueil d’hommages à Theodor W. Adorno (*Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hg. von Max Horkheimer, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1963). Le texte est écrit en novembre 1917, sauf l’« Appendice », qui est de mars 1918 (GS II, 936s [N. d. E.]).

1916b¹⁰¹). J'appelle ces textes *stratégiques* parce que leur composition, structure et thématique sont fortement directrices pour la pensée ultérieure de Benjamin ; aussi Benjamin y puise-t-il fréquemment pour préciser ses formulations à l'ordre du jour. De plus, tels des « interfaces » entre « sujet » et sa situation à un moment donné, ils présentent en germe le moyen de diagnostic historique de Benjamin, ce qui se voit tout particulièrement dans les réflexions épistémologiques pour les *Passages*. Enfin, ces textes au même titre que la correspondance du temps formateur de Benjamin, embrassent d'importantes idées et pratiques argumentatives pour s'orienter, se diriger et expérimenter sa pensée, dans la ligne du rapport entre théorie de la connaissance et connaissance de soi, au sein des conditions de vie changeantes.

D'emblée, un problème se pose cependant, du fait de la manière sporadique et incohérente de Benjamin de se référer à ses sources. Dans « La vie des étudiants » (1915) par exemple, le nom de Platon est évoqué en passant¹⁰², tandis que la forme du « dialogue d'amour » du *Banquet* est prise comme modèle de quelques autres écrits de jeunesse¹⁰³. De même, dans la partie intitulée « La mort tragique comme cadre » de l'*Origine*, Benjamin rappelle, via information de deuxième main, l'*Apologie de Socrate*¹⁰⁴ ; et, dans la « Préface épistémocritique » du même ouvrage, il en renvoie à la théorie platonicienne

101 Ce texte, écrit entre juin et novembre 1916, n'est pas imprimé de vivant de Benjamin, mais seulement dans GS II, 133s (voir GS II, 927s [N. d. E.]).

102 1915, 82/135. Notons aussi que la liste des ouvrages lus de Benjamin reste malheureusement incomplète (voir GS VII, 438ss). Or à plusieurs reprises, Benjamin en renvoie à d'autres ouvrages, non mentionnés dans la liste, tout comme il retravaille certaines conceptions platoniciennes pour ses propres fins théoriques.

103 Sur ces écrits juvéniles et platonisants, d'environ 1912-1913, voir GS VII, 560 (N. d. E.).

104 Voir 1925, 293s/120s.

des idées, sans toutefois donner des sources exactes¹⁰⁵. Cependant, pour le texte de jeunesse de Benjamin qui importe ici – « La vie des étudiants » –, ce n'est pas, semble-t-il, tant ces écrits haut de gamme de Platon qu'un dialogue un peu plus caduque qui lie, d'une manière fructueuse, le thème de connaissance chez Benjamin à celui de connaissance de soi. Ce texte est l'*Alcibiade*, déjà mentionné dans la présente étude¹⁰⁶, et dont la thématique est manifeste tout autour de « La vies des étudiants ». En effet, « La vies des étudiants » prend comme sa cible l'éducation des « chefs » au sein d'une communauté civile, ce qui est aussi le thème central de l'*Alcibiade* ; cette première « maïeutique » de Platon encore jeune peut donc éclaircir la pratique du discours pédagogique et politique de Benjamin, fortement marquée, aussi, à l'époque de la Première Guerre mondiale, des mouvements estudiantins allemands et d'une réflexion inspirée de la pensée religieuse juive. Cette pratique répercutera encore dans « Sokrates » (ci-après : 1916a¹⁰⁷) et dans les réflexions sur la relation entre l'esprit et le corps des « Schémas du problème psychophysique » (« Schemata zum psycho-physischen Problem », ci-après : 1923) tout comme dans le ton nostalgique de la « Chronique berlinoise » (« Berliner Chronik », ci-après : 1932) et dans les notes épistémologiques pour les *Passages*. Même dans son dernier écrit théorique, « Sur le concept d'histoire » (1940a), Benjamin se penche, en partie, sur les idées décisives de « La vies des étudiants ». En outre, afin d'ouvrir un peu plus la notion même de la « connaissance de soi » et de distinguer la spécificité benjaminienne de celle-ci, liée au questionnement sur l'histoire, la lecture de « La vies des étudiants » sera accompagnée de la monographie de Andreas Greiert sur les bases de la

105 *Ibid.*, 211s/28s.

106 Voir ci-dessus, p. 27.

107 Ce court écrit n'est pas traduit en français, de sorte que tous les passages reproduits dans cette étude sont traduits par moi.

pensée de l'histoire chez Benjamin¹⁰⁸ ainsi que des notes de Michel Foucault pour ses conférences données au Collège de France pendant la saison universitaire 1981-1982, justement sur le thème de connaissance de soi dans l'Antiquité grecque et romaine¹⁰⁹. C'est donc autour de la pratique du discours pédagogique et politique pour se faire les repères dans la vie et des conditions épistémologiques que celle-là nécessite que se construira la *première partie* de la présente étude.

Contrairement à celle de Platon, la présence de Kant dans les écrits de jeunesse de Benjamin est abondante et plus facile à retracer. L'essai « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1918a), centré sur le problème de la justification de la connaissance et la recherche du concept d'expérience digne du potentiel humain, puise largement de la *Kritik der reinen Vernunft*¹¹⁰ et des *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*¹¹¹ ; en outre, dans plusieurs esquisses et notes écrites à la même époque, Benjamin se mesure, et parfois s'oppose, à la conception kantienne de la connaissance, de l'histoire et de l'éthique. De tels textes sont, par exemple, « Sur la perception » (« Über die Wahrnehmung », ci-après : 1917b), « Sur la conclusion perdue de la note relative à la symbolique dans la connaissance » (« Zum verlorenen Abschluss der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis », ci-après : 1918b) et « Sur l'éthique kantienne » (« Zur kantischen Ethik », ci-après : 1918c). De même, l'influence de Kant est marquante dans les réflexions anthropologiques et morales des « *Affinités électives* de Goethe » (« Goethes Wahlverwandtschaften », ci-après : 1922)¹¹², tandis que dans les notes épistémologiques pour les *Passages*,

108 GREIERT 2011.

109 FOUCAULT 2001.

110 Voir 1918a, 158s/180s.

111 *Ibid.*

112 1922, 126s/276s.

la portée de Kant est cruciale et quasiment ubiquë¹¹³. De plus, dans « Richard Höningwald, Philosophie und Sprache » (ci-après : 1939a¹¹⁴), Benjamin rappelle ce qui pour lui reste essentiel de la pensée kantienne : malgré l'examen critique du rapport entre validité et justesse relevé, entre outre, dans l'écrit « Sur la méthode transcendantale » (« Über die transzendente Methode », ci-après : 1918d), la perspective de la paix ouverte dans l'œuvre tardive de Kant n'a rien perdu de son mordant, ni la place que Kant assigne, dans cette perspective même, au travail de pensée critique¹¹⁵. Pour élucider, dans « Sur le programme de la philosophie qui vient », la notion benjaminienne de la connaissance et le sens refondu du concept d'expérience, la présente étude va suivre de près, outre l'excellente Benjamin-monographie d'Uwe Steiner¹¹⁶, celui de Peter Fenves sur les conditions épistémologiques de la réflexion chez le jeune Benjamin¹¹⁷ tout comme l'ouvrage de Howard Caygill sur la mise en place de l'approche « spéculative » chez celui-ci¹¹⁸. La recherche que Benjamin engage sur les limites de la connaissance humaine et sur l'expérience à la hauteur de l'homme, est donc le sujet de la *deuxième partie* de la présente étude.

Le rapport entre connaissance et temps, relevé dans « La vies des étudiants » et « Sur le programme de la philosophie qui vient », trouve une explication d'une grande envergure dans les réflexions du jeune Benjamin sur la pensée de Heidegger. Une fois de plus, le poids de la présence d'un philosophe dans tel

113 Voir ci-dessus, p. 39.

114 Cet écrit n'étant pas traduit en français, tous les passages reproduits dans cette étude seront traduits par moi.

115 Voir 1939a, 565s.

116 STEINER 2004.

117 FENVES 2011.

118 CAYGILL 1998.

écrit de Benjamin n'est pas forcément en corrélation avec référence directe à tel texte de ce même philosophe. Ainsi, dans le texte intitulé « *Trauerspiel* et tragédie » (1916a), Benjamin s'élève intensément contre le concept de temps présenté dans « *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* », conférence inaugurale de Heidegger donnée à Fribourg en 1916¹¹⁹, sans pourtant mentionner une seule fois ni l'auteur ni le titre de la conférence en question¹²⁰. Cependant, la cible de la critique dans « *Trauerspiel* et tragédie » est manifeste et s'affinera encore dans la pensée ultérieure de Benjamin, tout particulièrement dans les notes épistémologiques pour les *Passages* où la référence à Heidegger sera plus détaillée¹²¹. Pour contester la conception idéaliste du temps de l'historicisme et de la *Lebensphilosophie* allemands, reprise et développée par Heidegger dans sa conférence de 1916, puis via les structures intemporelles de l'existence dans *Sein und Zeit*, Benjamin souhaite esquisser une conception alternative du temps et de la temporalité. Au lieu d'une temporalité abstraite et atemporelle représentée par l'ontologie fondamentale de Heidegger, Benjamin considère la plénitude d'un temps rempli et la tâche que cela incomberait à l'homme ; tout comme dans « La vie des étudiants », le sens communautaire du sujet et la temporalité vont, dans « *Trauerspiel* et tragédie » comme plus tard dans les *Passages*, ensemble¹²². En effet, il est acquis pour Benjamin que temps – y compris le temps de l'histoire – désigne principalement une forme ou une possibilité de se faire disponible aux autres en tant qu'être connaissant et communau-

119 Voir GB I, 346 (N. d. E.).

120 Notons pourtant que dans sa correspondance de la même époque, Benjamin évoque la conférence de Heidegger, de 1916, et en donne une vue bien précise (voir la lettre à G. Scholem du 11 novembre 1916, in GB I, 344/Corr. I, 120). Cette vue sera explicitée dans la troisième partie de la présente étude.

121 Voir, par exemple, NM, 577s/479s [N 3, 1] ; cf. 676/561 [S 1, 6].

122 1916b, 133s/255s ; cf. NM, 588s/488s [N 8, 1].

taire et non point une construction simplement conceptuelle, abstraite et individualiste¹²³. De plus, le rapport entre le temps du *Trauerspiel* et le temps tragique préoccupera Benjamin aussi dans l'*Origine*, où une partie entière est intitulée « *Trauerspiel* et tragédie »¹²⁴. Encore, l'essai « Sur le concept d'histoire » (1940a) miroite « *Trauerspiel* et tragédie » par sa thématique du temps historique : malgré les conditions de vie et de travail qui peuvent être inéluctables, il ne s'agit pas pour l'être humain de succomber à la tentation d'un « destin » irrévocable et à une conception seulement mécanique du temps¹²⁵. Afin d'approfondir la relation de la pensée de l'histoire chez Benjamin avec celle de Heidegger, la présente étude prendra en son appui la recherche de Stephan Knoche¹²⁶ et celle de Peter Fenves¹²⁷ sur Benjamin et Heidegger accompagnée de Heidegger-monographie de George Steiner¹²⁸. Enfin, la conception du temps de l'histoire chez Emmanuel Lévinas¹²⁹ sera mise en relèbe par rapport au thème de subjectivité de Benjamin. De la sorte qu'une conception du temps historique chez Benjamin, liée aux ressorts que celle-ci incombe au « sujet » de la connaissance, est le centre de la *troisième et dernière partie* de la présente étude.

En outre, il convient de noter que les trois écrits de jeunesse de Benjamin ici présentés – « La vie des étudiants », « Sur le programme de la philosophie qui vient » et « *Trauerspiel* et tragédie » –, possèdent un important dénominateur commun qui pour ainsi dire ancre la pensée du jeune étudiant à celle

123 Voir, par exemple, NM, 599s/497s [N 13a, 1].

124 1925, 238ss/57ss.

125 1940a, 693s/427s.

126 KNOCHE 2000.

127 FENVES 1996 et 2011.

128 STEINER 1989.

129 LÉVINAS 1990 et 2000.

du littérateur-chercheur-historien à venir. Ce dénominateur commun est le terme de *tradition* : loin d'être quelque chose que l'on pourrait prendre pour évidence, dans l'objectif de la « célébrer » rétrospectivement et gratuitement comme « bien » culturel¹³⁰, tradition chez Benjamin implique, bien plutôt, le processus de transmission, lié à une certaine approche pédagogique. En fait, les « sources » de l'enseignement (*Lehrquellen*) que Benjamin évoque dans les années vingt – et l'absence desquelles il regrette au milieu académique¹³¹ –, renvoient justement, semble-t-il, au caractère transmis du savoir et à la disposition d'esprit que celui-ci demande. Effectivement, déjà en 1917 Benjamin écrit : « Je suis convaincu d'une chose : la tradition (*Tradition*) est l'élément dans lequel de manière continue celui qui étudie se transforme en enseignant et cela dans tout ce qui ressortit à l'éducation. [...] Le savoir ne devient un savoir transmissible qu'en celui qui a compris que son savoir est un savoir transmis ; et lui-même acquiert dès lors une liberté folle »¹³². A la fois de disposition ouverte et modérément « ascétique »¹³³, le « sujet » étudiant-enseignant s'engagerait, par ses études mêmes, dans un travail de compréhension bien précise : de fait, dans ses notes épistémologiques pour les *Passages*, Benjamin en revient au terme de « compréhension » en le désignant comme « seconde vie de ce qui est compris » (*Nachleben des Verstandnen*)¹³⁴ ; on s'aperçoit

130 Voir NM, 592/491s [N 9a, 5] ; cf. 594/493 [N 10, 4].

131 Voir ci-dessus, p. 47.

132 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. 1, 135 ; souligné par W. Benjamin. La portée de ces phrases sera expliquée de plus près dans la première partie de la présente étude.

133 Sur une « règle de vie ascétique » des anciens « savants de race », voir 1931b, 289/281.

134 NM, 574/477 [N 2, 3] (trad. modifiée) ; cf. 1937, 468/176. Benjamin conteste ici le sens que Dilthey donne à ce mot de « compréhension ». Voir la troisième partie de la présente étude.

que dans les années trente comme à l'époque formatrice, Benjamin se tâche de donner vie au savoir compris, et cela d'une façon qui engage toute la capacité cognitive, voire éthique, du « sujet » de la connaissance (*Erkennende*)¹³⁵. Cependant, il est lieu de souligner que le « montage » de la subjectivité, intrinsèquement lié à la théorie de la connaissance, ne revient pas chez Benjamin à l'approche autobiographique¹³⁶. Bien plutôt, le terme de « sujet » de la connaissance, traduit sa recherche d'un genre de vie qui contribuerait le mieux au juste emploi des facultés cognitives chez un homme du début du xx^e siècle écoulé. Ainsi, en revenant à notre question initiale – *Comment l'homme d'un temps se réalise-t-il d'une façon productive et efficace par le biais de sa capacité de connaître ?* –, une première tentative de réponse peut être donnée : *L'homme se réalise en communiquant, de par sa propre personne et avec une franchise intellectuelle éprouvée, une partie du savoir transmis, fécond, à son siècle*. De cette façon il lie un mode de réflexion judicieux à l'action socialement pertinente.

L'hypothèse que la présente étude propose de vérifier est que, sous l'angle du rapport entre théorie de la connaissance et connaissance de soi, la connaissance vraie chez Benjamin équivaut à la vie authentique.

¹³⁵ NM, 578/480 [N 3, 2] ; cf. la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 44. À l'égard de la notion de « sujet » chez Benjamin, il s'agit bien de l'éthique, au sens étymologique du terme : outre « coutume, habitude, usage, mœurs », εθος signifie littéralement « ce qui est propre à soi » (MARTIN 1988, 54). Chez Benjamin, il est question de ce qui est propre à l'homme en tant qu'être connaissant et historique.

¹³⁶ Voir la réflexion de Benjamin sur le marge de manœuvre entre « sujet » et « je » in 1932, 488s/280s.

4. Itinéraire : délimitations méthodologiques

Sur la base de ce qui vient d'être présenté, les années 1925-1934, écoulant de l'achèvement de la composition de l'*Origine* jusqu'à la reprise du travail sur les *Passages*, apporteront chez Benjamin une « transition »¹³⁷ vers un langage plus varié et à l'ordre du jour, sans pourtant obscurcir sa recherche patiente sur une refonte des intuitions décisives du temps formateur. De fait, les standards intériorisés de la pensée et les modèles consistants du conduit sont, chez Benjamin, intrinsèquement liés à une tension fructueuse entre la parole *ad hoc* d'une dialectique qui se veut « matérialiste », et les formulations liées à un « trésor » langagier et métaphysique dont cette parole-là même puiserait. Dans une lettre de 1936, Benjamin est explicite sur ce point :

La dialectique matérialiste me semble s'écarter des théories d'école entre autres choses parce qu'elle exige, cas après cas, de nouvelles formulations conceptuelles ; mais en plus, parce que celles-là même qu'elle exige sont plus profondément enracinées dans le trésor langagier (*Sprachschatz*) que les néologismes du langage spécialisé. Par là, elle confère à la pensée certaine force de frappe et d'en avoir conscience assure à cette pensée un calme et une suprématie qu'il n'est pas facile à ébranler. La dialectique matérialiste, dirai-je, pourrait très bien à la longue tirer bénéfice d'un procédé qui, lui, peut venir de la tactique¹³⁸.

137 NM, I4I/II4 [C 3, 4].

138 Lettre à M. Horkheimer du 24 décembre 1936, in GB V, 451/Corr. 2, 218s ; trad. légèrement modifiée. Les tournants métaphysiques et « théologiques » de l'épistémologie benjaminienne seront éclaircis, par rapport aux « néologismes » heideggeriens, dans la troisième partie de la présente étude.

Cette ténacité « stratégique » et langagière de Benjamin paraît embrasser, outre l' « attitude » (*Haltung*) scientifique à l'égard de la récupération de passé présente dans ses écrits depuis la Première Guerre mondiale¹³⁹, aussi une tentative d'agir par le moyen de sa plume et une vision métaphysique du monde, liées aux questionnements épistémologiques sur la subjectivité ; c'est une combinaison de ces trois facteurs qui guide, semble-t-il, l'orientation pragmatique de Benjamin après la fin de sa carrière universitaire, tout au long de son chemin varié de penseur-écrivain. Le projet philo-pédagogique qu'il poursuit, dans les années trente, est d'organiser les rapports vitaux entre ses multiples lectures et études et de relever, au sein d'une diagnostique de l'état actuel des choses, l'importance pédagogique que ceux-là apporteront à la conscience historique¹⁴⁰. Cela non pourtant en qualité de maître d'école ; en vérité, après l'échec de sa thèse, Benjamin exprimera sa forte réticence vis-à-vis des « écoles », académiques ou idéologiques¹⁴¹. De ce fait, il est sans doute plus pertinent de suivre sa pensée en la rattachant constamment à sa propre recherche, tout en puisant des « sources » de l'enseignement et de la créativité que furent pour lui les réexamens critiques de ses lectures

139 Voir la lettre à E. Schoen du 7 avril 1919, in GB II, 23/Corr. 1, 191s.

140 Benjamin évoque d'ailleurs lui-même ce côté « pédagogique » dans ses notes épistémologiques pour les *Passages* (voir NM, 571/474 [N 1, 8]).

141 Dans une lettre de 1935, Benjamin écrit que le projet pour les *Passages* « n'autorise de concession d'aucun côté et si j'en sais quelque chose, c'est qu'aucune école (*Schule*) ne se hâtera de le revendiquer pour sien » (lettre à G. Scholem du 20 mai 1935, in GB V, 83/Corr. 2, 156). Voir pourtant le court écrit intitulé « Eine kommunistische Pädagogik » (ci-après : 1929g) où Benjamin évoque un certain intérêt pour les principes « prolétaires » de la pédagogie. Ce texte n'est pas traduit en français.

de jeunesse¹⁴². En vue de ces mêmes « sources », la présente étude tente d'approfondir, dans le cadre de la pédagogie de l'art, l'idée de la *pédagogie* chez Benjamin tout en laissant à l'art une place moins importante : comme il deviendra clair au cours de la présente étude, l'enseignement et la pédagogie sont des notions majeures qui portent chez Benjamin la « stratégité » de son œuvre et donnent tout le sens aux concepts particuliers, y compris l'histoire, la politique *et* l'art.

Il reste à étudier comment Benjamin transmet le savoir acquis dans la ligne de Platon, de Kant et de Heidegger, et de quelle manière il l'insère dans sa pensée de l'épistémologie du « soi » et de l'histoire. Éclaircir cette problématique sera le contenu des chapitres de la présente étude. Cependant, une précision méthodologique s'impose, dû à la multitude d'approches qui se croisent dans l'écriture benjaminienne. Comment donc s'y prendre dans les textes d'un Platon, d'un Kant, d'un Heidegger, en n'étant ni helléniste ni philosophe, mais, bien plutôt, chercheur dont la formation et les connaissances acquises relèvent davantage des lettres modernes et de l'histoire des idées ? Pour m'y trouver dans l'univers de ces penseurs inépuisables, il me semble de rigueur de suivre Michel Foucault qui, en tant que philosophe non spécialiste des classiques, essaye, quant à lui, de gagner une familiarité avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine et d'en dégager apport pour sa propre démarche théorique, « à condition d'y mettre assez de soin, de patience, de modestie et d'attention »¹⁴³. Or ces conditions pratiques d'un travail philosophique, servent

¹⁴² Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. I, 365. En fait, ce que R. Rochlitz dit à propos de la pensée de l'histoire de Benjamin, vaut aussi pour la réflexion épistémologique de celui-ci ; en d'autres termes, la portée de l'épistémologie chez Benjamin résiderait « principalement dans son effort pour formuler sa propre démarche critique » (ROCHLITZ 1992, 275).

¹⁴³ FOUCAULT 1988, 13 n. 1.

également de critères pour *lecture*, le constitutif par excellence de toute histoire littéraire et de toute théorie de la pédagogie de l'art dont relève le domaine de la présente étude. C'est pourquoi il me paraît judicieux de m'appuyer, dans le courant de la présente étude, sur les pratiques de lire de l'approche herméneutique. Jean Greisch a donné une spécification ramassée de l'« art d'interpréter » comme se traduit couramment le terme d'herméneutique ; selon Greisch, dans le contexte des sciences de l'homme, l'herméneutique peut être définie comme une « réflexion philosophique sur les opérations de compréhension impliquées dans l'interprétation des textes, des œuvres et des actions »¹⁴⁴. Pour Benjamin également, l'espace même de l'interprétation se trouve dans le *texte*, le « lieu » (*Ort*) du discours philosophique et littéraire¹⁴⁵ ; de fait, déjà dans les années vingt, Benjamin précise que l'« attitude » (*Haltung*) du commentateur est conforme à sa nature et que, pour bien arrimer sa réflexion dans des problèmes « politiques » à l'ordre du jour, celle-là ne saurait être séparée des textes appropriés¹⁴⁶. Effectivement, comme l'a bien vu Pierre Bouretz, Benjamin fait du commentaire « sa propre règle herméneutique »¹⁴⁷, la règle privilégiée d'interprétation.

De plus, par le commentaire, Benjamin renoue avec une tradition de l'herméneutique philosophique où le détail, pour être saisi, nécessite la prise en compte de la totalité de

144 GREISCH 2001, 9 ; cf. MARTIN 1988, 63.

145 Voir ci-dessus, p. 47.

146 Voir la lettre à G. Scholem du 22 décembre 1924, in GB II, 511/Corr. I, 336s ; souligné par W. Benjamin (trad. modifiée). Pour Benjamin effectivement, le commentaire d'un texte et la politique vont ensemble ; s'il n'en était pas ainsi, il ne ferait que se fabriquer « une "politique" de [son] cru » (*ibid.*, 511/337).

147 BOURETZ 2003, 237.

l'œuvre¹⁴⁸. En fait, dans ses notes pour les *Passages*, Benjamin appelle son procédé méthodologique l'« interprétation dans les détails » (*Ausdeutung in den Einzelheiten*)¹⁴⁹ ; le commentaire d'un texte lui comporte le commentaire de toute une tradition, à partir de celle impliquée par la réflexion philosophique autour de Platon, Kant et Heidegger. Enfin, le procédé du commentaire s'étend chez Benjamin au choix du milieu langagier : il est vrai qu'à partir de la fin des années vingt, Benjamin a écrit son œuvre principale – notamment les notes pour les *Passages* – dans le contexte français ; aussi une majorité de ses sources relèvent-elles de la langue française¹⁵⁰. De plus, c'est dans les *Passages* que Benjamin reformule ses anciennes idées épistémologiques sur le « réveil » des contemporains (« La vie des étudiants »), l'approfondissement de la connaissance sur l'histoire (« Sur le programme de la philosophie qui vient ») et le temps (« *Trauerspiel* et tragédie »). Par conséquent, il s'est avéré sensé de rédiger la présente étude

148 La vue de Benjamin implique le « cercle herméneutique » tel que l'ont compris les précurseurs de Schleiermacher, par exemple un Friedrich Ast (voir GREISCH 1984, 214). Il ne s'agit donc pas ici de « cercle herméneutique » dans le sens des premiers romantiques allemands, *i.e.*, leur conception métaphysique : « Le cercle herméneutique du tout et de la partie » en tant qu'« une des multiples modalités de la vie même de l'esprit qui réclame et expérimente partout sa propre infinité » (*ibid.*). Une herméneutique philosophique ou textuelle, dans la ligne des premiers romantiques allemands, peut néanmoins aider à mettre au point la spécificité de la notion de « messianique » chez Benjamin. Pour une tentative de lire la pensée de l'histoire de Benjamin dans le cadre de la tradition herméneutique allemande, voir les études de Th. Schwarz Wentzer (SCHWARZ WENTZER 1998) et de H. Kaulen (KAULEN 1987).

149 NM, 574/477 [N 2, 1].

150 Voir la liste des sources des *Passages* in GS V, 1277ss. Effectivement, l'intérêt pour la France et la langue française date chez Benjamin de ses années formatrices. Voir, par exemple, une lettre de 1919 où Benjamin évoque avec enthousiasme sa lecture récente de la « Nouvelle Revue Française » et « une certaine fibre du "présent", ce que l'allemand ne me donne plus guère » (lettre à E. Schoen du 24 juillet 1919, in GB II, 34/Corr. 1, 197).

en langue française, pour deux raisons principalement : d'une part, pour mieux s'arrimer dans le contexte intellectuel et langagier que Benjamin a essayé de faire le sien et dont relève, aujourd'hui, une importante quantité de recherche sur Benjamin, les « benjaminiana » françaises. Et d'autre part, pour partager avec Benjamin un certain goût pour un pays, son histoire, sa pensée et sa langue.

Le présente tentative peut donc être considérée comme une étude d'« histoire » de la pensée épistémologique de Benjamin, centrée sur le rapport entre vie et connaissance tel qu'il peut en particulier être retracé au travers une « constellation » de trois écrits de jeunesse et de leurs rebondissements, voire développements, dans des contextes ultérieurs, tout particulièrement dans les *Passages*. Pour aboutir à une interprétation raisonnable de ce questionnement à nombreuses facettes, il faut faire attention spéciale aux matériaux choisis. De ce fait, afin de clarifier la portée des trois écrits de jeunesse pour la thématique de la connaissance et la connaissance de soi, il paraît sensé de relever, aussi, une vingtaine de textes de Benjamin écrits à l'époque formatrice, entre 1916 et 1923 environ ; souvent très brefs et du genre de notes de travail, centrés sur la critique de la connaissance, la philosophie de l'histoire, la théorie esthétique, et l'éthique, ils élucident et précisent la thématique des trois écrits de jeunesse ici choisis, tout en présentant fréquemment un autre point de vue, une reformulation, voire un variant de travail¹⁵¹. De même, pour serrer chez Benjamin le rapport entre les premières ébauches sur la critique de la connaissance et leur développement tardif, il est lieu de choisir aussi une quantité de notes épistémologiques pour les *Passages*, dispersées notamment dans les dossiers « N »

151 Voir la liste des textes dans la bibliographie ci-dessous, p. 345ss.

(« Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès »), « K » (« Ville de rêve et maison de rêve, rêves d'avenir, nihilisme anthropologique, Jung »), « S » (« Peinture, modern style, nouveauté ») et « C » (« Le Paris antiquisant, catacombes, démolitions ») des « Notes et matériaux »¹⁵², tout comme dans les deux exposés achevés (1935 et 1939a) et dans l'écrit « Sur le concept d'histoire » (1940a). En outre, le reste des textes cités au cours de la présente étude, seront mis en relève dans la mesure où ils peuvent élucider tel point précis : la moitié en sont écrits avant 1927, la date où Benjamin entreprendra ses premières ébauches pour les *Passages*¹⁵³. Enfin, pour lier l'ensemble de textes choisis aux spécifications théoriques nécessaires, il est crucial de suivre de près la correspondance de Benjamin avec ses amis, collègues écrivains et collaborateurs de l'Institut de recherches sociales de Francfort, plus tard exilé aux États-Unis ; comme le souligne Rainer Rochlitz, la logique ténue de l'œuvre benjaminienne se fait voir, en fin de compte, uniquement par les lettres¹⁵⁴.

Autant dire que pour donner voix à telle raison sous-jacente dans la pensée de l'épistémologie de Benjamin, il faut d'emblée prêter l'oreille à une certaine polyphonie persistante,

152 Pour une liste des dossiers (*Konvolute*) des « Notes et matériaux », voir GS V 81s/P, 63s et GS V, 1260ss (N. d. E.).

153 Les titres de ces textes sont donnés dans la bibliographie ci-dessous, p. 345^{ss}.

154 « Cette correspondance est d'un grand intérêt pour au moins deux raisons. D'une part, compte tenu de l'isolement de l'auteur et de son statut d'écrivain et d'intellectuel vivant de sa plume, ses lettres furent aussi sa tribune (parfois la seule) et le terrain d'expérimentation de ses idées. La plupart des questions théoriques qu'il a abordées y sont longuement exposées et discutées. D'autre part, c'est grâce à ces lettres seulement qu'il est possible de se faire une idée de la cohérence philosophique de cette œuvre si dispersée et d'apparence parfois si contradictoire. Benjamin y réfléchit fréquemment sur l'unité de son travail » (ROCHLITZ 2000, 13s.).

indispensable sans doute pour appréhender ce foisonnement d'idées et de textes qui, au niveau de la structure même, marquera la réflexion ultime de l'auteur. Ce sera ainsi que se construira, « à partir de très petits éléments confectionnés avec précision et netteté »¹⁵⁵, une pratique du discours écrit qui va porter le travail du dernier Benjamin et imposer, à quiconque tâchera d'en rendre compte, des exercices patients d'une lecture traversière. Ainsi, au lieu de s'arrêter au caractère dispersé des *Passages* inachevés ou à ce qu'ils auraient pu devenir¹⁵⁶, mieux vaut peut-être les prendre tels qu'ils sont, en leur « vérité » toute nue et fragmentée, et non point en fabriquer – pour reprendre l'expression de Benjamin lui-même – de « monument biblio-physique d' "Hommage" »¹⁵⁷. Comme nous avons vu plus haut¹⁵⁸, la conception benjaminienne de la vérité ne peut être séparée du « sujet » et de son siècle ; ce seront donc le discours, le texte qui auront pour tâche d'ouvrir une perspective sur une « vérité » – le lieu du moment présent dans l'objet – une vérité, donc, à laquelle les sujets, le « stratège » comme ses lecteurs futurs, prendront part. En fait, pour aboutir à une lecture suffisamment « honnête » d'une mise en pratique du discours benjaminien pour se connaître et se réaliser, et pour bien saisir les conditions épistémologiques que celle-ci nécessite, la tentative ne saurait être exemptée de demande précise à quiconque entreprend de faire cette lecture-là : c'est de bien tenir compte du « γῶθι σεαυτον, l'oracle delphien *d'aujourd'hui* »¹⁵⁹. Le moment présent est donc ce qui s'impose

¹⁵⁵ NM, 575/477 [N 2, 6].

¹⁵⁶ « Au regard des pièces multiformes dont nous disposons, ils est en effet extrêmement difficile, voire impossible, d'imaginer ce qu'aurait été l'allure du livre et même son contenu intellectuel définitif » (BOURETZ 2003, 1038 n. 211).

¹⁵⁷ « Aus unbekanntem Schriften » (ci-après : 1928b), 105. Ce texte n'est pas traduit en français

¹⁵⁸ Voir ci-dessus, p. 43.

¹⁵⁹ NM, 283/232 [I 1a, 4] ; souligné par moi.

comme défi et qui donne tout le sens aux propos antiques, arrachés à leur contexte originel afin d'éclaircir, d'un point de vue nouveau, l'heure actuelle.

I. LE DEVENIR DU POLITIQUE : « LA VIE DES ÉTUDIANTS » (1915)

1.1 Les fondements d'un certain fondement

L'expérience de la jeunesse pour une génération a beaucoup de points communs avec l'expérience du rêve¹⁶⁰.

La tentative philo-pédagogique que Walter Benjamin prend au cœur, vers la fin des années vingt, se base sur la recherche des conditions épistémologiques d'un « discours »¹⁶¹ effectif et critique sur un nombre de questions d'actualité : la raison d'être des institutions et de l'État, la politisation de l'art, la sociologie de la grande ville, les conditions de vie de l'homme incrusté dans son temps. Après l'échec de sa thèse, Benjamin tâchera en effet à « soumettre à l'expérimentation d'un éclairage nouveau certaines connaissances décisives à l'endroit de la conscience historique »¹⁶². À partir des années trente, le cadre théorique du travail se précisera : l'influence des avant-gardismes

160 NM, 490/405 [K I, 1].

161 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 295 et la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

162 Lettre à H. von Hofmannsthal du 5 mai 1928, in GB III, 373/Corr. 1, 429 ; trad. modifiée.

français – surtout celle du surréalisme¹⁶³ – cédera la place à la critique culturelle inspirée du marxisme et du matérialisme dialectique et historique¹⁶⁴. Cependant, pour Benjamin, les « substances politiquement vitales »¹⁶⁵ ne surgiront pas, en premier lieu, au sein des idéologies, mais dans les faits culturels et sociaux concrets¹⁶⁶. Ce sera sur le devenir de ceux-ci que Benjamin jettera ses assises épistémologiques : « réveiller » la conscience historique chez les contemporains, tout en légitimant la connaissance d'un moment précis – dans les *Passages*, c'est le XIX^e siècle – en l'appuyant sur l'investigation de « l'état véritable de notre existence actuelle »¹⁶⁷, lui nécessitera

163 Voir, à part l'essai sur « Le surréalisme » (1929a), les premières notes pour les *Passages* : 1927, 1929c, 1929d et 1929e. L'intérêt de Benjamin pour les activités de la gauche radicale française est accéléré par la politisation de sa pensée. Sur la position de l'intellectuel allemand du début du XX^e siècle à l'opposé du climat idéologique de son pays, voir WITTE 1985, 77ss.

164 En 1934, Benjamin se met à travailler sur un nouveau plan pour les *Passages* ; ce plan sera la base du premier *Exposé* (1935). Voir GS V, 1206 (N. d. E.) et la lettre à G. Scholem du 20 mai 1935, in GB V, 82ss/Corr. 2, 155ss. Quelques ans auparavant, Benjamin s'était donné la tâche de lire « certains aspects de Hegel » ainsi que « certaines parties du “Kapital” », et cela notamment du point de vue d'une « théorie de la connaissance de l'histoire » (lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28). Cf., à ce propos, la remarque judicieuse de S. Mosès : « Benjamins “marxistische” Wende manifestiert sich u. a. darin, dass er in neuer Weise dem abstrakten, spekulativen und verantwortungslosen Charakter einer rein ästhetischen Sicht der Geschichte misstraut » (Mosès 1993, 387).

165 NM, 572/475 [N 1, 11].

166 Voir la liste des dossiers des *Passages* (GS V, 63s/P, 81s), dont les titres mêmes reflètent la « concrétude » voulue de Benjamin : « Passages, “magasins de nouveautés”, “calicots” » (le dossier « A »), « Mode » (le dossier « B »), « Le Paris antiquisant, catacombes, “démolitions”, déclin de Paris » (le dossier « C »). Effectivement, en 1928, Benjamin s'est donné la tâche de montrer « jusqu'à quel point on peut être “concret” à l'intérieur de structures qui relèvent de la philosophie de l'histoire » (lettre à G. Scholem du 23 avril 1928, in GB III, 368/Corr. 1, 427).

167 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43.

une épistémologie non tant individualiste, « psychologique », de l'homme et sa situation à un moment donné, qu'une approche sociétale et communautaire, arrêtée par des demandes positives de ce moment-là¹⁶⁸. Tournée résolument « vers l'extérieur » (*nach aussen*)¹⁶⁹, cette approche se veut donc, comme Benjamin écrit en 1931, « un élément dans l'ensemble de la culture à l'instant considéré » et ne peut être pensée séparément du cours politique et intellectuel du moment donné¹⁷⁰. De sorte qu'une « théorie de la connaissance de l'histoire »¹⁷¹, intrinsèquement liée chez Benjamin aux questions du sensé et de l'authenticité, le guidera dans sa réflexion sur les *Passages* et lui inspirera une « pratique » de l'écriture synthétique et performante, envisageant sa propre « finalité interne »¹⁷², aspirant ni plus ni moins qu'à un « signal de véritable existence historique »¹⁷³ dont il s'agit de déchiffrer les indices précurseurs.

168 Dans les *Passages*, Benjamin se dit d'être « moins sur la trace de l'âme que sur celle des choses » (*der Seele weniger als den Dingen auf der Spur*), exprimant son intérêt de se concentrer sur des objets concrets et tangibles plutôt que sur la psychanalyse de Freud (NM, 281/230 [I 1, 3]). Dans une autre note, il écrit : « Chaque époque a ce côté tourné vers des rêves, qui est son côté enfantin. Il apparaît très nettement, pour ce qui est du siècle précédent, dans les passages. Mais alors que l'éducation (*Erziehung*) des générations antérieures leur a permis d'interpréter ces rêves en s'appuyant sur la tradition (*Tradition*), sur l'instruction religieuse, l'éducation actuelle vise uniquement à distraire les enfants. [...] Ce que les pages qui suivent vont offrir, c'est un essai de technique du réveil » (*ibid.*, 490/405 [K 1, 1] ; trad. légèrement modifiée). Sur la notion de la tradition chez le jeune Benjamin, voir le chapitre 1.2 ci-dessous. – Notons que seront omis dans la présente étude les textes centrés expressément sur la notion d'enfance et la façon de voir le monde et d'apprendre d'un enfant. Voir, par exemple, « Chronique berlinoise » (« Berliner Chronik », ci-après : 1932b).

169 *Ibid.*, 570/473 [N 1, 3].

170 1931b, 284/274 et 290/283.

171 Lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28.

172 Lettre à Th. W. Adorno du 31 mai 1935, in A/B, 121/Corr. 2, 166.

173 NM, 493/408 [K 1a, 6].

Or la recherche d'un « discours » qui donnerait à voir une étincelle de la « vraie vie », une véritable « image (*Bild*) du cours historique du temps »¹⁷⁴ chez le dernier Benjamin, est-ce radicalement différente de celle que le jeune étudiant se proposa en évoquant, en 1915, l'époque où il « comptait œuvrer à la rénovation de l'Université »¹⁷⁵ et rechercher « une culture vraiment académique ou sophistiquée du dialogue » (*des Gesprächs*)¹⁷⁶ ? De fait, l'esprit réformateur, visant un germe de l'actualité véridique au delà des limites des institutions établies, est le propre de Benjamin depuis ses premiers écrits théoriques. Les bases en seront jetées à l'internat de Haubinda en Thuringe (1905-1906) où Benjamin sera considérablement influencé par l'idée de la pédagogie « hegelienne » de Gustav Wyneken, son professeur et le futur fondateur de l'École libre de Wickersdorf¹⁷⁷. Benjamin tentera, avec ses amis, de faire répandre cette idée, en étroite connexion avec des problèmes

174 *Ibid.*, 677/561 [S 1A, 3].

175 1915, 77/129.

176 *Ibid.*, 81/134.

177 Voir GS II, 824ss et 884ss (N. d. E.). L'activité de Benjamin au sein de la réforme scolaire et de la *Jugendbewegung* allemande est beaucoup étudiée et ne sera pas scrutée en détail dans la présente étude. Pour une étude perspicace sur l'histoire intellectuelle en Allemagne à l'époque wilhelmienne, en lien avec Benjamin, voir les ouvrages d'A. Deuber-Mankowsky (DEUBER-MANKOWSKY 2000), de M. Pulliero (PULLIERO 2005), de H. Eiland & M. W. Jennings (EILAND & JENNINGS 2014), et les contributions d'I. Wohlfarth (WOHLFARTH 1996c), d'A. Hillach (HILLACH 1999), de Th. Regehly (REGEHLY 2006), et de P. Bouretz (BOURETZ 2013).

« actuels » : l'éducation, la famille, la jeunesse, l'État¹⁷⁸... La tentative s'approfondira encore au sein du « Club des débats » (*Spechsaal*) berlinois et de l'organisation des « Étudiants libres » (*Die freie Studentenschaft*), dont Benjamin sera élu, au printemps 1914, « président » ; pendant l'année d'avant la Première Guerre mondiale, ces deux groupements deviendront le point de repère du jeune étudiant¹⁷⁹. L'aile intellectuelle du mouvement d'étudiants allemand, en « lutte » intense et abstraite contre les parents et le système universitaire wilhelminien, les « Étudiants libres » et les groupements voisins auront été, pour le regard rétrospectif de Benjamin, plus apte à « changer l'attitude (*Haltung*) des hommes » qu'à « s'attaquer à leurs conditions de vie »¹⁸⁰. Effectivement, après la déclaration de Guerre, et désespéré par le double suicide des ses camarades berlinois, Benjamin quittera sa fonction du président des « Étudiants libres », se détachera de la revue organe

178 En 1912, Benjamin évoque son expérience scolaire et l'importance de la notion de l'éducation comme « fondement » (*Grundlage*) de sa vue théorique : « Ich hatte inzwischen die Staatschule gründlich kennen gelernt, der Gegensatz ergriff mich heftig. Ich gründete in dieser Schule einen Freundeskreis, der Wynekens Ideen aufnahm und verbreiterte soweit das ging. Das diese Ideen [...] als Grundlagen der Grundlage (nämlich der Erziehung) nicht nur das reformsüchtige "Interesse" vielmehr die Lebensrichtung geistig bestimmten, werden Sie verstehen » (lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 70). – Cette lettre n'est pas traduite en français.

179 Voir GS II, 865ss (N. d. E.).

180 1932b, 479/266. Dans ces notes inachevées de la « Chronique berlinoise », Benjamin jette un coup d'œil nostalgique et « matérialiste » sur les groupements estudiantins qu'il fréquentait et sur la marge de manœuvre limitée que ceux-là heurtaient ; pour Benjamin, « il nous est permis de dire que nous sentions les limites de l'intelligentsia bourgeoise, même s'il nous a fallu attendre très longtemps la maturité nécessaire pour reconnaître que personne ne peut améliorer l'école ni la famille sans détruire l'État qui a besoin qu'elles soient mauvaises » (*Ibid.*). – Ces notes sont écrites principalement à Ibiza, où Benjamin séjournait, l'été 1932, pour des raisons économiques (voir GS VI, 797ss [N. d. E.]). Sur « Chronique berlinoise », voir aussi REULECKE 2008.

« Der Anfang » qui avait fait paraître, 1913-1914, une gamme de ses textes juvéniles, et écrira une lettre d'adieu à Wyneken, trop enthousiaste, à ses yeux, de la Guerre¹⁸¹. Pourtant, il paraît que ce sont justement les thèmes d'actualité « urgents » – l'éducation, le statut de la jeunesse, l'État – et les modes d'action concrets qui y sont liés – tels les « discours » énoncés, programmatiques – qui deviendront la base wynekenienne à laquelle Benjamin ancrera sa propre pensée. Cette base lui désignera, aussi, les prémices d'une orientation politique, pour laquelle la problématique de l'éducation servira, comme Benjamin l'écrit en 1912, de « fondement » (*Grundlage*), et plus que cela : d'« orientation pour la vie » (*Lebensrichtung*)¹⁸². Si donc la réforme de l'école est « au centre des écrits de jeunesse benjaminien »¹⁸³, c'est toutefois, comme l'a bien vu Andreas Greiert, le détachement du mouvement de la jeunesse qui a permis à Benjamin l'approfondissement théorique de sa pensée et une critique de la science académique établie qui transcende les limites étroites des institutions existantes tout en heurtant les problèmes fondamentaux

181 GS II, 880ss (N. d. E.). Sur les textes juvéniles de Benjamin, publiés dans « Der Anfang », voir *Ibid.*, 854s (N. d. E.). Sur la séparation d'avec Wyneken, voir la note perspicace de l'éditeur : « Dass Benjamin schliesslich auch von Gustav Wyneken sich lossagte, dürfte mehr der Treue zu den eigenen Erfahrungen verdankt werden als der Kriegsbegeisterung Wynekens, die kaum anderes denn zufälliger Anlass für die Besiegelung der Trennung war » (*Ibid.*, 884).

182 Lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 70 ; trad. par moi.

183 PULLIERO 2005, 271. Cependant, dans une lettre de 1913, Benjamin écrit qu'« au bout du compte nous ne voulons justement pas de réforme mais toute autre chose [...] » (lettre à F. Sachs du 4 juin 1913, in GB I, 101/Corr. 1, 50 ; souligné par W. Benjamin). Sur cette « autre chose », liée aux questions de l'éducation et de la tradition, voir ci-dessous, le chapitre 1.2.

de la pensée moderne¹⁸⁴. Cependant, la situation historique difficile et la distance que Benjamin prendra vis-à-vis de son engagement « réformateur »¹⁸⁵, ne marqueront pas, comme le prétend Greiert, la totale « dé-légitimation » de sa tentative théorique¹⁸⁶ ; bien plutôt, il s'agit précisément du projet de l'épistémologie de l'histoire en germe, ce qui implique aussi chez Benjamin la « ré-légitimation » de sa pensée programmatique et l'examen d'une conception de la vie éprouvée, « pratique », « consacrée à une totale reconstruction »¹⁸⁷. Aussi dans son dernier écrit théorique, Benjamin semble-t-il de refléter, de par son engagement de longue date, ses premières intuitions épistémologiques : effectivement, pour Benjamin de l'an 1940, « rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour

184 « Erst die Emanzipation von der Jugendbewegung erlaubt Benjamin eine theoretische Erweiterung seines Ansatzes, durch die seine Kritik an der bürgerlich akademischen Wissenschaft die engen Grenzen des bestehenden institutionalisierten Betriebs überwindet und zu grundlegenden Problem- und Fragestellungen des modernen Denken verstösst » (GREIERT 2011, 38). Pour une étude éclairante sur la critique des institutions, en lien avec Benjamin, voir NOWOTNY & RAUNIG 2008.

185 Dans une lettre de 1917, Benjamin regard rétrospectivement son engagement : « J'espère avoir recueilli comme des semences en moi les deux années d'avant la guerre et depuis ce temps jusqu'à maintenant tout est venu les purifier dans mon esprit. Quand nous nous reverrons, nous parlerons du mouvement de jeunesse dont toute forme visible a sombré si radicalement, avec une violence si bouleversante » (lettre à E. Schoen du 30 juillet 1917, in GB I, 373s/Corr. 1, 130 ; trad. légèrement modifiée).

186 « Die selbstkritische Wahrnehmung, die Benjamin über den Verlauf seiner Engagements in der Jugendbewegung erlangt, lässt sich folgendermassen auf den Punkt bringen : Geschichte ist selbst dem Versuch einer Bemächtigung der Geschichte dazwischengekommen ; Geschichte tatsächlich zu verändern, ist nicht gelungen. Dass der Traditionszusammenhang entgegen der Wahrheit der Jugend bestehengeblieben ist, muss die Spitz auf Knopf stellende Konzeption insgesamt delegitimieren » (GREIERT 2011, 45 ; souligné par A. Greiert).

187 Voir 1915, 80/132. Le projet d'épistémologie se poursuivra et s'approfondira dans la réflexion de Benjamin sur la pensée de Kant. Voir la deuxième partie de la présente étude.

l'histoire »¹⁸⁸. En d'autres termes, au lieu de se laisser objectiver par l'histoire, mieux vaut prendre en son appui, pour autant que cela soit possible, « une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention »¹⁸⁹. Chez Benjamin, les fondements de cette tentative épistémologique exigeante seront jetés dans les premiers écrits théoriques, tout particulièrement dans « La vie des étudiants »¹⁹⁰. Il convient par conséquent de considérer plus attentivement cet écrit afin de donner sens à son inscription dans l'économie de la pensée de l'histoire et de la pédagogie de Benjamin.

Écrit probablement entre le mai 1914 et le septembre 1915, « La vie des étudiants » jette, déjà, un regard rétrospective sur l'engagement de l'auteur pour le mouvement d'étudiants allemand¹⁹¹. De fait, l'activité de Benjamin au sein des « Étudiants libres » et des groupuscules voisins « radicaux » lui avait laissé un sentiment de profonde désillusion¹⁹². Pour se clarifier la pensée, Benjamin avait tâché de mettre par écrit, l'été 1914, son « idée sur l'éducation dans son essence »¹⁹³. Effectivement, cette « idée » se sera manifestée dans le texte à venir dont le titre même est un programme en soi : dans « La vie des

188 1940a, 694/429.

189 *Ibid.* ; souligné par W. Benjamin.

190 1915.

191 Ce texte, dont la première publication, de 1915, est dans la revue *Der Neue Merkur* (n° 2, vol. 1, septembre 1915, 727-737), et la deuxième de 1916, dans la revue *Das Ziel* (141-155) fondée peu de temps auparavant, est conçu sur la base de deux conférences que Benjamin a données, en mai et juin 1914, lors des réunions des « Étudiants libres ». Les deux publications se diffèrent légèrement au niveau de la langue, sans pour autant que les différences aient d'importance majeure pour la présente étude. Sur le texte, sa datation et ses versions, voir GS II, 915ss et GS VII, 480 (N. d. E.).

192 « N'étions-nous pas tous sûrs d'une évidence », Benjamin écrit-il à un ami berlinois, que « le radicalisme a tant tourné à la pose qu'inévitablement nous devons en trouver une forme qui soit plus dure, plus pure, plus invisible » (lettre à E. Schoen du 25 octobre 1914, in GB I, 257/Corr. I, 110).

193 Lettre à H. Belmore (Blumenthal) du 6/7 juillet 1914, *Ibid.*, 241/106.

étudiants », il s'agit de la *vie des étudiants* et non pas de la *vie estudiantine*. Dans son écrit, Benjamin cherche, dirait-on, une vie digne d'un comportement qui dépasserait les attentes de carrière toutes tracées : le diplôme, le métier, la famille, la sécurité financière, la renommée académique¹⁹⁴... Le point de départ de l'écrit peut donc être formulé ainsi : Le corps d'étudiants allemand, « l'enfant gâté de tous les parties et de toutes les ligues, que tout le monde flatte et loue », mais qui ignore tout des affaires publiques – comment deviendrait-il « défenseur de la meilleure vie » (*Verteidiger des besten Lebens*)¹⁹⁵ ? Pour s'arrimer dans ce questionnement, Benjamin aura l'appui sur une ossature écrite qui se répétera, avec de légères modifications, dans chaque phase de son évolution intellectuelle¹⁹⁶. Un passage introductif, construit par le moyen de l'argumentation philosophique, présente une tâche à entreprendre ou une vision de travail, accompagné d'un aperçu du matériau supportant le questionnement, des méthodes nécessaires et du résultat voulu. Un passage final récapitule la problématique du début et se dirige, par un exemple d'action concret, vers le futur. Au milieu se situe l'analyse critique de problèmes et de faits, l'examen détaillé de possibles contre-arguments et les amendements pratiques. On peut dire déjà, en anticipant sur le développement à venir de l'analyse, qu'il sera question dans cet écrit de 1915 d'une épreuve de grande

194 « La domination secrète de l'idée de métier n'est pas la plus profonde de ces falsifications dont l'effèt est terrible parce que toutes atteignent le centre de la vie créatrice. En échange de vains succédanés, une banale conception de la vie brade l'esprit. Elle réussit à dissimuler sous un voile toujours plus épais le caractère périlleux de la vie de l'esprit et à moquer comme fantasque ce qui subsiste de force visionnaire » (1915, 83/136).

195 *Ibid.*, 81/133.

196 Notons que dans la présente étude, cette structure écrite ne sera pas explicitée systématiquement, mais à fur et à mesure des thèmes explorés. On reviendra à la structure de l'écrit benjaminien dans la deuxième et la troisième partie ci-dessous.

envergure : à savoir si les étudiants allemands sont capables de passer de l'état inerte des « enfants gâtés », à l'état actif des « sujets » de la connaissance, et cela pour transmettre quelque chose des principes de l'« État » véritable, instruit et efficace. De fait, le questionnement de Benjamin ressemble beaucoup à celui de Socrate dans l'*Alcibiade* de Platon ; il est vrai que dans ce dialogue de Platon encore jeune, le foyer est l'instruction et la connaissance de soi des futurs chefs de l'État¹⁹⁷. Par conséquent, bien que l'activité de Benjamin au sein du mouvement de jeunesse allemand soit largement étudiée, on s'aperçoit que les thèmes sous-jacents « platoniciens » (ou « socratiques ») de « La vie des étudiants » sont restés à peu près intacts¹⁹⁸ et méritent d'être explicités, notamment du point de vue de l'épistémologie de l'histoire et de la pédagogie de Benjamin.

D'emblée, un problème se pose cependant, car Benjamin ne mentionne pas l'*Alcibiade* dans ses écrits. En vérité, nous avons peu de connaissance de ce qu'il a lu lors de ses années formatrices, sa liste des ouvrages lus étant malheureusement incomplète¹⁹⁹ ; aussi les citations directes des œuvres de

197 Voir PLATON 2002a. Il est sans doute raisonné d'adopter le point de vue, soutenu par une majorité des chercheurs, selon lequel ce dialogue – connu couramment sous le titre « *Alcibiade I* » – est authentique ou conçu d'au moins de vivant de Platon. Voir la discussion in COURCELLE 1974, 145s et, plus récemment, YOUNG 1994. – Dans la présente étude, le renvoi à l'*Alcibiade I* se fait sous l'abréviation *Alcibiade*.

198 Pour autant que je sache, personne ne s'est pas encore penché sur les questionnements proches de l'*Alcibiade* de « La vie des étudiants ».

199 Voir GS VII, 438ss.

l'Antiquité sont, dans ses écrits, rares²⁰⁰. Pourtant, on sait que depuis sa jeunesse, Benjamin s'intéresse vivement à la « méthode » socratique, sous sa forme platonicienne la plus pure : le dialogue philosophique²⁰¹. C'est pourquoi, plutôt que de chercher d'éventuelles traces, nécessairement aléatoires, d'une lecture benjaminienne de tel texte de Platon, mieux vaut peut-être déceler la présence dans l'œuvre de quelque chose que l'on pourrait qualifier d'« attitude platonicienne » (ou « socratique »), c'est-à-dire « maïeutique » et pédagogique. En fait, la qualité ingénieuse de la pédagogie platonicienne accompagne Benjamin même dans ses derniers écrits théoriques ; dans les *Passages* par exemple, on y retrouve la figure de Socrate s'adressant aux passants²⁰², c'est-à-dire en les fai-

200 Dans une lettre de 1913, Benjamin rappelle en passant le *Banquet* de Platon (voir la lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, in GB I, 175/Corr. I, 86). G. Scholem, pour sa part, signale d'avoir lu ce dialogue avec Benjamin, en 1916, sans pourtant donner de détails de la lecture commune (SCHOLEM 1989, 52). De même, dans la partie intitulée « La mort tragique comme cadre » de l'*Origine*, Benjamin rappelle, via information de deuxième main, l'*Apologie* de Socrate (voir 1925, 293s/120s) ; et, dans la « Préface épistémocritique » du même ouvrage, il en renvoie à la théorie des idées platoniciennes, sans donner des sources exactes (*ibid.*, 211s/28s). Pour un aperçu sur le thème de l'Antiquité chez Benjamin, notamment du point de vue de l'influence sur celui-ci de Nietzsche, de Ludwig Klages, de Johann Jacob Bachhofen et de Hölderlin, voir STEINER 2001.

201 Voir, par exemple, « Gespräch über die Liebe » (ci-après : 1913), que l'éditeur nomme « le plus immédiatement platonisant » (*am unmittelbarsten platonisierend*) au sein des dialogues « philosophiques » du jeune Benjamin (GS VII, 560 [N. d. E.]).

202 Voir NM, 421/348 [J 58a, 5]. Dans cette note, Benjamin paraît indiquer que l'aptitude des interlocuteurs modernes à une conversation sérieuse, pourrait être détériorée, vu leur incapacité croissante d'échanger d'expériences. Une problématique centrée sur la notion d'« expérience » chez Benjamin sera explicitée dans la deuxième partie de la présente étude. – La note [J 58a, 5] fait partie d'une série dont Benjamin entreprit l'écriture vers la fin des années vingt et la poursuivit jusqu'au mai 1940. Sur la datation approximative des notes, voir GS V, 1261s (N. d. E.). Sur le concept d'« étonnement » philosophique, cher à Platon et mère de toute « connaissance » digne de ce nom, voir 1940a, 697/433.

sant arrêter de ses questions pour qu'ils se purifient le chef des idées reçues et de l'ignorance léthargique ; c'est là le propre du « maïeuticien » (*Maieutiker*) qui avait fasciné, déjà, le jeune étudiant²⁰³. En ce point de l'analyse, il est sans doute avisé de récapituler le contenu essentiel de l'*Alcibiade*. Effectivement, l'*Alcibiade* est le dialogue platonicien « de genre maïeutique » (μαϊευτικός) par excellence, relevant par le moyen de la méthode interrogative d'une « anthropologie » pédagogique, comme l'indique le sous-titre ajouté par les commentateurs de l'Antiquité : « Sur la nature de l'homme » (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου)²⁰⁴. Le premier objectif de quiconque souhaite devenir « chef », ou tout simplement « se retrouver » dans sa vie où qu'il en soit, est donc de connaître sa nature propre, en d'autres termes de se connaître. Socrate évoque le fameux précepte²⁰⁵ au moment de convaincre Alcibiade, futur politicien et chef de guerre, de la nécessité qu'aura celui-ci de se préparer en vue des souverains étrangers²⁰⁶. Après l'avoir encouragé de réfléchir sur la double ignorance, « qui consiste

203 Voir le court écrit intitulé « Sokrates » (1916a), 129. « Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne [...]. Die sokratische Frage bedrängt die Antwort von aussen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht geniushaft » (*ibid.*, 131). Cf. le passage sur le faon dans l'*Apologie* de Socrate : Socrate s'adresse à son entourage en se disant « un homme attaché à vous par la volonté des dieux pour vous stimuler comme un faon stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité » (PLATON 2002b, 30e [p. 158]).

204 Notons que l'*Alcibiade* porte deux sous-titres ajoutés par les commentateurs : « Sur la nature de l'homme » (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου) et « genre maïeutique » (μαϊευτικός) (voir PLATON 2002a, 60).

205 Sur l'histoire du « connais-toi toi-même », voir l'Introduction ci-dessus, p. 22 n. 3.

206 PLATON 2002a, 124b (p. 92).

à croire que l'on sait ce que l'on ne sait pas »²⁰⁷, Socrate lui propose une vue alternative : plutôt que de compter sur ses qualités naturelles ou sur ses privilèges sociaux, comme Alcibiade justement l'a fait²⁰⁸, mieux vaut « prendre soin de soi-même » (εαυτου επιμελεισθαι), savoir ce que l'on est en vérité²⁰⁹. Pour Platon, ce « fond de l'être »²¹⁰ de l'homme, cette « partie maîtresse en nous » dont il faut prendre connaissance, « c'est bien l'âme » (ψυχη)²¹¹. Unité supra-personnelle désignant ce qui est divin en soi ou dans le regard d'un autre, seul sujet de l'action, « l'âme » sert par conséquent de principal moteur raisonnable dont il convient de prendre connaissance afin de pouvoir gouverner sagement les hommes et les choses communes, en vue d'une « politique »²¹². « Ainsi, conclut Socrate, c'est de notre âme qu'il nous est recommandé de prendre connaissance par le précepte de se connaître soi-même »²¹³.

Or il paraît que pour Benjamin de « La vie des étudiants », la conception de la connaissance et de l'homme est un peu moins supra-personnelle et un rien de plus terre-à-terre que celle de la vision de Platon. De fait, si l'objectif de « La vie des étudiants » est de savoir si les étudiants allemands sont capables de passer de l'état inerte des « enfants gâtés », à l'état actif des « sujets » de la connaissance²¹⁴, le problème auxiliaire de l'écrit, lui, laisse se formuler ainsi : Quel est le genre de vie auquel on devrait aspirer en tant que membre de la communauté allemande des étudiants du début du xx^e siècle ?

207 *Ibid.*, 117d (p. 83)

208 *Ibid.*, 123e (p. 92).

209 *Ibid.*, 127e (p. 99), 128e (p. 101).

210 *Ibid.*, 132c (p. 108).

211 *Ibid.*, 130d (p. 105).

212 *Ibid.*, 133b-c (p. 109s) et 130e (p. 105). Effectivement, pour Socrate de Platon, « l'homme » n'est ni le corps ni l'ensemble du corps et l'âme, mais l'âme, et l'âme seule (voir *ibid.*, 130c (p. 104).

213 *Ibid.*, 130e (p. 105).

214 Voir ci-dessus, p. 78.

Pour expliciter ce problème, il convient d'entreprendre l'analyse par le deuxième chapitre de « La vie des étudiants »²¹⁵. D'emblée, Benjamin confronte la vie des étudiants allemands avec « la question de son unité consciente » (*die Frage nach seiner bewussten Einheit*)²¹⁶. Il y manque aux étudiants l'« unité intérieure » (*innere Einheit*), qui les ferait agir résolument en tant que communauté, Benjamin prétend²¹⁷. Selon Benjamin, « la caractéristique de cette vie est le refus volontaire de se soumettre à un principe, de se pénétrer de l'idée »²¹⁸. Or ce désaccord ne ferait que refléterait un problème beaucoup plus grave et difficile à extirper : à savoir l'état malheureux des sciences académiques et de l'Université, culminé au rapport tordu de cette dernière avec l'État lui-même. Pour Benjamin effectivement, les sciences du début du xxe siècle ont perdu « l'idée de savoir » comme leur « origine unitaire », au point que cette origine leur ait devenue « un mystère, sinon une fiction »²¹⁹. L'Université wilhelmienne, avec son rôle permettant de distribuer « des titres, des habilitations, des chances de vie et des métier »²²⁰, n'en serait que l'exemple-type triste de ces origines éloignées :

C'est ce que récusera nécessairement quiconque considère l'État actuel comme un donné et pense que tout est inclus dans la ligne de son développement ; à moins d'oser exiger de l'État protection et soutien de la science. Car c'est qui est signe de perversion, ce n'est point qu'il y ait accord entre l'Université et l'État – un tel accord n'irait pas mal avec une honorable barbarie –, c'est qu'on garantisse et enseigne la liberté

²¹⁵ Le premier chapitre, centré sur la philosophie de l'histoire, sera explicité dans le chapitre 1.3 ci-dessous.

²¹⁶ 1915, 75/126.

²¹⁷ *Ibid.*, 76/126.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, 76/127.

²²⁰ *Ibid.*

d'une science de laquelle on attend cependant cyniquement, comme si cela allait de soi, qu'elle conduise ses disciples à être des individus sociaux et des serviteurs de l'État. Rien ne sert de tolérer conceptions et doctrines les plus libres, tant que l'on ne garantit pas la vie que – non moins que les plus rigoureuses – elles entraînent avec elles et tant qu'on nie cette immense faille naïvement, en liant l'Université à l'État²²¹.

Pour Benjamin, c'est le rapport juridique entre l'Université et l'État sous prétexte duquel les pouvoirs publics et les autorités académiques ont, dans bien des cas, le pouvoir de décision sur le développement intellectuel des institutions locales ; tandis que les étudiants, eux, n'ont pas de mot au chapitre²²². Et ce n'est pas tout : les étudiants manquent le rôle dans la société allemande en général : selon Benjamin, ils sont « absents aujourd'hui des champs de bataille où se décide le progrès intellectuel de la nation, où se déroule le nouveau combat pour l'art. Ils ne se trouvent ni aux côtés de ses écrivains et de ses poètes, ni aux sources d'une vie religieuse. En tant que telle, la communauté allemande des étudiants, – cela n'existe pas »²²³. Une conception de la science et de la création intellectuelle qui serait à la fois des « plus libres » et des « plus rigoureuses », et qui entrainerait avec elle une forme de *vie* qui y correspondrait – ni l'Université ni la jeunesse estudiantine allemande n'en

221 *Ibid.*, 76s/127s.

222 « Dépourvu de fonctions officielles, le corps estudiantin reste en retrait par rapport au corps professoral, et le fondement juridique de l'Université, incarné dans le ministre des cultes, lequel est nommé par le souverain, non par l'Université, est, par-dessus la tête des étudiants (parfois aussi, heureusement, quoique rarement, par-dessus celle des professeurs) une correspondance à moitié dissimulée entre autorités académiques et organismes d'État » (*Ibid.*, 77/128). Sur le rôle du « ministre des cultes » dans l'ancien empire allemand et dans la République fédérale, voir Œuvres I, 128 n. 1 (N. d. Trad.).

223 *Ibid.*, 80/132s.

auraient, aux yeux du jeune Benjamin, moindre idée²²⁴. Les étudiants paraissent même accepter silencieusement cet état misérable des choses :

La soumission passive et sans critique à cet état des choses est un trait essentiel de la vie des étudiants. Certes, les organisations dites de « libres étudiants », et d'autres, orientées dans un sens social, ont entrepris une apparente tentative de solution. Elle aboutit, en fin de compte, à embourgeoiser totalement l'institution, et jamais de façon plus évidente qu'ici n'est apparue l'incapacité des étudiants actuels, en tant que communauté, à poser en elle-même la question de la vie scientifique (*die Frage des wissenschaftlichen Lebens*) et saisir son irréductible protestation contre la vie professionnelle d'aujourd'hui²²⁵.

Il convient d'arrêter un instant et de faire le point provisoire. Dans la ligne de pensée de Benjamin, le véritable problème du monde estudiantin allemand et de l'Université paraît d'être

224 « Presque tous les égoïsmes et altruismes, presque toute évidence de la vie générale ont trouvé asile à l'Université ; il n'y manque que le doute radical, la critique fondamentale et, ce qui est plus nécessaire encore, une vie consacrée à une totale reconstruction. En tout cela n'apparaît point une volonté progressiste des étudiants "libres" de lutter contre la force réactionnaire des associations d'étudiants. [...] Leur opposition suit les voies toutes tracées de la politique libérale, le développement de leurs principes sociaux n'a pas passé le niveau de la presse libérale. Ils n'ont aucunement réfléchi à la véritable question de l'Université et c'est amère justice historique que, dans les occasions officielles, les corporations, qui jadis, par leur vie et leur combat, s'étaient affrontées au problème de la communauté universitaire, apparaissent comme d'indignes représentantes de la tradition estudiantine. Lorsqu'il s'agit d'aller au fond des choses le mouvement estudiantin qui se dit "libre" ne met en jeu ni une plus sérieuse volonté ni un plus grand courage que les corporations ; plus illusoire et trompeuse que la leur, son action est presque plus dangereuse dans la mesure même où cette organisation bourgeoise, indisciplinée et mesquine veut se passer, dans la vie de l'Université, pour un combat libérateur » (1915, 80/132). – Sur le sens spécifique de la notion de « création » chez Benjamin, voir la troisième partie de la présente étude.

225 *Ibid.*, 77/128s.

la « dénaturation de l'esprit créateur en esprit de métier » (*Verfälschung des Schöpfergeistes in Berufsgeist*) : c'est elle qui, selon Benjamin, « a envahi et domine tout l'enseignement supérieur »²²⁶. Côté Université, elle a exclu les étudiants de l'organisation des cours et des séminaires de recherche ; côté étudiants, elle a engendré une triste passivité à l'égard de la contribution aux connaissances à ces mêmes cours²²⁷. Tandis que « l'esprit créateur », lui, nécessiterait pour Benjamin la participation personnelle et déterminée et de la part du corps étudiantin et de celle du corps professoral : au lieu de la présentation des exposés, « il faudrait une culture vraiment académique ou sophistiquée du dialogue » (*eine wahrhaft akademische oder sophistische Kultur des Gesprächs*)²²⁸. Or cette possibilité du discours vrai, qui se base sur une conception de la *science* comme l'unique mesure de la contribution des étudiants à leurs cours – et non sur celle du métier ou de l'exemple de l'enseignant –, altérerait de manière radicale le rapport entre le monde étudiantin et le corps professoral, en les faisant, théoriquement, plus égaux :

L'organisation de l'enseignement supérieur a cessé de reposer sur la productivité des étudiants, comme l'avaient voulu ses fondateurs, lesquels essentiellement concevaient l'étudiant à la fois comme maître et comme élève ; comme maître, car productivité signifie totale indépendance, référence à la science, non plus à l'enseignant. Dès lors que la vie étudiantine est entièrement soumise à l'idée de fonction et de métier, pareille idée exclut la science ; car il ne s'agit plus de se consacrer à une connaissance qui risque de détourner des voies de la sécurité bourgeoise²²⁹.

226 *Ibid.*, 81/133.

227 *Ibid.*, 81/134.

228 *Ibid.*

229 *Ibid.*, 81s/134. Voir à ce propos la remarque judicieuse d'A. Greiert :

Reste à éclaircir quelle est cette « science » audacieuse qui, aux yeux du jeune Benjamin, a le pouvoir de faire surpasser « l'esprit de métier » et de devenir, si les circonstances et les comportements le permettent, la mesure même de la vie de la communauté estudiantine allemande. Certes, « science », dans ce contexte, n'implique pas les savoirs superficiels ou à la mode, ni les carrières toutes tracées, ni la convivialité entre enseignants et étudiants, encore moins celle entre étudiants et tenants du pouvoir ; de fait, pour Benjamin, la communauté allemande des étudiants, non habituée à penser par soi-même, n'en aurait même pas d'expérience des moyens – théoriques ou pratiques – qui la feraient monter au-dessus des idées reçues.

Non parce qu'elle ne collabore pas aux courants les plus « modernes » de la dernière vague, mais parce que, comme communauté estudiantine, elle ignore purement et simplement ces mouvements dans leur profondeur, parce qu'elle reste toujours à la remorque de l'opinion publique et n'avance que dans son plus large sillage, parce qu'elle est l'enfant gâté de tous les partis et de toutes les ligues, que tout le monde flatte et loue, qui d'une certaine manière dépend de chacun, mais sans plus rien de cette noblesse que manifesterait encore il y a un siècle le monde estudiantin allemand et, sur des positions en vue, le faisait intervenir comme défenseur de la meilleure vie²³⁰.

Si donc la communauté allemande des étudiants est tellement enfoncée dans une inertie intellectuelle qu'elle a oublié la raison d'être de sa présence historique et per-

« Benjamin konfrontiert in "Das Leben der Studenten" die Idee der Bildung mit der Realität der Bildungsanstalten, wie sie ihm als Schüler und Studenten vertraut geworden ist » (GREIERT 2011, 36). Sur l'idéal éducatif de *Bildung* dans l'histoire de l'enseignement supérieur en Allemagne et l'impact de cet idéal sur Benjamin, voir PULLIERO 2005 ; sur la *Bildung* dans la culture et littérature allemandes du XIX^e siècle, voir SAARILUOMA 2004, 1488 et 2005, 46ss.

230 *Ibid.*, 80s/133.

du le bien-fondé de ses actes à l'ordre du jour, comment trouverait-elle, à cette situation, un remède ? « Science » pourrait-elle être un remède ? Pour trancher entre les éventuelles solutions, il est lieu d'en revenir, en ce point de l'analyse, aux questionnements platoniciens de « La vie des étudiants ». Vers la fin de son écrit, Benjamin prétend que les étudiants allemands « ne se retrouvent point dans leur existence »²³¹. On peut développer cette pensée et dire qu'aux yeux de Benjamin, la communauté estudiantine allemande est égarée de son objectif : celui-ci « consiste à substituer une communauté de sujets de la connaissance à une corporation de fonctionnaires et de diplômés » (*eine Gemeinschaft von Erkennenden zu gründen an Stelle der Korporation von Beamteten und Studierten*)²³². Dans la ligne de Platon et de Socrate, connaissance, dans ce contexte benjaminien, est le contraire de l'ignorance. À la manière d'un Alcibiade « collectif », la communauté allemande des étudiants aura intérêt à commencer à se corriger²³³. Tout d'abord, elle doit porter son regard sur elle-même et se faire une franche « image » d'elle-même : « Quel regard porte sur elle-même, Benjamin écrit, quelle image (*Bild*) intérieure se fait d'elle-même une jeunesse qui de la sorte laisse s'obscurcir sa propre idée, s'infléchir le contenu de sa propre vie ?²³⁴ » Car au lieu de se prendre au collet et de se mettre devant les faits, les étudiants ne font que « traînent dans l'oisiveté », au « marché du provisoire »²³⁵ :

231 1915, 86/140.

232 *Ibid.*, 76/127 ; cf. p. 78 ci-dessus. – Il y a aussi, pour la communauté allemande des étudiants, un autre objectif : « [...] au moyen de la connaissance, libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure » (*ibid.*, 75/126). Cette tâche audacieuse, liée à la philosophie de l'histoire, sera explicitée dans le chapitre 1.3 ci-dessous.

233 Voir ci-dessus, p. 78.

234 *Ibid.*, 85/138.

235 *Ibid.*, 86/140.

Ayant vendu son âme à la bourgeoisie, métier et mariage compris, on s'accroche fermement à ces quelques années de franchises bourgeoises. L'échange se conclut au nom de la jeunesse. Ouvertement ou en secret, à la taverne ou dans le fracas des propos qui ponctuent les rassemblements, naît une ivresse chèrement payée et qu'on refuse de voir troublée. Cette conscience d'une jeunesse gâchée et d'une vieillesse bradée a soif d'apaisement ; sur cet écueil ont finalement échoué tous les efforts pour donner âme à la vie estudiantine²³⁶.

Ivres du « remplissage du vide de l'attente » en voie vers la vie adulte, les étudiants ne discernent pas, pour Benjamin, la riposte du temps écoulé : ils ne se reconnaissent point d'être de « ceux qui vieillissent »²³⁷ ! « Lorsqu'on a perdu ses jeunes années dans les écoles allemandes et que l'étude enfin semblait vous ouvrir une vie juvénile qui vous fut refusée d'année en année, pour reconnaître l'âge que l'on a il faut une héroïque décision », Benjamin prétend²³⁸. Pour accompagner cette prise de conscience téméraire d'un modèle d'action efficace, Benjamin propose « l'idée de la science » (*Idee der Wissenschaft*) : en tant qu'« étalon de la vie estudiantine », celle-ci aurait pour but d'orienter les étudiants au-delà de la pensée du métier vers les bases universelles, philosophiques, de l'activité scientifique²³⁹. Benjamin met l'accent sur le fait que ce sera la communauté universitaire elle-même qui deviendra le lieu d'engendrement de l'universalité nécessaire :

236 *Ibid.*, 85/139 (trad. légèrement modifiée).

237 *Ibid.*, 85/139.

238 *Ibid.*

239 « Prendre l'idée de la science comme étalon de la vie estudiantine, ce n'est point là, comme on incline à le craindre, panlogisme, intellectualisme, – mais c'est critique bien fondée, car le plus souvent la science est érigée comme mur d'airain des étudiants contre toute prétention "hétéronome". Il s'agit donc d'unité intérieure, non de critique extérieure » (*ibid.*, 76/126).

Pour acquérir une telle universalité, il ne s'agit pas, comme le voudraient maints groupements d'étudiants, que les juristes suivent des cours de littérature, les médecins des cours de droit ; il faut plutôt que la communauté prenne soin et fasse elle-même en sorte qu'avant toute spécialisation (laquelle n'est possible que par référence au métier), au-dessus de toutes les activités propres aux écoles professionnelles, la communauté universitaire comme telle soit elle-même génératrice et protectrice de la forme de la communauté philosophique (*Erzeugerin und Hüterin der philosophischen Gemeinschaftsform*), et cela en posant non point des problèmes techniques limités de caractère scientifique, mais bien les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des romantiques et de Nietzsche²⁴⁰.

Ainsi Benjamin confronte-t-il l'activité scientifique universitaire en tant qu'« accumulation du savoir », orientée vers les réponses aux « problèmes techniques limités », avec « les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des romantiques et de Nietzsche »²⁴¹. Cerner le sens profond des concepts et des choses, ne se former que sur du meilleur, penser en avant, être dur avec soi-même et inspirer les autres – cette conception « métaphysique » de la science, orientée non vers le métier mais « vers l'infini »²⁴², vers les possibilités non encore connues de la pensée, exigerait pour Benjamin une « méthode » que l'on pourrait mettre en peu de mots de la manière suivante : il s'agit d'élever d'abord « toute étude au niveau de l'universel, sous la forme de la philosophie » et, par là même, de reprendre les « problèmes » (*Probleme*) spécifiques concernant telle science, l'État ou la conduite humaine²⁴³. « Car c'est cela,

240 *Ibid.*, 82/135.

241 *Ibid.* Sur la définition de la métaphysique chez le jeune Benjamin, voir la deuxième partie de la présente étude.

242 *Ibid.*, 86/140.

243 *Ibid.*, 82/135 et 75/126.

poursuit Benjamin, et non les visites dans les institutions d'assistance sociale, qui signifierait le lien (*Verbindung*) le plus profond du métier à la vie, mais à une vie plus profonde »²⁴⁴. Pour Benjamin, le fait de *poser* les questions métaphysiques aiderait donc à faire rapprocher le sens du métier à une conception plus authentique – plus consciente et travailleuse – de la vie. De plus, se mesurer aux questions posées par Platon ou par Nietzsche, tout en recherchant, dans la ligne de pensée de ceux-ci, des réponses aux problèmes brûlants d'actualité, faciliterait l'engendrement du « lieu » du discours véritable à l'Université, d'« une culture vraiment académique ou sophistique du dialogue » tant recherchée du jeune Benjamin²⁴⁵. Enfin, c'est de cette manière, par une attitude « métaphysique » envers la science et la vie, que la communauté allemande des étudiants pourrait rendre au « nom » (*Name*) de la science son vrai visage²⁴⁶ et être plus créatrice elle-même :

Dans sa fonction créatrice, le monde étudiantin devrait être considéré comme le grand transformateur qui, en les situant dans une perspective philosophique, aurait à transformer en questions scientifiques ces idées neuves qui généralement surgissent plus tôt dans l'art et dans la vie sociale que dans la science²⁴⁷.

²⁴⁴ *Ibid.*, 82/135.

²⁴⁵ *Ibid.*, 81/134 ; cf. ci-dessus, p. 72. Dans « La vie des étudiants », Benjamin écrit aussi : « On n'aboutit à rien de bon en appelant lieux de science (*Stätten der Wissenschaft*) des instituts qui permettent d'acquérir des titres, des habilitations, des chances de vie et de métier » (*ibid.*, 76/127).

²⁴⁶ *Ibid.*, 76/126.

²⁴⁷ *Ibid.*, 83/135s. Notons que l'essai programmatique sur Kant débute par la même idée : « La tâche centrale de la philosophie qui vient est d'élever à la connaissance, en les rapportant au système de Kant, les intuitions les plus profondes qu'elle puise dans son époque et dans le pressentiment d'un grand avenir » (1918a, 157/179).

Or, cette attitude universaliste aura encore à trouver chez Benjamin une confirmation éventuelle dans une conception approfondie de l'épistémologie, de l'histoire et de l'éducation en tant que « fondement » (*Grundrichtung*) de l'orientation politique²⁴⁸. C'est ce que rechercheront les deux chapitres suivants de la présente étude.

1.2 La mer de la connaissance : une lecture platonicienne et juive

Dans « La vie des étudiants », Benjamin tente d'esquisser une communauté universitaire idéale, où le corps estudiantin et le corps professoral travailleraient côte à côte en vue d'une conception plus riche de la science, de l'organisation des études et de la vie. Science, aux yeux du jeune Benjamin, n'est pas rattachée, au fond, à une « corporation de fonctionnaires et de diplômés », mais à « l'idée du savoir » (*Idee des Wissens*)²⁴⁹. De fait, une vision métaphysique de la science, orientée vers les fondements conceptuels de la connaissance, est présente dans la réflexion benjaminienne dès les années formatrices. Dans sa correspondance de 1913, Benjamin fait, en effet, une démarcation nette entre les « préoccupations les plus immédiates » des étudiants – les revues, les réunions, etc. – et une réflexion sur l'idée, *i.e.*, une *philosophie* d'un domaine particulier : la dimension, les limites, le devenir de celui-ci, sans pourtant renoncer à tout « lien » (*Zusammenhang*) qui rejoint

248 Lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 70 ; trad. par moi.

249 *Ibid.*, 76/127.

ces deux activités positivement l'une à l'autre²⁵⁰. Se mesurer à « l'idée » de la science, présente donc une très haute exigence à la communauté allemande estudiantine : le succès ou l'échec de ses tentatives – pour ne pas dire : de sa raison d'être – dépend, selon Benjamin, du fait si chacun, pour sa personne, mais parallèlement comme membre de la communauté, ne fait plus valoir des « exigences de détail »²⁵¹, mais « s'élève en se confrontant à l'idée afin de parvenir à lui-même »²⁵². Se confronter à l'idée pour devenir soi-même – le caractère absolu de la demande du jeune Benjamin fait rassembler celle-ci aux conceptions idéalistes de la connaissance et de l'homme, à ce point que cette demande paraît, à première vue, plus chimérique qu'elle n'est réalisable. Cependant, il y a l'inexactitude à dire, comme le fait Uwe Steiner, que toute « concrétion » pour le jeune Benjamin serait une escroquerie ou une « trahison » de la « pureté » de l'idée²⁵³ ; d'autant plus que c'est justement de tout aspect « utopique » que Benjamin lui-même a voulu dégager sa conception de l'idée, même s'il souhaite préserver à celle-ci « son droit face aux aspects les plus brutaux du réel »²⁵⁴. De plus, comme deviendra clair au cours de

250 Voir la lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 160/Corr. 1, 80.

251 « Faire valoir des exigences de détail ne prête qu'à malentendu, aussi longtemps que, en en satisfaisant une, on la prive de l'esprit de sa totalité [...] » (1915, 76/128).

252 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161/Corr. 1, 80. Dans 1915, Benjamin écrit que les étudiants allemands doivent prendre « l'idée de la science » comme « étalon » de leur vie (1915, 76/126).

253 « Was den frühen Schriften Benjamins ihr angestregtes, bisweilen anstrengendes Pathos verleiht, ist massgeblich eben jener Gestus der Unbedingtheit, dem jede Konkretion als Verrat, wenn nicht an der Idee, so doch an ihrer Unbedingtheit und Reinheit sich darstellt » (STEINER 2004, 23).

254 « Dites-vous que je suis bien loin d'en avoir terminé avec ce genre de réflexions, qu'elles ne m'apparaissent nécessaires que pour dégager notre idée de tout élément utopique et lui préserver son droit face aux aspects les plus brutaux du réel » (lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 164/Corr. 1, 83).

la présente étude, « l'idée » dans les écrits du jeune Benjamin, n'est pas l'idée au sens platonicien : il s'agit de la communauté universitaire allemande en tant qu' « image » (*Abbild*) d'une vision métaphysique de l'*histoire*, et non des archétypes éternels, suprasensibles et immuables²⁵⁵. Quoi qu'il en soit, le caractère « concret », applicable, de l'idée de la science, existe chez Benjamin bel et bien ; celui-là connote, en fin de compte, les questions de la pédagogie, car, pour le jeune étudiant, « toute conception réellement personnelle de la science impose le métier d'enseigner » (*lehren*)²⁵⁶.

Un des prétextes les plus candidement mensongers pour soustraire la science à toute exigence est de supposer qu'elle doit permettre à X et à Y de trouver leur métier. Or, le métier procède si peu de la science qu'elle peut même l'exclure. Car par essence la science ne souffre aucunement d'être séparée d'elle-même ; d'une manière ou d'une autre, elle oblige toujours le chercheur à se faire enseignant, elle ne lui impose jamais les formes professionnelles publiques du médecin, du juriste, du professeur d'université²⁵⁷.

Pour le jeune Benjamin, science et enseignement vont donc ensemble et l'une n'existe pas sans l'autre. Quant aux étudiants, cette vision les oblige à regarder plus loin que la perspective de métier ne le permet : les étudiants ont lieu de se rendre en eux-mêmes pour saisir le fait qu'il existe, déjà, une génération plus riche et plus talentueuse de jeunes vis-à-vis de laquelle ils ne peuvent s'orienter « qu'à titre d'enseignants » (*als Lehrende*)²⁵⁸. Or les étudiants, pour Benjamin, ignorent

255 1915, 75/126. Sur la conception métaphysique de l'histoire chez le jeune Benjamin, voir le chapitre 1.3 ci-dessous.

256 *Ibid.*, 82/134.

257 *Ibid.*, 76/127.

258 *Ibid.*, 86/140.

une telle compréhension intériorisée et orientée vers le futur : « Ils se mesurent à l'étalon de leurs pères, non à celui de leurs successeurs, et sauvent le faux semblant de leur jeunesse »²⁵⁹. C'est pourquoi, afin de « réveiller » ses camarades d'université, Benjamin évoque, dans la ligne de pensée de Platon, une approche proprement « maïeutique » : dans l'enseignement, il n'est pas seulement question de faire passer les savoirs ; bien plutôt, il s'agit au fond d'un « don de la vie à une nouvelle génération »²⁶⁰, et sans se ménager si besoin est :

Il faut que, comme capacité d'amour, pareil dévouement périlleux à la science et à la jeunesse vive déjà chez l'étudiant et soit la racine de son action créatrice. Mais sa vie se tient au contraire sous la dépendance des anciens ; il reçoit la science de son maître, sans le suivre pour autant dans son métier. D'un cœur léger, il renonce à la communauté [...] qui ne peut recevoir sa forme universelle que de la philosophie²⁶¹.

Ainsi, au lieu de perdre leur temps dans l'oisiveté, les étudiants doivent reconnaître leur âge et leur état d'âme ignorant et se consacrer à la jeunesse en tant qu'enseignants : c'est ce que connote pour Benjamin, en pratique, la notion de « la vie scientifique »²⁶². On ne pourra, alors, éviter de poser la question

259 *Ibid.*

260 *Ibid.*, 82/134. Sur le terme même de « maïeutique », voir la p. 80 ci-dessus.

261 *Ibid.*, 82/134s. Le « dévouement périlleux » à la philosophie a ses risques, comme le sait Socrate dans l'*Apologie de Socrate* : « Seulement, il est bien possible que vous vous impatientiez, comme des gens ensommeillés qu'on réveille, et [...] me fassiez mourir étourdimement. Après quoi, vous passeriez le reste de votre vie à dormir ; à moins que le dieu, prenant souci de vous, ne vous envoyât quelqu'un pour me suppléer. [...] Oui, si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier, et qu'il ne soit pas homme public » (PLATON 2002b, 31a et 32a [p. 159s]).

262 1915, 77/128 et 86/140.

sur la qualité de cet enseignement dont le système de référence – la *forme* de la communauté allemande estudiantine – est considéré par Benjamin, d'une façon radicale, comme « universel », en d'autres termes philosophique²⁶³. C'est pourquoi il semble de rigueur d'approfondir encore la spécificité benjaminienne du « connais-toi toi-même » dans son contexte pédagogique et de la comparer avec des vues contemporaines philosophiques s'inspirant de la même thématique de l'Antiquité. À cet égard, la réflexion de Michel Foucault sur le thème de connaissance de soi paraît ramassée, tel qu'elle peut en particulier s'apprécier dans les notes pour les conférences données au Collège de France, de janvier au mars 1982, sur le thème de discours sur soi dans l'Antiquité grecque et romaine. L'ensemble est paru en 2001 sous le titre de *L'herméneutique du sujet*²⁶⁴. Avant de resserrer l'analyse sur la vue benjaminienne du « connais-toi toi-même », il convient donc d'explicitier le contenu essentiel de l'ouvrage posthume de Foucault.

Le questionnement de Foucault s'articule autour de « l'histoire des rapports entre la subjectivité et la vérité », où le « souci de soi » (*epimeleia heautou*) aurait une prépondérance pratique sur le « connais-toi toi-même » du précepte delphique²⁶⁵. L'analyse de Foucault se concentre sur l'Antiquité tardive, notamment le stoïcisme, et sur la contribution « spirituelle » de cette branche philosophique à la thématique de la constitution du sujet éthique. Si *philosophie* est « la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité » et qui, de plus, « tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité », *spiritualité*, selon Foucault, est « la recherche, la pratique,

263 *Ibid.*, 82/134s.

264 FOUCAULT 2001.

265 *Ibid.*, 20. Dans l'ouvrage de Foucault, tous les passages en grec sont donnés sous la forme translittérée.

l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »²⁶⁶.

La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. [...] La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet²⁶⁷.

Selon Foucault, le sujet peut avoir accès à la vérité par deux voies : ou c'est un mouvement subite – tel celui de « l'érôs (amour) » – qui l'arrache à sa condition actuelle et l'illumine; ou c'est « l'ascèse (*askêsis*) », « transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable » et qui fait monter le sujet laborieusement vers la vérité²⁶⁸. C'est ainsi que le sujet trouve, de par la modification de son état propre, son accomplissement et sa vérité :

La vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité d'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être-même du sujet, ou qui le transfigure²⁶⁹.

Pour Foucault, ni l'une ni l'autre voie vers la vérité ne sera

266 *Ibid.*, 16.

267 *Ibid.*, 17.

268 *Ibid.*

269 *Ibid.*, 18.

donc ouverte gratuitement, sans transformation de la part du sujet au fond de l'être de lui-même²⁷⁰.

Avant de se concentrer sur l'analyse du stoïcisme, son objectif principal, Foucault relève quelques passages de *L'Alcibiade*. Il explicite d'abord ce qu'il appelle « conseil de prudence » que Socrate donne au jeune Alcibiade, futur politicien et chef de guerre²⁷¹. Plutôt que de compter sur ses qualités naturelles ou ses privilèges sociaux, comme Alcibiade l'a fait²⁷², Socrate incite Alcibiade à reconsidérer sa situation propre : Alcibiade « doit d'abord s'instruire, se perfectionner, s'exercer avant d'entrer en lutte avec le roi » (μαθοντα και επιμεληθεντα αυτου και ασκησαντα)²⁷³. Le « souci de soi » – sous la forme d'επιμεληθεντα ici traduite par « se perfectionner » – précède donc toute activité rationnelle et politique que peut exercer le jeune homme. Aux termes de Foucault, « on ne peut pas transformer ses privilèges en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'est pas soucié de soi-même. Souci de soi : entre privilège et action politique, voilà donc le point d'émergence de la notion »²⁷⁴. Par conséquent, dans *L'Alcibiade*, le souci de soi – « l'epimeleia heautou » – serait un

²⁷⁰ Selon Foucault, « pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet » (*ibid.*).

²⁷¹ *Ibid.*, 36.

²⁷² Selon Socrate de Platon, Alcibiade compte « sur sa beauté, sa taille, sa naissance, sa richesse, ses qualités naturelles » (PLATON 2002A, 123E [P. 92]).

²⁷³ *Ibid.*, 123d-e (p. 92).

²⁷⁴ FOUCAULT 2001, 37s.

« moment nécessaire dans la formation du jeune homme »²⁷⁵. Cependant, pour Foucault, et autrement que le sous-titre de l'*Alcibiade* laisse entendre²⁷⁶, la question sur le souci de soi « ne porte pas sur la nature de l'homme, mais [...] sur ce que nous appellerions, nous maintenant – puisque le mot n'est pas dans le texte grec –, la question du sujet »²⁷⁷.

Qu'est-ce que c'est que le sujet, qu'est-ce que c'est que ce point vers lequel doit s'orienter cette activité réflexive, cette activité réfléchie, cette activité qui se retourne de l'individu à lui-même ?²⁷⁸

Pour Foucault, le « sujet » dans l'*Alcibiade*, de par l'« activité qui se retourne de l'individu à lui-même »²⁷⁹, est à la fois la « fin » et les « moyens » : le « point vers lequel doit s'orienter cette activité réflexive »²⁸⁰ qu'est le souci de soi ; or ce dernier devrait aussi donner des *moyens* pour bien gouverner les autres. « L'enjeu du dialogue est donc celui-ci : quel est ce soi dont je dois m'occuper pour pouvoir m'occuper comme il faut des autres que je dois gouverner ?²⁸¹ » Pour répondre à sa question, Foucault suit de près l'*Alcibiade* : ce « soi » (*heauton*) dont il faut s'occuper, c'est l'âme : « *psukhês epimêleton* » (il faut s'occuper

275 *Ibid.*, 38s. Par contre, dans l'*Apologie de Socrate*, « l'epimeleia heautou » apparaît, pour Foucault, non comme un moment important de la vie d'un jeune, mais « comme une fonction générale de toute l'existence », de toute la vie d'un individu (*ibid.*, 38 ; cf. PLATON 2002b, 30a-b [p. 157]). Or ces deux approches pourraient-elles être parallèles ? C'est à cette problématique que tentera de répondre, à partir des écrits de jeunesse de Benjamin, la troisième partie de la présente étude.

276 Voir ci-dessus, p. 80

277 FOUCAULT 2001, 39.

278 *Ibid.*, 39s.

279 *Ibid.*, 40 ; souligné par moi.

280 *Ibid.*, 39s.

281 *Ibid.*, 40.

de son âme)²⁸². L'âme, unité supra-personnelle désignant ce qui est divin en soi ou dans le regard d'un autre, est le « sujet de l'action », « en tant qu'elle se sert du langage, des instruments et du corps »²⁸³. Par conséquent, selon Foucault,

pour s'occuper de soi, il faut se connaître soi-même ; pour se connaître soi-même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi ; il faut regarder dans cet élément ce qui est le principe même du savoir et de la connaissance ; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c'est l'élément divin. Il faut donc se regarder dans l'élément divin pour se reconnaître soi-même : il faut connaître le divin pour se reconnaître soi-même²⁸⁴.

Dans l'*Alcibiade*, la connaissance de soi prend donc selon Foucault « la forme de la saisie par l'âme de son être propre, saisie qu'elle opère en se regardant dans ce miroir de l'intelligible où elle a précisément à se reconnaître »²⁸⁵.

Or, ce n'est pas tant chez Platon que dans la culture hellénistique et romaine – notamment dans le stoïcisme – que Foucault décèle « un moment privilégié pour voir se former et se formuler la question de la vérité du sujet »²⁸⁶. Dans la ligne de pensée de Platon, mais se démarquant d'elle progressivement, le souci de soi, chez les stoïciens, deviendra « un art autonome,

282 *Ibid.*, 53 ; cf. PLATON 2002a, 133b-c (p. 109s).

283 *Ibid.*, 55.

284 *Ibid.*, 69.

285 *Ibid.*, 244. « L'âme, précise Foucault vers la fin de ses notes, en se regardant dans cet élément qui constitue sa partie essentielle [...], devait se reconnaître, c'est-à-dire : reconnaître à la fois sa nature divine et la divinité de la pensée » (*ibid.*, 400). L'épistémologie suprasensible de Platon, ici interprétée par Foucault, est pourtant incohérente avec celle, plus « matérielle », de Benjamin. Voir la deuxième partie de la présente étude.

286 *Ibid.*, 243.

auto-finalisé, valorisant l'existence tout entière »²⁸⁷. Foucault relève notamment les pratiques de l'épreuve sur soi et de la méditation :

Dans le stoïcisme, le regard sur soi doit être l'épreuve constitutive de soi comme sujet de vérité, et ceci par l'exercice réflexif de la méditation. [...] Il s'agit d'éprouver la vérité des représentations et des opinions qui les accompagnent. Il s'agit aussi de savoir si nous allons être bien capables d'agir en fonction de cette vérité éprouvée des opinions, et si nous pouvons bien être en quelque sorte le sujet éthique de la vérité que nous pensons²⁸⁸.

Ici, il est lieu d'arrêter momentanément et d'examiner de plus près le passage cité. Selon Foucault, chez les stoïciens, c'est le regard sur soi qui agit en tant qu'« épreuve constitutive de soi comme sujet de vérité »²⁸⁹. Le regard sur soi fait donc en sorte que, par le biais de l'épreuve – l'examen critique des représentations et des opinions qui y sont liées –, le soi peut devenir sujet de vérité²⁹⁰. Par le biais de cette vérité éprouvée des opinions, le sujet a la possibilité d'établir sa règle de conduite. Pourtant, c'est la dernière phrase du passage cité ci-dessus qui pose, du point de vue de la présente étude, quelques questions²⁹¹. Selon Foucault, pour les stoïciens – et pour les hommes de nos jours

287 *Ibid.*

288 *Ibid.*, 441.

289 *Ibid.*

290 Pour Foucault, il s'agit, de par l'examen critique des représentations, de « l'absorption d'une vérité donnée par un enseignement, une lecture ou un conseil ; et on l'assimile, jusqu'à en faire une partie de soi-même, jusqu'à en faire un principe intérieur, permanent et toujours actif d'action » (*ibid.*, 480s).

291 « Il s'agit aussi de savoir si nous allons être bien capables d'agir en fonction de cette vérité éprouvée des opinions, et si nous pouvons bien être en quelque sorte le sujet éthique de la vérité que nous pensons » (*ibid.*, 441 ; souligné par moi).

recherchant la vérité des représentations et des discours – il serait possible d’être le sujet de la vérité que l’on *pense*. Le sujet et l’objet seraient, en fin de compte, l’une et la même chose : c’est le sujet lui-même qui, par l’épreuve de soi issue d’un examen critique des représentations et des opinions, *constitue* la vérité de son discernement et de sa règle de conduite. Car si, comme Foucault le prétend, « l’ascèse philosophique » est « une certaine manière de constituer le sujet de connaissance vraie *comme* sujet d’action droite »²⁹², il s’en suit qu’en fin de compte, le sujet justifie et soi-même et ses actions²⁹³. Pour Foucault, c’est donc par cette « souveraineté », par cette « indépendance » que se constitue « la vérité du sujet »²⁹⁴ :

Le retournement auquel invitent Sénèque, Plutarque et Épictète est en quelque sorte un retournement sur place : il n’a pas d’autre fin ni d’autre terme que de s’établir auprès de soi-même [...] et d’y demeurer. L’objet final de la conversion à soi est d’établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont parfois conçues sur le modèle juridico-politique : être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement « à soi » [...] ²⁹⁵.

Or c’est justement cette condition « indépendante » de l’approche stoïcienne du « souci de soi », revendiquée par Foucault en tant qu’ « un moment privilégié pour voir se for-

292 *Ibid.*, 465 ; souligné par moi.

293 « *L’askésis* est [...] une pratique de la vérité. L’ascèse n’est pas une manière de soumettre le sujet à la loi : l’ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité » (*ibid.*, 303). « L’ascèse » est donc une pratique de soi sans loi, indépendante et autosuffisante.

294 *Ibid.*, 243.

295 *Ibid.*, 479. Sur le « connais-toi toi-même » dans la pensée de Sénèque, voir COURCELLE 1974, 49ss.

meret se formuler la question de la vérité du sujet »²⁹⁶, qui relève quelques points problématiques du point de vue de la présente étude. Tout d'abord, la prépondérance de Foucault pour la vue stoïcienne du sujet laisse dans l'ombre le fait que, pour les philosophes de l'Antiquité classique, pré-hellénistique, « philosophie » – conçue selon Foucault en tant que « forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité »²⁹⁷ – philosophie classique n'est nullement une procédure autosuffisante. Chez Platon déjà, il y a, d'un bout à l'autre de son œuvre, une place réservée au rapport de l'homme avec la beauté et la divinité : que ce soit l'âme en se reconnaissant comme reflet du divin dans l'*Alcibiade*²⁹⁸ ou bien le dieu qui, dans l'*Apologie de Socrate*, avait incité Socrate à « vivre en philosophant » et à guider les autres sur le chemin de raison et de vérité²⁹⁹. En outre, pour Philon d'Alexandrie, ce sont les Écritures qui, confrontées aux vues platonisantes sur le « connais-toi toi-même », ramènent l'homme pensant découvrir sa place dans l'univers et à respecter la transcendance divine³⁰⁰. Tandis que chez Plutarque, prêtre d'Apollon Delphes, il ne s'agit pas seulement d'un « retournement sur

296 FOUCAULT 2001, 243.

297 *Ibid.*, 16.

298 Voir ci-dessus, p. 80.

299 Dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate évoque le moment important de sa vie : « [...] quand un dieu m'avait assigné pour tâche, comme je le croyais, comme je l'avais admis, de vivre en philosophant (φιλοσοφουντα με δειν ζην), en scrutant et moi-même et les autres [...] » (PLATON 2002b, 28e [p. 155] ; cf. 29d-e [p. 157]).

300 Selon P. Courcelle, « la confrontation entre les vues platonisantes sur le γυνῆτι σεαυτον et les Écritures conduit Philon à repousser les études physiques et à découvrir un rapport entre l'intellect humain et l'Intellect qui régit le monde. Mais ce repli sur soi, loin d'être complaisance à soi-même ou empiètement sur l'au-delà, s'achève en aveu du néant humain et respect religieux de la transcendance divine » (COURCELLE 1974, 43). Sur les sources philoniennes de Courcelle, notamment *De migratione Abrahami*, voir *ibid.*, 39ss.

place » comme le prétend Foucault³⁰¹ ; bien plutôt, on y trouve dans la pensée de Plutarque l'invitation à l'homme de saisir, de par le précepte delphique, sa juste valeur dans le monde³⁰². Ainsi, on s'aperçoit que pour Platon tout aussi bien que pour Philon ou pour Plutarque, le précepte delphique a une dimension métaphysique qui invite le sujet non pas à une découverte individualiste et autosuffisante de soi mais présente par contre une *relation conditionnée*³⁰³. Effectivement, dans la lumière de la longue histoire « non individualiste » du précepte delphique, il paraît singulièrement rapide de dire, comme Foucault le fait, qu'« un moment privilégié pour voir se former et se formuler la question de la vérité du sujet »³⁰⁴ serait justement la tradition stoïcienne que l'auteur choisit comme contrepoids de la vue moderne,

301 FOUCAULT 2001, 479.

302 Selon Courcelle, Plutarque rapporte, dans la *Vie de Pompée*, « l'anecdote selon laquelle Pompée quittant Athènes aurait lu une inscription écrite en son honneur : “Dans la mesure où tu te sais homme, tu es dieu”, rappel du sens premier de l'inscription delphique qui nous incite à mesurer la juste valeur de la condition humaine, mais aussi promesse d'apothéose » (*ibid.*, 44). Courcelle renvoie à *Vita Pompei*, 27, éd. Sintenis, t. III, 1921, p. 215, 28 (*ibid.*).

303 De cette relation conditionnée, Foucault prend comme seul exemple Platon pour qui « la connaissance du divin » serait « la condition de la connaissance de soi » (FOUCAULT 2001, 69).

304 *Ibid.*, 243.

cartésienne, du sujet³⁰⁵. De fait, on peut se demander si la recherche sur le « connais-toi toi-même » menée dans la ligne de pensée de Platon ou de Philon, n'est pas à aussi juste titre « un moment privilégié » pour la constitution de la question de la vérité du sujet. Qu'est-ce qui, en fin de compte, donnerait la prépondérance sur la vue stoïcienne (ou foucauldienne) du « discours vrai sur le sujet »³⁰⁶ ? De plus, mises à part les traditions classiques ou néo-helléniques du « connais-toi toi-même », il y aurait-il d'autres approches qui mériteraient l'attention ? Ces remarques, pour rapides qu'elles

305 Dans l'approche cartésienne du sujet, ce serait la connaissance seule qui suffirait pour avoir accès à la vérité, sans épreuves et modifications préalables de la part du sujet lui-même. En se référant à Descartes, Foucault écrit : « Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire, à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle » (*ibid.*, 19; cf. ID. 1995, 333ss). Sur le modèle scientifique pour avoir accès à la vérité, basé sur l'évidence et le sain raisonnement, voir aussi *ibid.*, 16 et 183. Cf. la remarque judicieuse d'A. Castel-Bouchouchi sur « le moment cartésien » tel que le comprend Foucault : « Le moment cartésien marquerait [...] non pas l'avènement d'une discontinuité entre la recherche de la vérité et les pratiques de soi, mais une subordination du vécu à l'instance de la vérité en tant que telle » (CASTEL-BOUCHOUCHI 2013, 287). – Cette approche scientifique sera explicitée de plus près, du point de vue de la recherche benjaminienne sur Kant, dans la deuxième partie de la présente étude.

306 FOUCAULT 2001, 243. En effet, si le but de l' « ascèse philosophique » est, comme Foucault le prétend, de « parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur que l'on prend de soi à soi » (*ibid.*, 305 ; souligné par moi), on dirait un tel « but » plutôt égotiste et clos sur lui-même que communiquant et sociétal. Aussi le « bonheur » essentiellement solitaire qu'il promet paraît-il chiche.

soient, ramènent l'analyse au questionnement de Benjamin sur les repères de la vie de la communauté estudiantine allemande et sur les conditions épistémologiques que ces repères-là nécessitent. D'emblée, on s'aperçoit la différence entre le modèle foucauldien de la constitution de la vérité du sujet et celui esquissé par le jeune étudiant. Selon Foucault, pour les stoïciens – et pour les hommes de nos jours recherchant la vérité des représentations et des discours – il serait possible d'être le sujet de la vérité que l'on *pense*³⁰⁷. Le sujet et l'objet seraient, en fin de compte, l'une et la même chose : c'est le sujet lui-même qui, par l'épreuve de soi issue d'un examen critique des représentations et des opinions, *constitue* la vérité de son discernement et de sa règle de conduite. Ce chemin-là est essentiellement autosuffisant et solitaire³⁰⁸. Tandis que pour Benjamin, se mesurer à « l'idée de la science » – que Benjamin nomme « étalon » de la vie des étudiants³⁰⁹ – est une procédure à la fois individuelle et communautaire : chaque étudiant, pour sa personne et en tant que membre de la communauté, doit parvenir à lui-même « en se confrontant à l'idée »³¹⁰ et par là concevoir la vérité de sa

307 Voir ci-dessus, p. 101.

308 En avançant le sens renouvelé qu'il donne au terme de spiritualité – cette dernière comptant les procédés et les modifications sur soi par lesquels le sujet peut avoir accès à la vérité –, Foucault évoque « une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable » (FOUCAULT 2001, 17). Cf. : « On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet » (*ibid.*, 476). Sur le terme de « spiritualité », voir ci-dessus, p. 95.

309 1915, 76/126.

310 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161/Corr. 1, 80. Autrement que chez Foucault, la solitude chez le jeune Benjamin est essentiellement communautaire : « Je crois que c'est uniquement au sein de la communauté et de la communauté la plus étroite, celle de ceux qui ont une foi, qu'un homme peut réellement être seul : vivre cette solitude où le moi s'élève en se confrontant à l'idée afin de parvenir à lui-même » (*ibid.*).

démarche du chercheur débutant³¹¹. Comme on a pu voir plus haut³¹², « l'idée de la science », pour Benjamin, compte essentiellement le métier d'enseigner : au lieu de prendre les années à l'université pour un « marché du provisoire », les étudiants doivent reconnaître leur âge et se consacrer à des plus jeunes en tant qu'enseignants³¹³. C'est ainsi qu'ils gagneraient, aussi, leur part du pouvoir public. Or ce qui n'a pas encore été examiné, c'est le contenu de cet enseignement dont le système de référence – la *forme* de la communauté allemande estudiantine – est considéré par Benjamin, d'une façon radicale, comme « universel », en d'autres termes philosophique³¹⁴. C'est pourquoi il semble de rigueur d'approfondir encore la spécificité benjaminienne du « connais-toi toi-même » dans son contexte philo-pédagogique. Car, si « l'idée de savoir », pour le jeune Benjamin, est « l'origine unitaire » des sciences³¹⁵, cette idée-là, pour sa part, s'enracine dans la recherche, la pratique et l'expérience des actes d'assimiler, de développer et de faire passer les savoirs, c'est-à-dire la lignée de « la vie créatrice »³¹⁶ et de la tradition.

Effectivement, ce ne sont pas seulement les thèmes d'actualité « urgents » – l'éducation, le statut de la jeunesse, l'État – et les prémices d'une orientation politique qui marqueront l'« orientation pour la vie » (*Lebensrichtung*)³¹⁷ du jeune homme de l'école libre de Wickersdorf et des organisations estudiantines³¹⁸. Sous l'exemple de la pensée pédagogique de

311 Voir 1915, 78/130.

312 Voir ci-dessus, p. 88.

313 1915, 86/140.

314 *Ibid.*, 82/134s.

315 *Ibid.*, 76/127.

316 *Ibid.*, 87/141.

317 Lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 70 ; trad. par moi.

318 Voir ci-dessus, p. 77.

Gustav Wyneken, et par sa propre réflexion s’y puisant et s’en envolant, Benjamin trouvera, depuis Wickersdorf précisément, sa façon d’être juif :

Depuis Wickersdorf, non pas d’une façon spéculative, non seulement par le biais de l’émotion, mais sur la base de l’expérience extérieure et intérieure, ai-je trouvé mon judaïsme. Ce qui pour moi était le meilleur dans les idées et les hommes, je l’ai découvert d’être juif. – Et pour apporter tout ce que discernais alors à une formule [:] Je suis Juif, et si je vis comme un être humain conscient, je vis comme un Juif conscient³¹⁹.

Le rapport entre réflexion benjaminienne et judaïsme est largement étudié et ne sera pas explicité en détail dans la présente étude³²⁰. Important est de retenir le sens que le jeune Benjamin donne à sa conception de la judéité : cette dernière, pour lui, vise non pas tant les courants urgents du début du xx^e siècle – tel le sionisme nationaliste – que ce qui est le meilleur, le plus propre à l’humanité : une vie consciente et travailleuse ; une vie, donc, où le « sens de l’idée » (*Sinn für die Idee*) serait prépondérant et irait même de soi et compterait volontiers, le

319 « Von Wickersdorf aus, nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmässig, sondern aus äusserer und innerer Erfahrung habe ich mein Judentum gefunden. Ich habe das was mir in Ideen und Menschen das höchste war, als jüdisch entdeckt. – Und um all das was ich erkannte auf eine Formel zu bringen [:] Ich bin Jude und wenn ich als bewusster Mensch lebe, lebe ich als bewusster Jude » (lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 71 ; trad. par moi).

320 Sur les connexions entre Benjamin et judaïsme, voir notamment les ouvrages de G. Scholem (SCHOLEM 1989 et 1995), de S. A. Handelman (HANDELMAN 1991), de S. Mosès (MOSÈS 1992), d’A. Deuber-Mankowsky (DEUBER-MANKOWSKY 1999) et de P. Bouretz (BOURETZ 2003) ; on consultera aussi les contributions d’I. Wohlfarth (WOHLFARTH 1990 et 2002), de H. Ullmann (ULLMANN 1992), de S. Mosès (MOSÈS 1993 et 2006), de M. Voigts (VOIGTS 1999), de V. von Wroblewsky (WROBLEWSKY 2002), et de P. Bouretz (BOURETZ 2013).

cas échéant, des non-Juifs du même bord³²¹. Cependant, même si « l'élément juif » pour Benjamin est une entité assurément indélébile de son caractère, celui-là ne marque pas toute l'approche intellectuelle du jeune homme :

Dans l'ensemble de mes convictions, que l'on peut résumer en un certain sens dans le concept du politique, l'élément juif ne joue qu'un rôle partiel. Et justement, ce n'est pas tant l'élément national-juif de la propagande sioniste qui est important pour moi que le type du Juif littéraire et intellectuel d'aujourd'hui. Dans la mesure où le sionisme aide ce type de Juif, qu'il devrait en réalité combattre, à prendre conscience de soi et à s'affirmer soi-même, je lui suis quelque part favorable (dans la sphère politique)³²².

Un « type du Juif littéraire et intellectuel d'aujourd'hui », conscient de soi et de son identité ethnique et par là affirmant

321 « Bei ihnen [Juden, A.-K. P.] setze ich den Sinn für die Idee als selbstverständlich voraus – soweit, dass ich mich ausserordentlich freue, wenn ich im Geistigen einem Deutschen begegne. Denn das Judentum ist mir in keiner Hinsicht Selbstzweck, sondern ein vornehmster Träger und Repräsentant des Geistigen » (lettre à L. Strauss du 21 novembre 1912, in GB I, 75 ; trad. par moi). On s'aperçoit que le terme d' « idée » chez Benjamin est liée aux valeurs juives : au lieu de les examiner une par une, Benjamin constate simplement que ces dernières visent ce qui est « le plus propre à l'humanité » (*das Menschheitlichste*) et qu'un nationalisme, voire sionisme, ne saurait être conçu sans prendre ces valeurs-là en considération (lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 71 ; trad. par moi).

322 « Im ganzen Komplex meiner Gesinnungen, die ja im Politischen in bestimmter Richtung zusammenzuziehen sind, spielt das Jüdische nur eine Teilrolle. Und eben nicht sowohl das National-Jüdische der zionistischen Propaganda ist mir wichtig, als der heutige, intellektuelle Literaten-Jude ; soweit der Zionismus diesen Typus, den er im Grunde sogar bekämpfen muss, zum Selbstbewusstsein und zur Selbstbehauptung bringt, soll er mir (im Komplex des Politischen) auch irgendwie willkommen sein » (lettre à L. Strauss du 7 janvier 1913, in GB I, 83). – J'emprunte cette traduction, légèrement modifiée, à Mosès 2006, 97.

sa sphère d'influence dans la judéo-germanité, est ce qui place le foyer politique pour Benjamin non pas dans le sionisme nationaliste, orienté vers la Palestine, mais plutôt dans la politique allemande de la gauche³²³. Début 1913, Benjamin pense encore de contribuer à l'enracinement des écoles wynekeniennes dans les États fédéraux allemands, et pour cela une majorité gauche, dans les gouvernements fédéraux, serait indispensable³²⁴. Cette orientation « gauche », fondée sur une « base culturelle libérale »³²⁵, lui reste après la rupture d'avec Wyneken³²⁶ et marquera, notamment à partir des années vingt, sa production littéraire et socio-culturelle³²⁷. De même,

323 Sur le problème de la judéo-germanité entre les Guerres mondiales, voir l'excellente étude de P. Mendes-Flohr (MENDES-FLOHR 1999, notamment p. 48ss). Benjamin lui-même avoue la nature duale de sa situation : « Ich sehe an aufklärerischer, reformatorischer Arbeit, für die Wickersdorf mich grundlegend verpflichtet, zum grossen Teil Juden wirken. Ich finde bei ihnen, um ganz ins Persönliche zu gehen, eine streng dualistische Lebensauffassung, die ich (nicht zufällig !) in mir und in der Wickersdorfer Anschauung vom Leben finde » (lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 71).

324 « Aber der politische Energiepunkt liegt nicht hier [*i.e.*, in dem « National-Jüdische der zionistischen Propaganda », A.-K. P.], sondern irgendwo in der Linken. Kurz gesagt : vor allem müssen wir eine linke Mehrheit haben, damit die deutschen Staaten für Wynekensche Schulen frei werden. Dazu hilft der intellektuelle Jude (sofern er Politik treibt – und auch sofern ers nicht tut), dazu hilft, indem er diesen (vielleicht) erhält und steigert, auch der Zionismus. Vor allen Dingen aber hilft der Organismus der linken Parteien. Nicht etwa, dass er die Idee Wickersdorfs fordere, vielleicht versteht und duldet er sie nicht einmal : aber hier muss sie in den stürmischen Zeiten unterkriechen [...]. Die heutige linke Politik hat in ihrer Kampfgesinnung (und die ist das Massgebende – nicht die Partei-“Theorie”) den Nationalismus bis auf Weiteres und Freieres abzulehnen. Von hier aus muss der politische Zionismus von einem liberalen Kulturboden aus abgelehnt werden » (lettre à L. Strauss du 7 janvier 1913, in GB I, 83).

325 *Ibid.* ; trad. par moi.

326 Sur la rupture, voir ci-dessus, p. 73s.

327 De cette orientation de « gauche » témoignent, par exemple, *Sens unique* (1926a) et l'essai sur le surréalisme (1929a).

la problématique de l'éducation ne cessera de servir, comme Benjamin l'écrit en 1912, de « fondement » (*Grundlage*) pour son approche politique³²⁸ et le préoccupera intensément entre les deux Guerres.

Or c'est à cette époque-là aussi que Benjamin commence à réfléchir sérieusement sur le lien entre l'éducation et l'histoire, plus exactement ce qu'il appelle, dans le contexte juif élargi, la *tradition*. Pour Benjamin, le cœur – ou « l'idée » – de la « vie scientifique »³²⁹, c'est la transmission de la tradition, en d'autres termes un « renouvellement » (*Erneuerung*) de la vie³³⁰ de par l'assimilation, le développement et la communication des savoirs. À ce propos, un compte de Gershom Scholem s'avère instructif. Dans une lettre à Benjamin, tout en comparant la vie même de la tradition (*Tradition*) – sa croissance, son rayonnement et sa « décomposition » (*Verfall*) – au mouvement incessant des vagues³³¹, Scholem se réfère implicitement à sa correspondance de 1917 où le camarade devenu ami lui expose cette même dynamique par le biais de la thématique d'enseignement. Dans sa lettre de 1917, Benjamin écrit effectivement :

Je suis convaincu d'une chose : la tradition (*Tradition*) est l'élément dans lequel de manière continue celui qui étudie se transforme en enseignant et cela dans tout ce qui ressortit à l'éducation. [...] C'est ici que je me représente l'origine métaphysique du mot d'esprit talmudique. L'enseignement ressemble à une mer agitée, mais pour la vague (si nous la prenons comme une image de l'homme) une seule chose est à faire, s'abandonner au

328 Lettre à L. Strauss du 10 octobre 1912, in GB I, 70 ; trad. par moi.

329 1915, 77/128.

330 *Ibid.*, 86/140.

331 Voir la lettre à W. Benjamin des 6 et 8 novembre 1938, in B/S, 286 (trad. par moi).

mouvement pour grandir jusqu'à former une crête puis retomber en écume. Cette prodigieuse liberté de la retombée, c'est l'éducation, plus particulièrement la doctrine (*Lehre*), le devenir-visible et le devenir-libre de la tradition, sa retombée par excès de vie. [...] La doctrine est ce point unique où s'unissent librement anciennes et nouvelles générations, tout comme les vagues qui de passer les unes dans les autres jaillissent en crête écumante³³².

Pour Benjamin, seul peut assurer l'éducation celui qui, « à sa manière », embrasse la tradition, et la fait transmettre par l'enseignement ; de ce fait, « l'acte de l'étude chez lui est passé en partie, progressivement et entièrement, par son propre

332 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382s/Corr. 1, 135s ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée). Dans cette lettre de 1917, Benjamin utilise le mot *Tradition* (« tradition ») au lieu d'*Überlieferung* (« tradition »), et cela peut-être pour accentuer le contexte religieux du terme (sur le sens des deux mots, voir *Langenscheidts Taschenwörterbuch Französisch* 2002, pp. 1237 et 1250). Dans son œuvre ultérieure, notamment dans sa réflexion sur la philosophie de l'histoire, les deux mots s'accordent, même si le terme d'*Überlieferung* ne cesse de connoter, ici et là, le sens juif de la *Tradition*. G. Scholem s'en souvient de ce caractère essentiellement religieux de la production du jeune Benjamin : « Au cours de ces années-là, c'est-à-dire entre 1915 et, au moins, 1927, le domaine religieux occupait dans la pensée de Benjamin une place tout à fait centrale que n'entamait nullement un certain doute fondamental. L'essentiel, dans ce contexte, était pour lui la notion d'« enseignement » qui, dans son esprit, incluait certes le domaine de la philosophie, mais en même temps le transcendait totalement. Dans ses écrits de cette époque, il revenait sans cesse sur cette notion qu'il entendait au sens original de la Tora hébraïque : un enseignement ne portant pas seulement sur la situation authentique de l'homme et son cheminement dans l'univers, mais surtout sur la corrélation transcausale entre toutes choses et leur union en Dieu. Ceci était lié à la conception qu'il avait de la tradition, conception qui allait prendre au fil des années une coloration de plus en plus mystique. Un grand nombre de nos débats, bien davantage que ce que l'on peut supposer d'après ses notes écrites, tournaient autour de ces deux notions, enseignement et tradition » (SCHOLEM 1989, 88s).

dynamisme, en celui d'enseigner »³³³. C'est cet aspect dynamique que Benjamin appelle l' « autonomie » (*Autonomie*) de l'étude et de la pensée, terme qui donnerait au concept d'éducation son sens profond et ferait démarquer Benjamin de la vue foucauldienne, autosuffisante, de « l'ascèse philosophique » : « Voir s'épanouir cette nouveauté, Benjamin écrit à son ami, cette créativité dans les expressions que trouve la vie de l'homme fait pénétrer au cœur de ce qu'est l'éducation »³³⁴.

Il convient de souligner, en ce point de l'analyse, que Benjamin accorde de l'importance non seulement à la forme et au processus de transmission de la tradition, mais aussi à la disposition d'esprit de quiconque tâche à s'embarquer dans ce processus-là. Pour le jeune Benjamin, la transmission de la tradition par l'acte d'étude et d'enseignement contribuera favorablement au caractère même de l'homme en le rendant plus « droit »³³⁵, mais exige, au préalable, une attitude de sincérité et d'humilité. Benjamin réagit notamment contre un certain « socratisme moderne », qui lui équivalait une « forme amère et vaniteuse » de pensée et d'être ; ce socratisme dégénéré ferait s'emparer l'homme de « fausse richesse », en d'autres termes d'une mise en œuvre prématurée du talent créateur, acquis lâchement sans « *agon* redoutable » ; sans lutte, donc, qui engagerait toute la personne et la forcerait à renoncer au « besoin le plus immédiat »³³⁶. On s'aperçoit que pour Benjamin, faire déployer un talent créateur ou une idée, nécessite un « travail » qui éclaire et engage toutes les « forces vives » de l'individu³³⁷. Et vice-

333 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382s/Corr. I, 134s.

334 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. I, 135. Sur la vue de Foucault, voir ci-dessus, p. 101.

335 *Ibid.* Benjamin utilise l'expression *der rechte Mensch*, qui connote « l'homme juste » de la tradition religieuse juive. L'exemple en pourrait être la figure du « juste » dans « Le conteur » (« *Der Erzähler* », ci-après : 1936).

336 Lettre à E. Schoen du 10 septembre 1917, in GB I, 386/Corr. I, 137.

337 *Ibid.*

versa : c'est l'idée qui illumine le travail ; il ne s'agit pas de l'endurcir en un « mouvement », étudiantin ou politique³³⁸. Une fois de plus, on rencontre chez Benjamin la parabole de vagues ; Benjamin l'utilise pour illustrer le dynamisme d'une « permanente révolution de l'esprit » et le rôle crucial qu'il souhaite accorder à la communauté allemande des étudiants dans la vie intellectuelle du pays :

Comme les vagues confuses du peuple autour du palais d'un prince, les étudiants devraient entourer l'Université qui transmet le fonds méthodique du savoir, y compris les essais prudents, hardis et néanmoins exacts, de méthodes nouvelles, comme le haut lieu d'une permanente révolution de l'esprit, l'endroit où se préparent les nouvelles interrogations d'un obscur pressentiment, inexact mais, en bien des cas, plus profond que les questionnements scientifiques³³⁹.

338 Pour Benjamin effectivement, une communauté *politique* ne saurait donner à entrevoir aucune *idée* : « Au fond, la politique représente le choix du moindre mal. Jamais une idée ne s'y fait voir, toujours seulement le parti » (« Im tiefsten ist die Politik die Wahl des kleinsten Übels. Niemals scheint in ihr die Idee, stets die Partei » [lettre à L. Strauss du 7 janvier 1913, in GB I, 82 ; trad. par moi]). Le parti est une « communauté » pour « lutter » et non point celle pour « construire » quoi que ce soit (« die Partei [ist] Kampf- und nicht Erbauungsgemeinschaft ») (*ibid.*). Voir aussi une autre lettre de Benjamin de la même année : « Le plus important : ne nous fier à aucune pensée déterminée ; celle même d'une culture de la jeunesse doit n'être pour nous qu'une illumination qui va jusqu'à l'esprit le plus éloigné et l'attire dans l'éclat de la lumière. Mais pour beaucoup, même Wyneken, même le Club des débats sont définitivement un "mouvement" ; ils se sont fixés à cela et ils ne voient plus où l'esprit se manifeste avec plus de liberté encore et dans une plus sereine abstraction » (lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, in GB I, 175/Corr. 1, 86 ; trad. légèrement modifiée). – Benjamin gardera ce regard critique vis-à-vis des « mouvements », politiques ou autres, sa vie durant.

339 1915, 82s/135.

Or, déjà Benjamin en soupçonne des limites de la communauté estudiantine en tant que « haut lieu » de l'engendrement des questionnements inouïs ; en vérité, sur les premières pages de « La vie des étudiants », il évoque « l'immensité écrasante (*umwälzende Grösse*) de la tâche qui consiste à substituer une communauté de sujets de la connaissance à une corporation de fonctionnés et de diplômés »³⁴⁰. Et cependant, un essai aussi hardi vaudrait la peine : « Sans la déploration d'une grandeur manquée, Benjamin poursuit, on ne peut attendre aucun renouvellement de sa vie »³⁴¹. Ainsi, par le moyen d'une prise de conscience de ses chances perdues et de son vieillissement, chaque étudiant devrait prendre connaissance, au sein de la communauté, de la « valeur symbolique et non utilitaire » de celle-ci, comme Benjamin l'écrit à son amie berlinoise en 1913³⁴². Seule cette « conscience personnelle d'une vocation » (*Selbstbewusstsein einer Berufung*), conçue essentiellement sous la perspective d'une solitude formatrice dans sa relation à une communauté « parfaite » – c'est-à-dire « philosophique »³⁴³ –, seul ce type de comportement-là peut discrètement bénéficier aux « autres, endormis » et contribuer à l'antique legs du fondement d'une « société » (*Gesellschaft*) à venir³⁴⁴. Or, la

340 *Ibid.*, 76/127.

341 *Ibid.*, 86/140.

342 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 164/Corr. 1, 83 ; cf. 1915, 86/140. Le « symbolique et non utilitaire », lié à « l'idée » de la science, est, dans ce contexte, le pendant de Benjamin pour la « corporation de fonctionnés et de diplômés », orientée vers le métier et la carrière toute tracée (1915, 76/127).

343 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161s/Corr. 1, 81s. Pour Benjamin, la communauté universitaire « ne peut recevoir sa forme universelle que de la philosophie » (1915, 82/135 ; cf. ci-dessus, p. 57).

344 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 163s/Corr. 1, 82s. Sur la qualité « réveilleur » de Socrate dans l'*Apologie de Socrate*, voir ci-dessus, note n. 203. Sur la solitude au sein de la communauté, celle qui contribue au « fondement » de la société (lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 163/Corr. 1, 82), voir p. 105 ci-dessous.

grandiose réflexion métaphysique de Benjamin resterait dans l'air si l'on ne savait pas que l'exécution *pratique* de la prise de conscience d'une vocation personnelle, revient à apprendre et à enseigner et à faire passer les savoirs transmis³⁴⁵. L'attitude pédagogique chez Benjamin met au point une conception de la connaissance qui puise sa valeur essentiellement de son caractère transmis et, en tant que connaissance transmise, peut, seule, refléter « l'idée » de la science. De fait, déjà à l'époque de la Première Guerre mondiale, il est acquis pour Benjamin que cette idée-là, orientant l'accomplissement ici-bas, ne pourrait être séparée de l'idée de l'histoire. C'est cette dimension historique que développera le dernier chapitre de la première partie de la présente étude.

1.3 Libérer l'avenir par l'action du présent

Le temps de la Première Guerre mondiale, Benjamin met la communauté allemande des étudiants devant une épreuve difficile : il s'agit de savoir si les étudiants sont capables de passer de l'état inerte des « enfants gâtés », au comportement actif des « sujets » de la connaissance, et cela pour transmettre quelque chose des principes de l'« État » véritable, instruit et efficace. À la manière d'un Alcibiade « collectif », la communauté allemande des étudiants aura intérêt à se corriger de son ignorance soporifique pour faire l'impact sain, raisonné, dans la société³⁴⁶. Cependant, malgré maintes concordances thématiques, l'approche philo-pédagogique de Benjamin se distingue de celle de l'Antiquité « platonicienne » sur un point

345 Voir 1915, 82/134s.

346 Voir ci-dessus, p. 87.

essentiel : dans l'*Alcibiade* de Platon, le jeune Alcibiade, futur politicien et chef de guerre, se prépare pour ce qui vient³⁴⁷ ; tandis que la communauté allemande des étudiants tente de « libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure »³⁴⁸. Cette dernière phrase provient de la fin du premier chapitre introductif de « La vie des étudiants » : d'emblée, on s'aperçoit que le foyer de la réflexion benjaminienne n'est pas celui du temps futur – nécessairement inconnu et indéterminé – de la philosophie de l'Antiquité³⁴⁹, mais bien plutôt l'*aujourd'hui* de l'agir bien cadré. Or telle « métaphysique du présent » ne saurait être pensée, pour Benjamin, sans connexion à la philosophie de l'histoire ; c'est cette dernière qui donne à celle-là sa forme et sa légitimation nécessaires³⁵⁰. Dès les premiers mots de son écrit de 1915, Benjamin est explicite sur ce point :

Confiante en l'infinité du temps, une certaine conception de l'histoire discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès. D'où le caractère incohérent, imprécis, sans rigueur, de l'exigence adressée au présent. Ici, au contraire, comme l'ont toujours fait les penseurs en présentant des images utopiques, nous allons considérer l'histoire à la lumière d'une

347 Pour Socrate de Platon, Alcibiade « doit d'abord s'instruire, se perfectionner, s'exercer avant d'entrer en lutte avec le roi » (PLATON 2002A, 123D-E [p. 92]).

348 1915, 75/126.

349 Dans le sens plus large, philosophie, pour Platon, aide l'individu à ne pas trop s'inquiéter de son sort après la mort (voir PLATON 2002b, 21d [p. 146], 23b [p. 148] et 29b [p. 156]).

350 G. Scholem rappelle qu'en été 1915, lors de leur première discussion tête-à-tête, Benjamin aurait été en train de poursuivre ses réflexions sur « la philosophie de l'histoire » (SCHOLEM 1989, 16). Voir aussi la lettre de Benjamin à C. Seligson, du 4 août 1913 : tout en se référant à ses propres pensées sur une « jeunesse nouvelle », Benjamin souligne qu'« il s'agit de philosophie de l'histoire » (GB I, 160/Corr. I, 80).

situation déterminée qui la résume comme en un point focal. [...] Or, si l'on en décrit pragmatiquement des détails (institutions, mœurs, etc.), loin de circonscrire cette situation, on la laisse échapper ; elle n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire au sens de 89. Ainsi la signification historique actuelle du monde étudiantin et de l'Université, la forme de son existence dans le présent, ne vaut d'être décrite que comme une parabole, comme image d'un état supérieur, métaphysique, de l'histoire ; sinon, elle n'est ni compréhensible ni possible³⁵¹.

À y regarder de plus près, l'écrit sur « La vie des étudiants » débute par une confrontation de deux approches de l'histoire : il y a tout d'abord « une certaine conception » qui puise sa force motrice de la notion du progrès, sans pourtant spécifier les exigences que cette notion-là adresserait à tel moment de l'histoire³⁵². Pour riposter cette vague conception, Benjamin tâche, pour sa part, de « considérer l'histoire à la lumière d'une situation (*Zustand*) déterminée qui la résume comme en un point focal »³⁵³. En faisant cela, Benjamin présente une critique *ad hoc* d'un concept – à ses yeux erroné – d'histoire, et cela « for the sake of the argument » : car, dans « La vie des étudiants », la cible de la critique benjaminienne n'est pas,

351 1915, 75/125s ; trad. légèrement modifiée.

352 *Ibid.* Bien que Benjamin ne nomme pas cette pensée progressiste, il est permis d'assumer qu'il en renvoie aux conceptions idéalistes et positivistes de l'histoire, courants majeurs du XIX^e siècle et répandus encore au début du siècle suivant. Sur ces deux conceptions de l'histoire, celle qui accumule, sur le modèle des faits scientifiques, des « faits » historiques et de cet assemblage, cherche à déduire des lois générales (notion inductive et positiviste) et celle appliquant au temps de l'histoire l'idée newtonienne du temps physique – la chaîne ininterrompue des raisons et des effets – tout en mettant au premier plan la possibilité d'un progrès linéaire et « naturel » (notion idéaliste), voir Mosès 1993, notamment p. 386 dont il m'a semblé utile de m'inspirer.

353 1915, 75/125.

en premier lieu, la notion de l'histoire progressiste, mais bien l'état de la communauté allemande des étudiants et de l'Université³⁵⁴. Or dans ce tout premier paragraphe de son écrit de 1915, Benjamin s'abstient de faire l'examen de son sujet principal ; l'« argument » proprement dit s'y arrime dans « la signification historique *actuelle* du monde estudiantin et de l'Université »³⁵⁵. C'est cette vue précise et urgente que Benjamin oppose au « caractère incohérent, imprécis, sans rigueur » de la conception de l'histoire progressiste³⁵⁶.

De même, on s'aperçoit qu'au début de « La vie des étudiants », Benjamin n'hésite pas à évoquer la communauté estudiantine et l'Université en lien avec la glorieuse tradition de potentialités historiques : tout comme l'idée juive du royaume messianique à venir³⁵⁷ ou celle, réalisée, de la Grande Révolution, la communauté universitaire aurait, elle aussi, la chance de s'associer à une « image (*Abbild*) d'un état supérieur, mé

354 Sur la critique benjaminienne de la communauté universitaire, voir ci-dessus, p. 82s. – Ce ne sera qu'à partir des années vingt et trente que Benjamin formulera expressément sa critique philosophique et historique du progrès. Voir, par exemple, le dossier épistémologique « N » des *Passages* : « Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès » (« Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts»), NM, 473ss/570ss et 1937, 474ss/184ss et 479/190. Voir aussi la remarque d'A. Greiert à propos de la conception de l'histoire chez le jeune Benjamin : « Eine Herangehensweise an Benjamins Geschichtsverständnis unter Einbeziehung oder gänzlich aus der Perspektive der späten Schriften [...] kann eine Eigenständigkeit dieser *frühen* Zusammenhänge nicht wahrnehmen, da die Motive der Ablehnung des Historismus in diesen Jahren immer schon mit den nach der Rezeption des Marxismus veränderten Zusammenhängen der späten Jahre überblendet werden » (GREIERT 2011, 19 ; souligné par A. Greiert). Les thèmes principaux de la critique benjaminienne du progrès seront explicités dans la troisième partie de la présente étude.

355 1915, 75/126 ; souligné par moi.

356 *Ibid.*, 75/125.

357 Sur la notion de « messianique » chez Benjamin, voir la troisième partie de la présente étude.

taphysique, de l'histoire »³⁵⁸. Symboles de la fin d'un temps et d'un nouveau commencement, d'un tout nouvel état des choses, le royaume messianique et « l'idée révolutionnaire au sens de 89 »³⁵⁹ serviront pour Benjamin, dans l'écrit de 1915, de modèles de raison d'être supérieure d'une activité réformatrice émergente. Dans la ligne de ces modèles-là, la situation historique actuelle de la communauté estudiantine et de l'Université, aura, théoriquement, la possibilité de « résumer » en elle-même les signes précurseurs et la lutte pour un ordre nouveau des choses³⁶⁰ ; les chances en sont présentes à qui s'y aurait reconnu et fait sien les modalités nécessaires. Or ces modalités sont, pour Benjamin, tout proches à *tout* moment :

Les éléments de la situation finale ne se présentent pas comme informe tendance progressiste, mais comme des créations et des idées en très grand péril, hautement décriées et moquées, profondément ancrées en tout présent. La tâche historique est de donner forme absolue, en toute pureté, à l'état immanent de perfection, de le rendre visible et de le faire triompher dans le présent³⁶¹.

Dans ce premier paragraphe de « La vie des étudiants », Benjamin n'explique pas encore ce que sont pour lui « des créations et des idées en très grand péril »³⁶² et qui méritent d'être saisies de toute pensée novatrice digne de ce nom. Cependant, dans les chapitres suivants de son écrit, tout en scrutant la vie de la communauté des étudiants et l'état d'enseignement supérieur

358 1915, 75/126.

359 *Ibid.*

360 Dans son écrit de 1915, Benjamin propose de « considérer l'histoire à la lumière d'une situation déterminée qui la résume comme en un point focal » (*ibid.*, 75/125).

361 *Ibid.*

362 *Ibid.*

de son pays, Benjamin en revient à sa problématique du début : sont pour lui « moquées »³⁶³ les idées et les actions qui diffèrent de la conception répandue de ce qu'apporteraient à un individu ses « années de jeunesse »³⁶⁴ ; qui tâchent à atteindre une vue globale, mais en même temps exploitable et pratique, de l'organisation des études supérieures dans des universités allemandes³⁶⁵ ; et qui, tout en reconnaissant l'impact des générations d'étudiants d'antan, ne méprisent pas les possibilités novatrices de faire survenir « une culture vraiment académique ou sophistiquée du dialogue »³⁶⁶. Or pour Benjamin, ce sont justement ces mêmes « créations » (*Schöpfungen*) dynamiques qui peuvent rendre tangible « l'état immanent de perfection », en d'autres termes la force exécutrice d'une situation historique dans son « point focal » (*Brennpunkt*), connue, comme il vient d'être dit, de l'idée du royaume messianique et de la Révolution de 1789³⁶⁷. C'est même la « tâche (*Aufgabe*) historique »³⁶⁸ que de faciliter l'émergence de tel état significateur, et dans cette tâche-là la communauté universitaire « philosophique », « en posant non point des problèmes techniques limités de caractère scientifique, mais bien les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des romantiques et de Nietzsche », aurait un rôle prépondérant³⁶⁹.

En ce point de l'analyse, on sait déjà que Benjamin s'approche de son questionnement principal – « la signification historique actuelle du monde étudiantin et de l'Université »³⁷⁰

363 *Ibid.*

364 *Ibid.*, 76/126.

365 *Ibid.*, 82/135.

366 *Ibid.*, 80s/133s.

367 *Ibid.*, 75/125s.

368 *Ibid.*, 75/125.

369 *Ibid.*, 82/135.

370 *Ibid.*, 75/126.

– par deux voies parallèles : il y a d’une part le point de vue communautaire, centré sur la « forme » (*Form*) que le monde universitaire peut prendre à tel moment précis – en l’occurrence à l’époque même de la rédaction de « La vie des étudiants » –, et cette « forme » est celle de la communauté « philosophique »³⁷¹ ; d’autre part il y a l’angle de la vocation personnelle que Benjamin conçoit sous la perspective d’une solitude formatrice dans sa relation à cette communauté-là, une solitude qui se concrétise quand chaque étudiant pour sa personne, mais parallèlement comme membre de la communauté, ne fait plus valoir des « exigences de détail »³⁷², mais « s’élève en se confrontant à l’idée afin de parvenir à lui-même »³⁷³. De fait, la tentative de s’élever, de par l’idée, « jusqu’à l’univers de la solitude »³⁷⁴ au sein même de la communauté, préoccupe Benjamin intensément dans sa correspondance d’avant-guerre ; dans une lettre de 1913, l’assimilation de l’« idée » serait même la condition préalable de toute solitude véritable.

La solitude la plus profonde est celle de l’homme de l’idéal dans sa relation à l’idée, elle anéantit l’humain en lui. Et cette solitude, celle qui est la plus profonde, nous ne devons l’attendre que d’une communauté parfaite. Mais quelles que soient nos idées sur la solitude, il n’y a aujourd’hui ni l’une ni l’autre. Cette « autre » solitude, seuls les plus grands, je crois, y atteignent pleinement [...]. Quant à la solitude parmi les hommes, que seul un tout petit nombre connaît aujourd’hui, il

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² « Faire valoir des exigences de détail ne prête qu’à malentendu, aussi longtemps que, en en satisfaisant une, on la prive de l’esprit de sa totalité [...] » (*ibid.*, 77/128 ; cf. 75/125).

³⁷³ Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161/Corr. I, 80. Dans l’original allemand, Benjamin écrit : « Ich glaube, dass nur in der Gemeinschaft [...] ein Mensch wirklich einsam sein kann : in einer Einsamkeit, in der sein Ich gegen die Idee sich erhebt, um zu sich zu kommen » (GB I, 161).

³⁷⁴ 1915, 86/140.

faut en créer les conditions. Ces conditions sont « la sensibilité à l'idée » et « la sensibilité du moi » et notre époque ignore l'une autant que l'autre. Je résumerais ainsi la question de la solitude : en voulant, en tant qu'individus, nous libérer de la solitude au milieu des autres, nous transmettons cette solitude qui est la nôtre à ceux qui ne la connaissent pas encore. Et nous-mêmes apprenons une nouvelle solitude : celle de la toute petite communauté face à son l'idée³⁷⁵.

Il convient de noter que, malgré une terminologie souple et sommairement « nietzschéenne » – avec une conception de la solitude tellement absolue qu'elle « anéantit » l'humain chez un individu³⁷⁶ –, le contexte de cette lettre de 1913 est essentiellement pédagogique³⁷⁷ : il s'agit chez Benjamin d'un exercice éducatif destiné à donner à penser à une jeunesse située vaguement « par-delà le bien et le mal » (*jenseits von Gut und Böse*), se croyant « bonne par instinct », peu consciente de son aujourd'hui et insidieusement penchée vers l' « âge d'homme

375 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161s/Corr. 1, 81 ; trad. modifiée.

376 *Ibid.*, 161/81 ; cf. 161/80 où Benjamin paraphrase Nietzsche en passant. Notons que le sens de la « solitude » chez Benjamin se précisera en lien avec le concept d'amitié : dans « La vie des étudiants », il n'y est plus de question d' « anéantissement » de l'humanité d'un individu ; bien plutôt, l'amitié « philosophique », « orientée vers l'infini, et qui va encore à l'humanité même lorsqu'elle est celle de deux personnes ou que seule demeure sa nostalgie », doit encore se faire la marge au sein de « la jeunesse universitaire » (1915, 86/140). Pour une étude lucide sur le concept d'amitié dans les écrits du jeune Benjamin, lié à l'histoire autobiographique de celui-ci, voir WOHLFARTH 1996B. – Sur l'impact de Nietzsche sur le jeune Benjamin, voir notamment PFOTENHAUER 1978, RESCHKE 1992 et MOSÈS 1996.

377 Benjamin fait rappeler que à sa correspondante que « le congrès étudiant sur la pédagogie » aurait lieu le même automne à Breslau et qu'il y prendrait la parole en tant que président des « Étudiants libres » (lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 160/Corr. 1, 79).

indolent » (*träge Mannheit*)³⁷⁸. De fait, comme on l'a déjà étalé plus haut³⁷⁹, le thème de jeunesse « gâchée », orientée à une « confrérie » (*Verbrüderung*) de tavernes et aux coteries idéologiques, mais incapable de s'unir par le moyen de l'idée, c'est-à-dire « philosophiquement », deviendra encore plus aigu dans l'écrit sur « La vie des étudiants »³⁸⁰. Or dans sa lettre d'avant la guerre, tout en voyant avec soupçon l'endurcissement de la pensée en « écoles »³⁸¹, Benjamin ne récuse pas une disponibilité d'accueillir et de donner réalité à l'« esprit » (*Geist*) où que celui-ci se trouve, à un « contenu toujours plus pur » d'une « culture de la jeunesse » (*Jugendkultur*) allemande³⁸². Telle perspective « métaphysique »³⁸³ relèverait, aux yeux du jeune étudiant, de Platon tout aussi bien que d'un certain « messianisme » ou d'une « parole du Christ »³⁸⁴. Ensemble ces ordres d'idées différents reviennent à une conception de la « politique » qui aurait préoccupé Benjamin à partir d'au moins deux ans d'avant la guerre, et dont l'« édu-

378 *Ibid.*, 162/81s ; trad. modifiée.

379 Voir ci-dessus, p. 87.

380 Pour Benjamin, le propre de la jeunesse universitaire allemande est « la confrérie, tout ensemble limitée et débridée, la même à la taverne et dans l'union qui se fonde au café » (1915, 86/140).

381 Voir la lettre à C. Seligson du 5 juin 1913, in GB I, 108/Corr. 1, 55.

382 Lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, *ibid.*, 175/86.

383 Il paraît que Benjamin aurait anticipé la réception, supposée confuse, de sa réflexion : « Veuillez vraiment m'excuser, écrit-il à son amie, si à une simple question [celle sur la forme d'une jeunesse nouvelle, A.-K. P.] je vous réponds par une métaphysique » (lettre à C. Seligson du 4 août 1913, *ibid.*, 163/82).

384 « Mais tout homme qui vient au jour quelque part dans le monde et qui un jour sera jeune porte en lui non pas la possibilité d'un "mieux" mais déjà l'accomplissement, le but [...] proche de nous, en des termes si propres au messianisme. Je sentais aujourd'hui la fantastique vérité de la parole du Christ : voyez, le Royaume de Dieu n'est pas ici et n'est pas là, il est en nous. J'aimerais lire avec vous le dialogue de Platon sur l'amour où cela est si bien dit et pensé avec une profondeur qu'on ne trouve sans doute nulle part ailleurs » (lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, *ibid.*, 175/86).

cation » serait le « fondement »³⁸⁵. « Je pense, résume-t-il à Carla Seligson, (non pas en termes socialistes, mais en un sens assez différent) à la foule des exclus et à *l'esprit* qui fait alliance non pas avec les frères mais avec ceux qui dorment »³⁸⁶.

Ainsi, on s'aperçoit qu'une première « politique » de Benjamin est celle du *réveil* : dans la ligne de pensée de Platon, la tentative « socratique » de Benjamin est de réveiller les « dormants »³⁸⁷, en d'autres termes ceux de la communauté universitaire qui n'ont pas encore pris conscience de leur capacité de refléter, en tant que « communauté de sujets de la connaissance »³⁸⁸, un « état supérieur, métaphysique, de l'histoire »³⁸⁹. Or, dans le premier chapitre de « La vie des étudiants », la « structure métaphysique » de la « situation » (*Zustand*) historique actuelle de la communauté universitaire, se lie, déjà, à deux conceptions philosophiques qui préoccuperont Benjamin jusqu'à ses derniers écrits théoriques : ces conceptions sont « le royaume messianique » et « l'idée révolutionnaire au sens de 89 »³⁹⁰. La tentative de réaliser la communauté universitaire « idéale », prend, chez le jeune Benjamin, comme son modèle l'idée juive du royaume messianique à venir et celle, réalisée, de la Grande Révolution de 1789. Important est de retenir le fait que ces deux conceptions philosophiques capitales embrassent deux notions du temps différentes : pour l'idée juive du royaume

385 Dans une lettre du début 1913, Benjamin écrit qu'il aurait considéré, pour la première fois, la portée de la politique pour un intellectuel (« [...] ich habe in diesen Tagen zum ersten Male das Problem der Politik für den Intellektuellen gesehen », lettre à L. Strauss du 7 janvier 1913, in GB I, 81 ; trad. par moi). Sur l'éducation comme « fondement » de la politique, voir ci-dessus, p. 73 n. 178.

386 Lettre à C. Seligson du 17 novembre 1913, in GB I, 182/Corr. I, 89 ; souligné par W. Benjamin.

387 Voir ci-dessus, p. 94.

388 1915, 76/127.

389 *Ibid.*, 75/126.

390 *Ibid.*, 75/125s.

messianique, « l'état de perfection »³⁹¹ n'est pas encore arrivé, mais il est à venir à *chaque moment* de l'histoire ; tandis que la Révolution de 1789 manifestait, en son temps, une forme d'accomplissement devenue réelle, celle du passage de la monarchie autocratique à l'état constitutionnel³⁹². Effectivement, une tension entre « pas encore » et « dès maintenant » telle qu'elle peut s'observer par l'idée messianique et par la Grande Révolution, se surgit fréquemment dans la réflexion philo-pédagogique du jeune Benjamin : par exemple, dans une lettre de 1913, Benjamin écrit que « tout homme qui [...] un jour sera jeune porte en lui non pas la possibilité d'un "mieux" mais déjà l'accomplissement »³⁹³, mais que cet « accomplissement » (*Vollendung*) se traduit par la disponibilité d'être aux aguets en vue d'accueillir « l'esprit » (*Geist*) où que celui-ci se manifeste :

Dans la matinée, je pensais à ceci encore : être jeune, c'est moins être au service de l'esprit qu'attendre l'esprit. L'apercevoir en tout homme et dans la pensée la plus lointaine. Le plus important : ne nous fier à aucune pensée déterminée ; celle même d'une culture de la jeunesse doit n'être pour nous qu'une illumination qui va jusqu'à l'esprit le plus éloigné et l'attire dans l'éclat de lumière. Mais pour beaucoup, même Wyneken, même le Club des débats sont définitivement un « mouvement » ; ils se sont fixés à cela et ils ne voient plus où l'esprit se manifeste avec plus de liberté encore et dans une plus sereine abstraction.

Cette perpétuelle vibration du sentiment disponible à l'abstraction de l'esprit dans sa pureté, voilà ce que j'aimerais

391 Voir *ibid.*, 75/125.

392 Sur le sens du « royaume messianique » et de « l'idée révolutionnaire » dans les derniers écrits de Benjamin, notamment dans « Sur le concept d'histoire » (1940a), voir la troisième partie de la présente étude.

393 Lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, in GB I, 175/Corr. 1, 86.

appeler la jeunesse. Alors (si nous ne nous considérons pas simplement comme les ouvriers d'un mouvement), si nous nous gardons un regard libre pour voir l'esprit où que ce soit, nous serons ceux qui lui donnent réalité. Presque tous oublient qu'ils sont eux-mêmes le lieu où l'esprit devient réel³⁹⁴.

Selon une remarque judicieuse d'Irving Wohlfarth, « la notion de jeunesse repose chez Benjamin sur la foi messianique qu'un certain type d'attente peut être le médium privilégié de toute décision digne de ce nom »³⁹⁵. Dans cette perspective d'attente, « la force visionnaire » (*de[r] Rest der Sehenden*)³⁹⁶ va, dans « La vie des étudiants », à contre-courant d'une « science » de l'histoire qui « discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès »³⁹⁷. Pour Benjamin effectivement, une conception de l'histoire qui se base sur la notion du temps sans limites et du progrès assuré des « hommes et époques », laisse de côté ce que tout avancement en idées et en faits exigerait de *certain* hommes de *certain* époque ; tandis qu'une « situation déterminée » et bien définie aurait, à un moment donné, la capacité de « résumer » l'histoire « comme en un point focal » concret et, par là, développer les moyens pour traiter spécifiquement les questionnements d'un certain

394 *Ibid.* ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée).

395 WOHLFARTH 1996B, 53.

396 1915, 83/136.

397 *Ibid.*, 75/125 ; cf. ci-dessus, p. 76. Voir aussi la remarque d'A. Greiert à propos de l'usage du terme de « messianisme » dans « La vie des étudiants » : « Eine ausführliche Erörterung oder gar eine kohärente Definition seines historischen Messianismus hat Benjamin in diesem Text freilich nicht vorgelegt. Stattdessen beschränkt er sich auf eine funktionale Verwendung messianischer Motive : Diese erlauben es ihm, eine Gegenposition zur akademischen Geschichtswissenschaft einzunehmen » (GREIERT 2011, 47).

moment donné³⁹⁸. C'est pourquoi la situation historique *actuelle* de la communauté universitaire allemande pourrait, en ce point focal précis, faire accélérer l'approche d'une « situation finale », où il devrait être possible de « libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure »³⁹⁹.

Or pour Benjamin, ce qui « défigure » l'avenir *aujourd'hui*, c'est une communauté universitaire qui n'est point à l' hauteur de sa tâche historique libératrice. Car, il ne s'agit pas chez Benjamin, en fin de compte, de la « libération » de quelque nouvelle « ère » éphémère, ni même de se consacrer uniquement, en tant qu'enseignants, aux plus jeunes générations d'étudiants⁴⁰⁰, mais de prendre, aussi, en considération une perspective alternative de « l'infini » (*das Unendliche*)⁴⁰¹ : c'est ce que les générations futures attendent, « dès le départ »⁴⁰², de « tout homme qui vient au jour quelque part dans le monde » et qui « porte en lui non pas la possibilité d'un "mieux" mais déjà l'accomplissement » (*Vollendung*)⁴⁰³. De fait, à partir des années vingt, l'idée du *devoir* envers les prochaines générations se précise dans la philosophie de l'histoire de Benjamin en même temps que la notion de la *rédemption* du passé⁴⁰⁴ ; dans ces deux conceptions, l'accent est mis sur l'importance

398 1915, 75/125.

399 *Ibid.*, 75/126.

400 *Ibid.*, 86/140.

401 *Ibid.*

402 *Ibid.*

403 Lettre à C. Seligson du 15 septembre 1913, in GB I, 175/Corr. 1, 86. Selon Benjamin, les étudiants « se mesurent à l'étalon de leurs pères, non à celui de leurs successeurs (*Nachgeborenen*), et sauvent le faux semblant de leur jeunesse » (1915, 86/140).

404 Voir, par exemple, « Fragment théologico-politique » (<Theologisch-politisches Fragment>, ci-après : 1921b). Le thème du devoir envers les générations futures et de la rédemption du passé chez Benjamin sera mis en évidence dans la troisième partie de la présente étude. Sur le « Fragment », voir aussi WOHLFARTH 2002.

du *moment présent* auquel est adressée, de la part de l'histoire, « l'exigence » (*Forderung*)⁴⁰⁵. Le présent, sous forme de la communauté universitaire « philosophique », aurait toutes les chances d'être l'« image d'un état supérieur, métaphysique, de l'histoire » – tel « le royaume messianique » ou « l'idée révolutionnaire au sens de 89 »⁴⁰⁶. C'est pourquoi, déjà dans le premier chapitre de « La vie des étudiants », Benjamin en renvoie à l'acuité de la « situation » du monde universitaire où chacun devra choisir, ores et déjà, son côté : ou les étudiants acceptent le défi de la part de l'histoire et travaillent pour une « plénitude » (*Vollendung*) qui, à un moment donné, répondrait à *telle* exigence précise – ou ils l'ignorent. De fait, pour Benjamin, une description « métaphysique » de cette situation-là aurait le seul but de mettre « en lumière la crise qui, au cœur des choses, entraîne la décision à laquelle succombent les lâches et se subordonnent les courageux »⁴⁰⁷.

Le point de vue conceptuelle s'accroît vers la fin du premier chapitre de « La vie des étudiants » : Benjamin y présente une sorte de « systématique » de l'histoire en germe qui, au moment de la rédaction de l'écrit de 1915, dépasse le cadre de la thématique prévue.

Le système est la seule manière de traiter de la situation historique du monde étudiantin et de l'Université. Aussi longtemps que manquent, pour le réaliser, toutes sortes de conditions, il ne reste qu'une voie : au moyen de la connais

405 1915, 75/125. – L'exigence qu'une *certaine* histoire (*Geschichte*) adresse à un *certain* moment présent, sera l'un des thèmes principaux chez le dernier Benjamin ; ce thème-là sera explicité dans la troisième partie de la présente étude.

406 *Ibid.*, 75/126; trad. modifiée.

407 *Ibid.*

sance, libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure. C'est là le seul but de la critique⁴⁰⁸.

Il est vrai qu'au temps de « La vie des étudiants », Benjamin projette encore un « système » pour cadrer sa pensée philosophique et politique. Même si ce système-là ne voit jamais le jour, des éléments en seront visibles dans chaque phase de la réflexion benjaminienne⁴⁰⁹. De même, dans l'écrit de 1915, les notions de l'« image » (*Abbild*), de la « parabole » (*Gleichnis*) et de la « description » (*Schilderung*), qui ont pour tâche d'affiler « la signification historique actuelle du monde étudiantin et de l'Université »⁴¹⁰, préparent la fonction et le sens que Benjamin donnera, vers la fin des années vingt, aux « images

408 *Ibid.*

409 Voir, par exemple, l'élan systématique de l'écrit « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1918a), qui sera explicité dans la deuxième partie de la présente étude. Cf. aussi la remarque d'A. Greiert : « Benjamin erhebt während der Zeit, in der er seinen Aufsatz "Über das Leben der Studenten" [*sic* ; A.-K. P.] verfasst, durchaus noch den Anspruch auf ein System. Die fehlende Einlösung des Anspruchs im traditionellen Sinne macht Benjamin gleichwohl nicht zu einem unsystematischen Denker. [...] Ohne dass er selbst dafür eine explizite Rechtfertigung vorgelegt hätte, findet sich [...] bei Benjamin eine insofern systematische Stellung zentraler Bilder und Begriffe, als diesen häufig eine nicht nur die Disziplingrenzen ignorierende, sondern auch durch alle Phasen seines Schaffens hindurch beibehaltene Bedeutung zukommt. Benjamin argumentiert aber weniger *gegen* die Wissenschaft, denn vielmehr *anders* als die Wissenschaft : Anstatt problematischen Zusammenhängen mit der analytischen Präzision von Begriffen zuleibe zu rücken, beschränkt sich Benjamin auf ihre bildliche Erfassung in Metaphern » (GREIERT 2011, 48s ; souligné par A. Greiert). – Il convient de rappeler que, malgré une prépondérance théorique chez Benjamin sur des images et métaphores, un effort pour formuler des concepts dans le cadre de la « précision analytique » se manifeste, par exemple, dans la correspondance de Benjamin avec Adorno et Horkheimer sur les fondements théoriques des *Passages*. Voir GS V, 1100ss.

410 1915, 75/125s.

dialectiques » (*dialektische Bilder*)⁴¹¹ et à la présentation imagée ou « figurative » (*bildhaft*) de l'histoire⁴¹². Or, quant à l'écrit de 1915, Benjamin admet qu'il n'y a pas encore de « conditions » (*Bedingungen*) suffisantes pour réaliser la conceptualisation voulue ; c'est pourquoi une forme spéciale de connaissance, sous forme de « critique » philosophique de l'histoire, lui servira de substitute pour « libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure »⁴¹³.

Cependant, dans la lumière de ce qui vient d'être présenté, on peut assumer que c'est aussi l'acte de prendre connaissance, en tant que membre de la communauté « philosophique », de l'état actuel des choses et des moyens conceptuels y correspondant, qui aurait la possibilité de réaliser, dès à présent, certaines chances futures. L'avenir pour Benjamin, c'est déjà ici-bas, mais travesti, « défiguré »⁴¹⁴, et mérite d'être libéré par les forces réflexives de la communauté. En vérité, Benjamin remet cette vue en relève dans les deux derniers paragraphes de « La vie des étudiants » : là il n'est pas seulement question de réaliser la communauté, mais aussi de *se réaliser* :

Mais il n'est forme de vie ni rythme correspondant qui ne précède des préceptes déterminants pour toute vie créatrice. Aussi

⁴¹¹ NM, 577/479 [N 2a, 3] et 578/479 [N, 3, 1]. Sur la place du terme de l'« image » au sein des dossiers des *Passages*, voir GS V, 1145ss (N. d. E.). – La notion de « l'image dialectique » chez Benjamin sera analysée dans la troisième partie de la présente étude.

⁴¹² Voir NM, 578/480 [N 3, 3].

⁴¹³ 1915, 75/126. Dans l'original allemand, Benjamin écrit : « [...] das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen *erkennend* zu befreien. Dem allein dient die Kritik » (GS II, 75 ; souligné par moi). La voie de la « critique » philosophique se poursuivra chez Benjamin dans 1918a et, par exemple, dans « Critique de la violence » (« Zur Kritik der Gewalt », ci-après : 1921c). Voir la deuxième partie de la présente étude.

⁴¹⁴ Voir 1915, 75/126.

longtemps que les étudiants se refuseront à cette vie, leur existence sera châtiée par la laideur, et même le plus insensible sentira dans son cœur la morsure du désespoir.

Il s'agit de la nécessité extrême et périlleuse, il est besoin du strict redressement. Chacun trouvera son propre précepte, celui qui présente à sa vie la plus haute exigence. Par voie de connaissance chacun libérera l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure⁴¹⁵.

Sur la base de ces deux derniers paragraphes de « La vie des étudiants », il est évident que le concept de « connaissance » chez le jeune Benjamin n'est pas seulement le facteur unificateur de la communauté universitaire idéale, « philosophique »⁴¹⁶, mais qu'il s'incline aussi dans la lanterne personnelle des membres de cette communauté-là. Benjamin, semble-t-il, met l'accent sur l'importance de la prise de position de *chaque* membre de la communauté : « Chacun trouvera son propre précepte, celui qui présente à sa vie la plus haute exigence »⁴¹⁷. Dans « La vie des étudiants », Benjamin ne précise pas ce que seraient ces idées directrices ou « préceptes » (*Geboten*)⁴¹⁸ dont l'étudiant devrait prendre compte. Cependant, dans sa correspondance de 1915, il en revient à la portée de la *théorie* pour la production créatrice : tout comme le concept d'« idée » dans « La vie des étudiants », devrait orienter le comportement et l'action de la communauté universitaire, théorie, aussi, aurait le rôle de guider la vie et la production d'un individu.

415 1915, 87/141.

416 Voir ci-dessus, p. 88s.

417 1915, 87/141 ; souligné par moi.

418 *Ibid.*

Le rapport entre productivité et vie [...] sera ordonné et maintenu par théorie. En vertu de la théorie, la vie du créateur se remplit rythmiquement avec de la production. La théorie garantit la pureté de la production en en écartant toute violence [...], et elle peut faire cela parce que, avec un feu paisible et clair, elle illumine sans cesse les images des premières et tout simples idées, auxquelles la productivité revient toujours pour pouvoir grandir et s'épanouir. La lumière de la théorie est infinie [...], les objets, eux, pussent-ils être limités⁴¹⁹.

Il est permis d'assumer que les « préceptes déterminants pour toute vie créatrice »⁴²⁰ de « La vie de étudiants » et « les images des premières et tout simples idées »⁴²¹ de la lettre de 1915, se servent de même catalyseur et visent un seul but : le catalyseur, c'est une « connaissance »⁴²² ou une « théorie » qui « illumine » la vie et le travail d'un individu pour que celui-ci puisse atteindre son but de prospérer⁴²³. Il s'agit d'un procédé de toute une vie et délicat de nature⁴²⁴, nécessitant, de par « l'univers de la solitude » au sein même de la com-

419 « Das Verhältnis der Produktivität zum Leben [...] wird geordnet und erhalten von Theorie. Nach dem Masse der Theorie erfüllt sich das Leben des Schaffenden rhythmisch mit Produktion. Sie verbürgt deren Reinheit, indem sie jede Gewaltsamkeit fernhält [...] und dies vermag sie, indem sie mit einem stillen klaren Feuer ständig die Bilder jener ersten und einfa[ch]sten Ideen erhellt, auf die Produktivität immer zurückgreift um wachsen und sich entfalten zu können. Das Licht der Theorie ist unendlich [...], wie begrenzt Gegenstände auch sein mögen » (lettre à Fr. Radt du 4 décembre 1915, in GB I, 298 ; trad. par moi).

420 1915, 87/141.

421 Lettre à Fr. Radt du 4 décembre 1915, in GB I, 298 ; trad. par moi.

422 1915, 87/141.

423 Lettre à Fr. Radt du 4 décembre 1915, in GB I, 298 ; trad. par moi.

424 « Dès lors que la vie estudiantine est entièrement soumise à l'idée de fonction et de métier [...] il ne s'agit plus de se consacrer à une connaissance (*Erkenntnis*) qui risque de détourner des voies de la sécurité bourgeoise » (1915, 81s/134).

munauté⁴²⁵, l'espace et la volonté de découvrir justement les pierres angulaires de savoir qui consolident la croissance propre de chacun. De plus, dans la prise de position personnelle des étudiants, Benjamin met en relègue une orientation *globale* dont l'activité créatrice ne saurait être exclue ; pour Benjamin, l'étudiant devrait « être tout ensemble créateur, philosophe et enseignant, et cela dans sa nature essentielle et déterminante. C'est là ce qui donne forme au métier et à la vie »⁴²⁶. Effectivement, Benjamin met grande valeur sur « le pouvoir immédiat de création » (*das unmittelbare Schaffen*), le pouvoir de créer quelque chose d'inouï chez l'individu et la communauté par rapport à une Université qui oriente les étudiants « vers des fins professionnelles »⁴²⁷. Or, l'élan créateur paraît traduire chez Benjamin, aussi, une conception avancée de l'être humain qui, de par la « théorie », vivrait une vie consciente et lucide, et ne songerait pas uniquement à son diplôme à venir ou à une vie facile dans la société⁴²⁸. C'est pourquoi, pour chaque étudiant – potentiellement un futur enseignant⁴²⁹ –, il est lieu de s'acquérir, dès les premiers temps à l'Université, les idées directrices intériorisées ou les « préceptes » (*Gebote*)⁴³⁰, une sorte d'ancres de la pensée éprouvés ;

425 *Ibid.*, 86/140.

426 1915, 82/135. Sur la spécificité de la notion de « création » chez Benjamin, voir ci-dessous, p. 217ss.

427 « En orientant les étudiants vers des fins professionnelles, elle [l'Université – A.K. P.] laisse nécessairement échapper, comme forme communautaire, le pouvoir immédiat de création. En fait, l'esprit étranger et hostile, l'incompréhension de l'école à l'égard de la vie qu'exige l'art peut être interprétée comme un refus de la création immédiate qui ne renvoie à aucune fonction » (*ibid.*, 81/135s). Sur la « valeur symbolique » de la création, voir ci-dessus, p. 83.

428 Voir ci-dessus, p. 87s. La position de Benjamin rappelle celle de Socrate de l'*Alcibiade* pour qui seules la justice et la sagesse peuvent rendre les hommes heureux (voir PLATON 2002a, 134c-e [p. 112s]).

429 Voir 1915, 85s/139s.

430 *Ibid.*, 87/141.

c'est à partir de ceux-là que les étudiants auront la possibilité de répondre, en tant que communauté « philosophique », mais en même temps historique et temporelle, à « l'exigence adressée au présent »⁴³¹. De sorte que la fin de l'essai de Benjamin se renoue avec son début, où, « au moyen de la connaissance », il s'agit de « libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure »⁴³².

En ce point de l'analyse, il convient de récapituler les points principaux de la réflexion benjaminienne. Dans « La vie des étudiants », Benjamin esquisse une construction métaphysique, un « modèle » de vie communautaire des étudiants et une « image » (*Abbild*)⁴³³ idéale de l'histoire qui ont pour tâche de contribuer à la connaissance du moment présent et qui puisent dans le potentiel même du moment présent⁴³⁴. La construction agit aussi vice-versa : la « situation » des étudiants « *aujourd'hui* »⁴³⁵ peut effectivement montrer une étincelle du futur état des choses ou, le cas échéant, réaliser cet état sans attendre⁴³⁶. Pour Benjamin, chaque moment présent implique un lien au temps futur concrétisé, aux éléments de l'histoire accomplie⁴³⁷. C'est pourquoi « la signification historique *actuelle* du monde étudiantin et de l'Université », peut refléter un « état supérieur, métaphysique, de l'histoire » ; en tant que

431 *Ibid.*, 75/125.

432 *Ibid.*, 75/126 ; cf. 87/141.

433 Voir *Ibid.*, 75/125 ; trad. modifiée.

434 « Die metaphysische Struktur der Geschichte zu erfassen [...] hatte Benjamin sich bereits im *Leben der Studenten* im Interesse einer Erkenntnis der Gegenwart zur Aufgabe gesetzt » (STEINER 2004, 50).

435 1915, 75/125s ; souligné par moi.

436 La réalisation de l'état idéal des choses exigerait toutefois certaines conditions ; voir ci-dessus, p. 88s.

437 « Les éléments de la situation finale ne se présentent pas comme informe tendance progressiste, mais comme des créations et des idées en très grand péril, hautement décriées et moquées, profondément ancrées en tout présent » (1915, 75/125).

communauté, les étudiants peuvent apporter au moment présent quelque chose de la plénitude de forme représentés par le royaume messianique ou la Révolution de 1789⁴³⁸. Quant aux « sujets » estudiantins de l'avènement d'un état nouveau des choses, ils devront être guidés par « la sensibilité à l'idée » et « la sensibilité du moi »⁴³⁹, cette dernière manifestant nécessairement, au sein de la communauté universitaire, « la conscience personnelle d'une vocation »⁴⁴⁰, laquelle est le contraire de la pensée du métier chère à l'Université nourrie d'« une corporation de fonctionnés et de diplômés »⁴⁴¹.

Ainsi, on s'aperçoit que dans « La vie des étudiants », Benjamin pose le questionnement philo-pédagogique qui va l'occuper, sous la forme variée, tout au long de son parcours intellectuel : à savoir si les hommes de son temps sont capables de passer de l'état inerte des « enfants gâtés », à l'état actif des « sujets » de la connaissance, et cela pour transmettre quelque chose des principes de l'« État » véritable, instruit et efficace⁴⁴². On s'aperçoit aussi que le questionnement de Benjamin ressemble beaucoup à celui de Socrate dans *l'Alcibiade* de Platon. Or le chemin que vise Platon dans son dialogue de jeunesse se diffère de celui qu'esquisse Benjamin dans « La vie des étudiants » : chez Platon, il s'agit de se connaître pour gouverner, en tant que « chef » politique ou militaire, intelligemment les autres⁴⁴³, tandis que pour Benjamin, il ne s'agit pas de « gouverner » les autres, mais de transformer ses

438 *Ibid.*, 75/126 ; souligné par moi.

439 Lettre à C. Seligson du 4 août 1913, in GB I, 161/Corr. 1, 81.

440 *Ibid.*, 162/82.

441 1915, 76/127.

442 Voir ci-dessus, pp. 58 et 77. – Selon une remarque judicieuse d'U. Steiner, l'attitude envers la vie (*Lebenshaltung*) chez le jeune Benjamin serait un continuum, qui surpasserait l'âge physique de la personne : « Die Jugend [...] meint eben nicht ein Lebensalter, sondern eine Lebenshaltung » (STEINER 2004, 23)

443 Voir ci-dessus, p. 78.

propres « privilèges » transmis par la situation familiale et la formation⁴⁴⁴, en action rationnelle, plus précisément en une pensée théorique ayant une valeur politique. L'essentiel du questionnement benjaminien est l'idée ou « l'image » d'une vie meilleure et le *travail* personnel et communautaire que cette vie-là exigerait⁴⁴⁵. Le développement est visible, déjà, dans la composition de « La vie des étudiants » : l'« image utopique » de l'histoire du premier chapitre de l'écrit de 1915 se précise pour devenir l'« image intérieure » et réaliste que l'on fait de soi-même, en tant qu'individu et membre de la communauté universitaire, pour mieux faire face à « l'exigence adressée au présent »⁴⁴⁶. À partir des années vingt, cette tendance « à-présent » s'accroîtra dans l'économie de la pensée de l'histoire et de la pédagogie de Benjamin : après l'échec de la thèse, celle-ci devient fortement marquée par l'enquête sur des conditions épistémologiques d'un « discours » effectif et critique sur un nombre de questions d'actualité, impossibles

444 Voir ci-dessus, p. 77s.

445 Sur le « travail » que nécessite une vie consciente et lucide, voir ci-dessus, p. 90s. – Je serais réticente d'adopter la vue de Th. Regehly pour qui la conception de la vie chez le jeune Benjamin serait essentiellement idéaliste et utopique : « Benjamin formuliert [...] einen utopischen Lebensentwurf, der letztlich "Leben" neu bestimmt, unter Rekurs auf idealistische Vorgaben und getragen vom Pathos der Lehre Wynekens » (REGEHLY 2006, 110). Voir, à ce propos, la remarque de Th. W. Adorno sur l'orientation collective et pratique du jeune Benjamin : « Man wird bei einem unwillkürlich [...] so unkonformistischen Denker wie Benjamin die Paradoxie nicht übersehen, dass er nicht zu den individualistischen Richtungen der damaligen Moderne sondern zu kollektivistischen tendierte. [...] Gross war seine Sehnsucht, in Gemeinschaften sich einzufügen, neuen Ordnungen, auch praktisch, zu dienen. Sein Drang dahin bereitete, formal, in seiner Jugend eine Richtung, die später sich politisierte » (ADORNO 1970, 97s).

446 1915, 75/125 et 85/138s.

de traiter, comme Benjamin le vit alors, dans le cadre de l'Université allemande de son temps⁴⁴⁷.

Cependant, la recherche d'« une culture vraiment académique ou sophistiquée du dialogue »⁴⁴⁸ engagée dans « La vie des étudiants » et poursuivie dans les années vingt et trente, ne cessera de préoccuper Benjamin lors de son travail sur les *Pas-sages* ; bien plutôt, cette recherche le fera examiner, outre la vie urbaine du XIX^e siècle parisien, la transmission de connaissances académiques traditionnelles dans le cadre de la société active⁴⁴⁹. Donner à une connaissance « une existence vivante dans le milieu culturel contemporain », Benjamin écrit-il en 1930, demanderait non seulement un esprit de recherche « entreprenant », prêt à animer l'enseignement par des idées inspirées par des « nouvelles couches d'apprenants », mais surtout une « activité d'apprendre moins banale, plus réfléchie », consciente de son potentiel de susciter, de par une saine restructuration des matières, de « connaissances entièrement nouvelles »⁴⁵⁰. Benjamin précise son idée sur le rapport entre recherche et enseignement dans un autre texte écrit vers la même époque :

447 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 298 et la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

448 1915, 80s/133s.

449 Voir « Il serait nécessaire de reconsidérer les liens entre la recherche et l'enseignement [...] » (« Notwendig wäre es, von neuem die Verbindung von Forschung und Lehre zu revidieren [...] », ci-après : 1930), 172/213. Il se peut que ce court écrit, centré sur la critique de la recherche et l'enseignement des sciences humaines allemandes, présente les premières idées de Benjamin pour 1931b (voir GS VI, 737 [N. d. E.] et 1931b, 288/281).

450 *Ibid.*, 172s/213s ; trad. modifiée. – Une erreur s'est glissée dans la traduction française : lorsque Benjamin écrit « um [...] einem weniger banalen, durchdachteren Lernbetrieb [...] Platz zu machen » (*ibid.*, 173), les traducteurs rendent *Lernbetrieb* – que je traduis par l'« activité d'apprendre » – par l'« enseignement » (en allemand : *Lehrbetrieb*). Il est vrai que ce dernier mot se répète plusieurs fois dans ce texte de Benjamin. –

Il s'avère [...] qu'il y a encore des professeurs d'université qui ont des compétences et un savoir exacts, mais il leur est déjà devenu impossible de communiquer et de transmettre ce savoir. [...] Et cela illustre pour nous cette vérité que la transmissibilité du savoir est une propriété qui ne dépend ni de la richesse ni de l'exactitude de celui-ci. C'est au contraire sa structure morale qui se révèle ici le plus clairement⁴⁵¹.

On s'aperçoit que la question sur la transmission de la tradition, cruciale pour la formation de la pensée du jeune Benjamin⁴⁵², resurgit ici sous la forme à peine renouvelée : si, à l'époque de la Première Guerre mondiale, il est acquis pour Benjamin que « la vie de l'éducateur n'agit pas par des moyens, par monstration d'un exemple » et que, bien plutôt, « l'acte de l'étude chez lui est passé en partie, progressivement et entièrement, par son propre dynamisme, en celui d'enseigner », c'est toujours cet aspect dynamique, « autonome », de l'étude et de la pensée, qui fonde, chez Benjamin des années vingt et trente, la « transmissibilité » (*Tradierbarkeit*) et la communicabilité du savoir⁴⁵³. Il est permis d'assumer, aussi, que la « structure morale » (*moralische Struktur*) revendiquée comme « fondement » du savoir et catalyseur de la transmissibilité⁴⁵⁴, connote la « structure religieuse de la tradition » qui, pour le jeune Benjamin, « coïncide totalement » avec celle de

451 « Programme de la critique littéraire » (« Programm der literarischen Kritik », ci-après : 1929f), 163/203. Notons que les questions sur le rapport entre transmissibilité des connaissances et la théorie benjaminienne de la critique et de la traduction mériteraient toute une étude à part. Sur le lien entre traduction et critique chez Benjamin, voir KAHN 1998.

452 Voir ci-dessus, p. 1105.

453 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382s/Corr. 1, 134s et 1929f, 163/203.

454 1929f, 163/203.

l'éducation⁴⁵⁵. Tandis que les deux, éducation et religion, concordent avec la philosophie de l'histoire : de fait, comme Benjamin l'écrit dans « La vie des étudiants », l'approche de la « signification » actuelle de la communauté universitaire allemande sous forme d'« image » de l'état supérieur de l'histoire, n'a rien de gratuit ni de bruyant ; tout au contraire, sans « circonscrire » la situation de la communauté universitaire d'en haut, de par une description « métaphysique » – au lieu de décrire pragmatiquement des « détails » institutionnels⁴⁵⁶ –, telle signification serait, à un moment donné, incompréhensible, car détachée de l'idée d'accomplissement qui lui donne tout son sens profond⁴⁵⁷. Cependant, bien que Benjamin considère, dans son écrit de 1915, l'idée de l'histoire résumée « comme en un point focal »⁴⁵⁸, décisif, il rappelle que la perfection, ici et maintenant, ne sera pas encore réalisable, faute de « conditions » suffisantes pour un *système* de connaissance⁴⁵⁹. Ce ne sera que quelques ans plus tard, lors de l'embarquement sur sa première thèse de doctorat et les lectures philosophiques en ressortissant, que la problématique de la légitimation de la connaissance lui deviendra centrale. C'est cette lente construction épistémologique et métaphysique que tentera de mettre en place la seconde partie de la présente étude.

455 « Il est si difficile de parler d'éducation parce que sa structure coïncide totalement avec la structure religieuse de la tradition. Éduquer n'est (du point de vue de l'esprit) qu'enrichir l'enseignement ; seul le peut celui qui a étudié : c'est pourquoi les générations montantes ne peuvent vivre autrement qu'en étudiant » (lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 383/Corr. 1, 135).

456 1915, 75s/125s. Voir aussi : « Faire valoir des exigences de détail ne prête qu'à malentendu, aussi longtemps que, en en satisfaisant une, on la prive de l'esprit de sa totalité (*Gesamtheit*) [...] » (*ibid.*, 77/128 ; cf. 77s/129).

457 « La tâche historique est de donner forme absolue, en toute pureté, à l'état immanent de perfection (*Vollkommenheit*), de le rendre visible et de le faire triompher dans le présent » (*ibid.*, 75/125).

458 *Ibid.*, 75/125.

459 *Ibid.*, 75/126.



2. LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE : « SUR LE PROGRAMME DE LA PHILOSOPHIE QUI VIENT » (1918)

2.1 Comment légitimer ? La vision du monde moderne et Kant

Avancer avec la hache aiguisée de la raison, et sans regarder ni à droite ni à gauche, pour ne pas succomber à l'horreur qui, du fond de la forêt vierge, cherche à vous séduire⁴⁶⁰.

La recherche des conditions de possibilité d'une « préhistoire » (*Urgeschichte*)⁴⁶¹ du moderne centrée sur les passages parisiens et les premiers échos de l'industrialisation, suscite Walter Benjamin à redonner vie, vers la fin des années vingt, à ses premières intuitions épistémologiques et historiques dans un contexte renouvelé. Parmi les plus importantes de ces intuitions, sont celles sur la pensée de Kant. Pour facteur capital d'une théorie de la connaissance réitérée, Benjamin envisage, dans la « vision » (*Anschauung*) de l'histoire, une « révolution copernicienne » (*kopernikanische Wendung*) rappelant le tournant critique de Kant : comme le pouvoir de connaître chez ce dernier, permet de fonder, par le moyen de la perception des sens, la réalité objective au cœur du sujet connaissant, aussi Benjamin souhaite-t-il considérer « l'Autrefois » (*das*

460 NM, 570s/473 [N 1, 4]. Cf. KANT 1968A, A xx, XXI (p. 18).

461 Benjamin considérait le xix^e siècle comme « forme originare » (*originäre Form*) d'une évolution économique et culturelle qui répercutait jusqu'à l'époque suivante ; la marque en devait être le développement ambigu et puissant de la technique (voir NM, 579/480 [N 3a, 2] ; cf. 576/478 [N 2a, 2]).

Gewesene) du XIX^e siècle, non plus comme le point fixe dont le moment présent s'efforcerait, « en tâtonnant », de rapprocher la connaissance ; bien plutôt – et autrement que chez Kant –, il s'agit pour lui de mener le XIX^e siècle et le moment présent dans une interversion décisive, procédée par contreparties⁴⁶² :

La révolution copernicienne dans la vision de l'histoire consiste en ceci : on considérait l' « Autrefois » comme le point fixe et l'on pensait que le présent s'efforçait en tâtonnant de rapprocher la connaissance de cet élément fixe. Désormais, ce rapport doit se renverser et l'Autrefois devenir renversement dialectique et irruption de la conscience éveillée. La politique prime désormais l'histoire⁴⁶³.

On s'aperçoit qu'il s'agit ici, pour Benjamin, de transférer la « révolution » épistémologique kantienne du domaine de la philosophie théorique à une « vision »⁴⁶⁴ de la philosophie

462 *Ibid.*, 490s/405 [K I, 2].

463 *Ibid.* Voir la fameuse explication dans la préface de la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* : « Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne ; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen » (KANT 1968b, B xvi-xvii [p. 25]). Sur la connaissance a priori en tant que « von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis », voir *ibid.*, B 2 (p. 45). Pour une présentation du concept d'expérience lié à la perception des sens, voir *ibid.*, B xxv-xxvi (p. 30). – Benjamin semble être marqué par le rejet de la logique proportionnelle chez Kant, ce dernier jetant les assises de sa critique philosophique non plus dans la dichotomie du particulier (« le même ») et l'universel (« l'autre »), mais dans le pouvoir du connaître et ses limites. – Pour l'influence de Kant sur Benjamin dans le contexte de la philosophie de l'histoire, voir l'excellente étude de Fr. Proust (PROUST 1994). Sur des connexions entre Benjamin et Kant et la philosophie théorique, voir TIEDEMANN 1973 et FENVES 2011. Enfin, pour une tentative de lire Kant par-delà la « révolution copernicienne », voir PRADELLE 2012.

464 NM, 490/405 [K I, 2].

de l'histoire. D'après cette vision, Benjamin tente de faire confronter deux époques – dans les *Passages*, ce sont le xix^e et le xx^e siècle – dans un tournant dialectique où « l'Autrefois » devient, « à l'instant même », « irruption de la conscience éveillée »⁴⁶⁵, c'est-à-dire en appelle à la présence d'esprit du « sujet » de la connaissance (*Erkennende*) historique⁴⁶⁶. Benjamin s'efforce de montrer, d'une part, qu'un événement ou quelque autre « objet » (*Gegenstand*)⁴⁶⁷ de l'histoire – par exemple un passage parisien – ne deviennent vraiment effectifs que sous l'influence du moment présent, par un « rappel » dialectique et réciproque qui leur donne « un plus haut degré de l'actualité »⁴⁶⁸ ; d'autre part, leur signification accentuée dans le présent suscite l'action du présent moment à manifester son bien-fondé. Pour Benjamin réellement, « ce rappel dialectique de conjonctures passées, qui est aussi une compénétration (*diese dialektische Durchdringung und Vergegenwärtigung vergangener Zusammenhänge*), est une mise à l'épreuve de la vérité de l'action présente »⁴⁶⁹. Or le moment capital et lucide de réciprocité entre deux moments historiques, est, aussi, un moment politique par excellence : comme Benjamin l'écrit dans les *Passages*, c'est le rôle de la politique que de reconnaître « l'authentiquement unique » dans une « constellation » d'un certain moment présent et d'un certain moment passé⁴⁷⁰. Loin d'être quelque chose de pompeux ou d'évident – encore moins objet d'une « célébration » en tant

465 *Ibid.*, 491/405 [K 1, 2].

466 *Ibid.*, 578/480 [N 3, 2]. Pour Benjamin, « la présence d'esprit » (*Geistesgegenwart*) devrait être « considérée comme une des formes suprêmes de comportement adéquat » à la « "méthode" » matérialiste (voir *ibid.*, 586s/487 [N 7, 2] ; les guillemets sont de W. Benjamin).

467 *Ibid.*, 594/493 [N 10, 3].

468 *Ibid.*, 495/409 [K 2, 3] ; cf. 1929c, 1026s/853 <O°, 5>.

469 *Ibid.*, 495/409 [K 2, 3] ; trad. légèrement modifiée.

470 Voir *ibid.*, 674s/559 [S 1, 3]. Sur la notion d'« unicité » chez Benjamin, voir la troisième partie de la présente étude.

que « bien » culturel⁴⁷¹ –, « l'unicité » visée par Benjamin prend comme foyer, plutôt, « ce qui est le plus proche, le plus banal, le plus manifeste » à l'égard du passé le plus présent mais qui, parallèlement, met le moment présent dans une position d'examen de conscience⁴⁷². De sorte que « la “critique” du xix^e siècle »⁴⁷³ entamée dans les *Passages*, revient chez Benjamin à établir les conditions de possibilité d'un « essai de technique du réveil » chez les contemporains⁴⁷⁴ ; en d'autres termes, il s'agit d'un procédé où le passé le plus proche aurait toutes les chances de devenir, par un tournant dialectique, moment capital de « la vie d'aujourd'hui » et des « formes d'aujourd'hui »⁴⁷⁵, et le « sujet » (*Erkennende*), lui, apte « à se connaître lui-même, non pas d'un point de vue psychologique, mais dans le sens d'une philosophie de l'histoire [...] »⁴⁷⁶.

Ainsi est-il question chez Benjamin des années vingt et trente, de relever non seulement une connexion historique et thématique entre deux époques précises, à savoir le xix^e et le xx^e siècle, mais aussi de proposer au « sujet » contemporain des moyens efficaces pour prendre pleine responsabilité de ses actions dans le temps. Or, la question se pose pourquoi le « sujet » aurait-il lieu de se connaître dans un contexte de la philosophie de l'histoire et de l'urbanité, dans un milieu beaucoup

471 Voir *ibid.*, 592/491s [N 9a, 5] ; cf. 594/493 [N 10, 4].

472 *Ibid.*, 491/406 [K 1, 2].

473 *Ibid.*, 493/408 [K 1a, 6].

474 *Ibid.*, 490/405 [K 1, 1] ; voir aussi p. 124 ci-dessus. De fait, Benjamin tente de « soumettre à l'expérimentation d'un éclairage nouveau certaines connaissances décisives à l'endroit de la conscience historique » (lettre à H. von Hofmannsthal du 5 mai 1928, in GB III, 373/Corr. 1, 429 ; trad. modifiée).

475 *Ibid.*, 572/475 [N 1, 11].

476 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43.

coup plus large, donc, qu'un examen « psychologique »⁴⁷⁷ de soi ne le permettrait de faire. Ne lui suffirait-il pas de se connaître et de se perfectionner soi-même dans sa sphère d'intériorité, ce qui lui proposerait déjà un travail de toute une vie – une « tâche » presque « infinie » comme l'a bien vu Kant lui-même ?⁴⁷⁸ Il convient de noter, en ce point de l'analyse, que le discours philosophique centré sur le rapport entre vie et connaissance, lié à la pensée de l'épistémologie de Kant et à la philosophie de l'histoire, ne date pas chez Benjamin des années vingt et trente ; de fait, ce discours-là le préoccupe dès ses années formatrices⁴⁷⁹. Nulle part manifeste-t-il peut-être aussi clairement que dans la correspondance de Benjamin avec Gershom Scholem, circulée intensément entre deux pays germanophones, du temps de la Première Guerre mondiale⁴⁸⁰. Ainsi, avant de donner sens à la réflexion du jeune Benjamin sur les limites de la connaissance humaine et sur le concept d'expérience à la hauteur de l'homme, rapprochés de la pensée de Kant, il est sans doute avisé de faire clarté, en premier, à propos des positions intellectuelles qui lui tiennent au cœur et qui s'expriment, mis à part les écrits théoriques et journalistiques, dans ses lettres.

Effectivement, de 1917 jusqu'en 1919, Benjamin poursuit ses études philosophiques et littéraires à l'Université de Berne, en Suisse. Tout en y recherchant un éventuel sujet de thèse de doctorat, il ne cesse de réfléchir sur Kant par qui, comme

477 Sur le sens que Benjamin donne à la notion de psychologie, à l'époque de la rédaction des notes pour les *Passages*, voir ci-dessus, p. 71.

478 Sur l'idée kantienne de l'humain et de l'humanité parfaits dont l'idéal trouverait sa réalisation à l'infini, voir KANT 1968A, B 596 | A 568 (p. 513).

479 Notons que ce discours se poursuit, aussi, jusqu'aux *derniers* écrits de Benjamin ; voir, par exemple, « Richard Höningwald, Philosophie und Sprache » (ci-après : 1939a). Cette recension, non traduite en français, sera explicitée brièvement dans la troisième partie de la présente étude.

480 Sur cette correspondance, voir SCHOLEM 1989, notamment p. 83ss.

le rappelle Scholem, il était alors « particulièrement intéressé »⁴⁸¹. De fait, l'hiver 1917, avant même leurs retrouvailles près de son lieu d'études⁴⁸², Benjamin paraît s'inspirer fortement de l'interrogation de Scholem sur sa position vis-à-vis de la pensée kantienne. Quant à la question la plus importante, celle « qui exigerait la réponse la plus longue, de savoir comment je peux vivre en me rapportant comme je le fais au système kantien », cette question-là ne saurait être examinée, pour Benjamin, qu'à condition de l'étendre à un niveau « universel », au niveau, donc, où opèrent les « hommes » (*Menschen*) partageant l'« attitude » (*Einstellung*) philosophique et spirituelle que Benjamin adopte et à lui-même et à son ami⁴⁸³. De

481 SCHOLEM 1989, 92s.

482 L'été 1918, Scholem se rendait lui-même en Suisse où les deux amis se réunissaient fréquemment, dans un village de Muri, pour discuter Kant et le néo-kantisme. Scholem et Benjamin avaient suivi, aux époques différentes, des leçons et conférences de Hermann Cohen à Berlin et, l'été 1918, ils lurent ensemble quelques parties de Kants *Theorie der Erfahrung*, paru originellement en 1871 et dont la 3^e édition était justement de 1918 (voir SCHOLEM 1989, 92s et STEINER 2004, 36). Sur la déception que leur procurent l'approche « rationaliste » de Cohen au domaine de l'interprétation, Scholem écrit : « J'avais noté en particulier une remarque de Benjamin concernant la position des rationalistes, tels Cohen, vis-à-vis de l'interprétation : "Pour le rationaliste, ce ne sont pas seulement les textes d'une dignité absolue, comme la Bible (et selon Benjamin, également Hölderlin) qui sont susceptibles d'une interprétation multiple ; en fait, tout ce qui est objet sera posé, par le rationaliste, de manière absolue et pourra donc être commenté en faisant violence au texte, comme dans le cas d'Aristote, de Descartes et Kant." » (*Ibid.*, 95.) Cette remarque de Benjamin répercute dans sa note « Sur la méthode transcendantale » (« Über die transzendente Methode », ci-après : 1918d) et, encore, dans 1939a, 565. – Sur Benjamin et l'école de Marbourg, notamment Cohen, voir MAZZIOTTI 1999 et FENVES 2011.

483 Lettre à G. Scholem du 7 décembre 1917, in GB I, 402/Corr. I, 146 ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée). Peu de temps auparavant, Benjamin avait écrit à son ami : « Il m'est à peine besoin d'ajouter combien j'attends finalement de *notre* rencontre qu'elle fasse progresser notre être même dans le savoir » (lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 390/140 ; souligné par W. Benjamin).

fait, travailler « dans l'esprit de la philosophie » (*im Sinne der Philosophie*), cette dernière s'intéressant non pas tant aux « curiosités de détail », mais relevant par contre d'une « dignité métaphysique », « au sens de Kant et de Platon », avait déjà présenté pour Benjamin une certaine « typique » (*Typik*), un modèle à réfléchir, si tant est toutefois qu'il ne sache pas encore affirmer, ni transmettre, cette haute tension intellectuelle où la pensée s'efforce de « lutter » (*ringen*) pour un saisi toujours plus profond de la réalité⁴⁸⁴.

Sans disposer jusqu'à présent de la moindre preuve, je crois très fermement qu'il ne saurait vraiment jamais s'agir, dans l'esprit de la philosophie [...], d'ébranler ou de renverser le système kantien, il faut au contraire l'affirmer dans sa solitude granitique et lui donner une extension universelle. [...] En effet je ne vois de clair pour moi que la tâche, telle que je viens de la délimiter, de faire que soit maintenu l'essentiel de la pensée kantienne. Aujourd'hui encore je ne sais pas en quoi consiste cet essentiel ni comment trouver à son système un fondement nouveau capable de le remettre en valeur. Mais je suis persuadé d'une chose : ne pas sentir dans Kant la lutte de la pensée qui habite la doctrine elle-même et donc ne pas la saisir jusque dans sa lettre comme chose à transmettre, comme un tradendum, avec le plus extrême respect, c'est tout ignorer de la philosophie⁴⁸⁵.

On retrouve dans ce passage cité des éléments familiaux chez Benjamin au temps de l'activité estudiantine : le plus important c'est qu'une réflexion philosophique, pour être digne de ce nom, nécessite du *labeur* et une *attitude* juste l'accompagnant ;

484 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 389ss/139s. – Tel « modèle », aux yeux du jeune Benjamin, est la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant (voir *ibid.*, 390/139).

485 *Ibid.*, 389/139 ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée).

en tant que contrepoids d'un « socratismes moderne »⁴⁸⁶, ce type de réflexion-là n'hésite pas à soulever sur lui-même tout le *poids* de la pensée ; c'est donc un travail quasi physique, une « lutte » qui, de plus, fait le sujet à répondre de sa pensée de par le sondage en profondeur de la capacité et des limites des possibilités humaines ; enfin, cette réflexion-là est aussi, de par son procédé comme par ses aboutissements, une *obligation* envers autres, et non pas seulement envers soi-même⁴⁸⁷. C'est précisément cette « lutte » de la pensée que le jeune Benjamin souhaite garder et transmettre pour son travail ultérieur et dont le prototype est celui de « *la pensée qui habite la doctrine elle-même* »⁴⁸⁸. En anticipant sur le développement à venir de l'analyse, on peut dire déjà que le terme de « doctrine » (*Lehre*) chez Benjamin connote l'« enseignement » – philosophique ou religieux – qui a de la plus haute *autorité* ; le terme est lié à la notion de *tradition* qui marque, comme on l'a bien vu, la pensée philosophique de Benjamin depuis ses premiers écrits universitaires jusqu'aux notes pour les *Passages*⁴⁸⁹. En ce point de l'analyse, important est de retenir la façon dont Benjamin s'approche, par Kant, du travail même de la réflexion philosophique : ignorer la lutte que cette réflexion peut acharner chez l'individu qui y met toutes ses forces intellectuelles et morales, et qui, au sein de cette lutte, cherche à s'attacher à Kant, « c'est tout ignorer de la philosophie »⁴⁹⁰.

486 Lettre à E. Schoen du 10 septembre 1917, in GB I, 386/Corr. 1, 137.

487 Sur le « philosophe de l'*opinion* » (*Anschauung*) dont la pensée privée ne lui coûte rien vs. « le travail herculéen de connaissance de soi » (*die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses*) qui prend en considération toute la capacité intellectuelle humaine et inclut aussi l'obligation envers autres, voir KANT 1968C, A 390-391 (p. 368s) ; souligné par I. Kant.

488 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. 1, 139 ; souligné par W. Benjamin.

489 Voir ci-dessus, p. 110. La notion de tradition sera examinée, dans le contexte kantien, dans le chapitre 2.2 de la présente étude.

490 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. 1, 139.

Ainsi, au temps de la Première Guerre mondiale, il est acquis pour Benjamin qu'il s'agit de garder « l'essentiel de la pensée kantienne », bien qu'il ne sache pas encore ce que c'est que cet essentiel, tout en recherchant au système de Kant « une extension universelle »⁴⁹¹. Pensant trouver appui dans la terminologie kantienne dont il se met de sonder la « puissance » (*Potenz*) immanente, Benjamin souhaite suivre celle-là, en vue de sa thèse précisément, « mot-à-mot » près⁴⁹². Deux « faux départs » démarrent alors qui n'aboutissent pourtant pas à la recherche approfondie ni à la rédaction d'une thèse : l'un est centré sur « Kant et l'histoire » ; l'autre, sur la notion de « tâche infinie » chez Kant⁴⁹³. C'est seulement le sujet sur lequel Benjamin se met d'accord avec son directeur de thèse, Richard Herberthz, au printemps 1918 – « les fondements philosophiques de la critique d'art romantique »⁴⁹⁴ – qui fait le jeune doctorant engager et, un an après, achever une thèse qui n'est certainement

491 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 389/139 ; souligné par W. Benjamin.

492 Lettre à G. Scholem du 7 décembre 1917, *ibid.*, 402s/147.

493 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 390/140 et la lettre à G. Scholem du 7 décembre 1917, *ibid.*, 403/147. De fait, les lectures kantiennes autour des thèmes choisis procurent une déception que Benjamin étale longuement dans ses lettres. En décembre 1917, il écrit à Scholem : « Dans Kant il s'agit moins de l'histoire que de certaines constellations historiques qui présentent un intérêt éthique. Et même le versant éthique de l'histoire est insuffisamment établi comme objet d'une attention spécifique et le postulat posé est celui d'emprunter aux sciences de la nature méthodes et mode d'observation (Introduction de *Idée d'une histoire...*) » (lettre à G. Scholem d'environ 23 décembre 1917, *ibid.*, 408/149). Effectivement, « *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* » (1784) et « *Zum ewigen Frieden* » (1795 et 1796) n'étaient pas, pour Benjamin, des textes aptes à approfondir ses recherches du point de vue de la philosophie de l'histoire (*ibid.*). Voir la lettre à G. Scholem du 1er février 1918, *ibid.*, 426/162.

494 Lettre à E. Schoen du mai 1918, *ibid.*, 455/173 ; cf. la lettre à G. Scholem du 30 mars 1918, *ibid.*, 441/166.

pas « du temps perdu »⁴⁹⁵, mais qui lui laisse un sentiment de profonde équivoque que ne diminue nullement l'excellente note reçue⁴⁹⁶. On peut assumer que les raisons pour cette incertitude se basent, d'une part, sur l'impossibilité de Benjamin d'exprimer, sous forme de thèse, ses plus profondes idées sur Kant, le néokantisme et la philosophie de l'histoire⁴⁹⁷, et, d'autre part, sur le temps qui lui presse de commencer la recherche pour une seconde thèse – la *Habilitation* – afin d'obtenir un poste à l'Université⁴⁹⁸. Cependant, ce sont justement les réflexions sur et autour Kant qui ont fait parvenir l'évolution philosophique de Benjamin, comme il le formule lui-même, « à un point central » ; et les idées personnelles auxquelles il souhaite revenir dans le cas où le doctorat n'aurait pas abouti, il les avait étalées peu avant la rédaction de la thèse⁴⁹⁹. Ces idées servent de base à l'écrit « Sur le programme de la philosophie qui vient »⁵⁰⁰ – un écrit « programmatique » dont il convient

495 Lettre à E. Schoen du 8 novembre 1918, *ibid.*, 486/186.

496 Voir la lettre à G. Scholem du 7 avril 1919, in GB II, 23/Corr. I, 1918 ; cf. la lettre à E. Schoen du 14 mai 1919, *ibid.*, 26/194. – Achievée, la thèse portera le titre *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand (Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, ci-après : 1919)*. Le rapport entre Benjamin et le premier romantisme allemand est amplement étudié et ne sera pas examiné en détail dans la présente étude. Sur la thématique du romantisme dans l'œuvre benjaminienne, voir notamment BULLOCK 1987 et GASCHÉ 1996. Sur la note que Benjamin recevait pour sa thèse, voir 1928a, 218/30.

497 « Je suis obligé de repousser les mathématiques [études sur le calcul différentiel – A.-K. P.] à plus tard, ainsi qu'un plus ample débat avec Kant et Cohen. Mon évolution philosophique est parvenue à un point central. Mais si dur que cela me soit, je dois abandonner ces réflexions à leur stade actuel pour, passé l'examen, m'y consacrer sans aucune entrave et dans une entière liberté » (lettre à G. Scholem du 30 mars 1918, in GB I, 441/Corr. I, 166).

498 Voir la lettre à G. Scholem du janvier 1921, in GB II, 127/Corr. I, 232 ; sur les premières notes pour l'*Habilitation*, voir GS VI, 646 (N. d. E.).

499 Lettre à G. Scholem du 30 mars 1918, in GB I, 441/Corr. I, 166.

500 1918a.

de mettre en évidence l'organisation du champ conceptuel qui sous-tend la réflexion du jeune Benjamin sur les limites de la connaissance humaine et sur le concept d'expérience à la hauteur de l'homme.

Non paru de vivant de Benjamin⁵⁰¹, « Sur le programme de la philosophie qui vient » poursuit la thématique engagée dans « La vie des étudiants » : si, dans l'écrit de 1915, il s'agit, « au moyen de la connaissance », de « libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure »⁵⁰², la tentative du texte de 1918 est de rechercher les conditions de la possibilité du fondement systématique de cet intérêt épistémologique. La première phrase de l'écrit met le cap sur cette tentative : « La tâche centrale de la philosophie qui vient est d'élever à la connaissance, en les rapportant au système de Kant, les intuitions les plus profondes qu'elle puise dans son époque et dans le pressentiment d'un grand avenir »⁵⁰³. Il est question dans cette phrase d'une « tâche » globale qui se précise au cours du texte, et dont la nature même est de type expérimental ; effectivement, Benjamin souligne que, dans le contexte de son écrit sur Kant, « il ne s'agit pas de fournir des démonstrations, mais d'établir un programme de recherche »⁵⁰⁴. En d'autres termes, il lui s'agit d'établir un programme *pour* le programme de la philosophie à venir – ou, au sens kantien, un programme pour

501 Cet écrit est publié pour la première fois dans un recueil d'hommages à Theodor W. Adorno (*Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hg. von Max Horkheimer, Frankfurt am Main, 1963). Le texte est rédigé en novembre 1917, sauf l'« Appendice », qui est de mars 1918 (GS II, 936s [N. d. E.]).

502 1915, 75/126.

503 1918a, 157/179.

504 *Ibid.*, 165/190.

les conditions de la possibilité de la *critique* philosophique⁵⁰⁵. Cependant, il est lieu de souligner que le programme visé ne se limite nullement à l'écrit de 1918 ; bien plutôt, parallèlement à ce projet majeur, Benjamin rédige plusieurs esquisses et notes de travail, se basant sur certaines intuitions de Kant mais en même temps s'en écartant parfois considérablement⁵⁰⁶. C'est donc un prenant en considération l'ensemble des textes autour de la thématique kantienne – « Sur le programme » tout autant que certaines notes plus concises – que l'on peut mettre en évidence la portée épistémologique et historique de cette phase de travail du jeune Benjamin⁵⁰⁷.

D'emblée, la tentative de Benjamin de suivre « la voie [...] d'une reprise et d'un prolongement de Kant » (*Wege der*

505 La « propédeutique » (*Propädeutik*) pour un système est aussi l'objectif de Kant lui-même (voir KANT 1968a, B 25 [p. 62s]), bien qu'il finisse par décrire l'étendue de ce système même. Voir, à ce propos, STEINER 2004, 39. De même, Kant définit la notion de « critique » de la manière suivante : « [...] die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen musste, und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebenen nötig hatte » (KANT 1968a, A xx, xxi [p. 18] ; cf. *ibid.*, B 25 [p. 62s]).

506 De tels textes sont, par exemple, « Sur la perception en soi » (« Über die Wahrnehmung in sich », ci-après : 1917a), « Sur la perception » (« Über die Wahrnehmung », ci-après : 1917b), « Sur la conclusion perdue de la note relative à la symbolique dans la connaissance » (« Zum verlorenen Abschluss der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis », ci-après : 1918b), « Sur l'éthique kantienne » (« Zur kantischen Ethik », ci-après : 1918c), et « Sur la méthode transcendantale » (« Über die transzendente Methode », ci-après : 1918d). Aucun de ces textes n'est paru de vivant de leur auteur, et leur datation est approximative (voir GS VI, 656-658, 665 et 667s [N. d. E.]).

507 Il est curieux de s'apercevoir qu'encore au mois de mai 1918, peu de temps après avoir écrit l'« Appendice », Benjamin considère « Sur le programme de la philosophie qui vient » comme *inachevé* : « Je n'arrive toujours pas à finir un travail très important sur la théorie de la connaissance, écrit-il à un ami ; il est en plan depuis des mois » (lettre à E. Schoen du mai 1918, in GB I, 455/Corr. 1, 173). La remarque de Benjamin renvoie sans doute à l'étendu et à l'intensité de sa réflexion sur Kant.

Revision und Fortbildung Kants)⁵⁰⁸ du point de vue de la théorie de la connaissance, se cristallise dans le deuxième chapitre de l'écrit de 1918 :

Le problème de la théorie kantienne de la connaissance, comme de toute grande théorie de la connaissance, présente deux faces, et d'une seule de ces faces il a pu donner une explication valable. La première est la question de la certitude d'une connaissance qui demeure ; la seconde celle de la dignité d'une expérience qui fut éphémère. Car l'intérêt universel de la philosophie s'est toujours orienté à la fois vers la valeur intemporelle de la connaissance (*die zeitlose Gültigkeit der Erkenntnis*) et vers la certitude d'une expérience temporelle (*die Gewissheit einer zeitlichen Erfahrung*), considérée comme le premier, sinon le seul objet de cette connaissance. Seulement cette expérience dans sa structure d'ensemble n'a pas été perçue par les philosophes, et par Kant pas davantage, comme l'expérience propre à un moment singulier du temps⁵⁰⁹.

Le point de départ de Benjamin dans « Sur le programme de la philosophie qui vient » est donc celui de « toute grande théorie de la connaissance »⁵¹⁰ ; *i.e.*, de savoir comment la connaissance qui demeure peut-elle prendre pour base une expérience qui passe ? Dans la *Kritik der reinen Vernunft*, source principale de Benjamin dans son écrit de 1918⁵¹¹, Kant lui-même s'approche de ce questionnement en *séparant* le concept de connaissance de celui d'expérience, de sorte que le

508 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 389/139.

509 1918a, 158/180.

510 *Ibid.*

511 C'est cet ouvrage de Kant que Benjamin cite le plus souvent dans son écrit de 1918 : voir, par exemple, 1918a, 158/180 et 167/193. L'autre ouvrage amplement cité est *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (ci-après : KANT 1968B) ; voir *ibid.* et GS II, 940 (N. d. E.).

caractère transitoire de celui-ci ne revient pas à rendre caduque la validité du celui-là. Pour Kant de la première *Kritik*, le monde des choses est essentiellement affaire de l'« intuition » (*Anschauung*) des sens, et ce mode de perception est *réceptif*; c'est pourquoi l'expérience, elle aussi, est nécessairement *réception* de la réalité par la perception sensorielle conditionnée par le temps et l'espace⁵¹². Toute connaissance a pour origine la perception ou l'« expérience » des sens, et l'expérience elle-même est une sorte de forme « primitive » de la connaissance, celle des objets perçus par les sens. Kant appelle ce type de connaissance *connaissance de la nature*⁵¹³. Tandis que le concept de connaissance proprement dit – la *connaissance pure* par qui il est possible d'avoir de la connaissance de l'expérience –, ce type de connaissance ne s'occupe pas de ce qui s'aperçoit par des sens, mais uniquement par la *raison pure*, par une apperception unitaire, « transcendantale », de la réalité⁵¹⁴.

512 « Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind [...], folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können [...] » (KANT 1968A, B xxv, xxvi [p. 30]). – Sur l'importante notion d'*Anschauung*, voir LANGTON 2001, 43.

513 Voir *ibid.*, B xvii, xviii (p. 26). Pour Kant, la connaissance des objets s'appelle expérience – « Erkenntnis der Gegenstände die Erfahrung heisst » (*ibid.*, B 1 [p. 45] ; souligné par moi).

514 « Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt » (*ibid.*, B 25 [p. 63] ; souligné par I. Kant). Cf. KANT 1968b, A 204, note (p. 252). Notons que la tentative globale de Kant comprend la sphère de la raison pure – la sphère de la nécessité – dont celle de la raison pratique, y comprises la loi morale, l'immortalité et les choses en soi, serait la condition de la possibilité (voir KANT 1968a, B 826 | A 798 [p. 672]). Sur l'apperception unitaire ou le « moi » transcendantal chez Kant, voir ci-dessous, p. 163.

Cependant, il paraît que sur les premières pages de son écrit de 1918, Benjamin ne s'intéresse pas tant à la dichotomie « connaissance – expérience » kantienne qu'au *type* d'expérience caractéristique à l'époque de Kant. À la fin du long passage qui vient d'être cité⁵¹⁵, il y a en effet un accent qui mérite d'être examiné de plus près. Dans ce passage-là, Benjamin y relève « l'expérience propre à un moment singulier du temps »⁵¹⁶. Un peu plus loin dans le texte, Benjamin reprend cette même idée d'une « expérience singulière, limitée dans le temps »⁵¹⁷ :

Si Kant, en particulier dans les *Prolégomènes*, a voulu emprunter les principes de l'expérience aux sciences et surtout à la physique mathématique, il s'est d'abord abstenu, et devait encore dans la *Critique de la raison pure* s'abstenir d'identifier l'expérience comme telle au domaine d'objet de la science ; et même s'il avait fini par le faire, comme ce fut après lui le cas des néo-kantiens, le concept ainsi identifié et déterminé serait toujours resté l'ancien concept d'expérience, dont le trait le plus caractéristique est sa relation non seulement à la conscience pure, mais en même temps aussi à la conscience empirique. Or c'est de cela précisément qu'il s'agit : de la représentation de cette expérience nue, primitive et évidente qui à l'homme Kant, en tant qu'il participait de manière ou d'autre à l'horizon de son époque, paraissait la seule donnée, voire la seule possible. Elle ne constitue pourtant, comme on l'a déjà indiqué, qu'une expérience singulière, limitée dans le temps (*jedoch war [...] eine singuläre zeitlich beschränkte*), et, au-delà de cette forme qu'elle partage d'une certaine manière avec toute expérience, cette expérience, qu'au plein sens du terme on pourrait aussi appeler une vision du monde (*Weltanschauung*), était celle de l'époque des Lumières⁵¹⁸.

515 Voir ci-dessus, p. 153.

516 1918a, 158/180.

517 *Ibid.*, 158/181.

518 *Ibid.*, 158s/180s ; souligné par W. Benjamin.

Dans ce passage cité, Benjamin relève une forme d'expérience qu'il appelle « expérience nue, primitive et évidente » et qu'il désigne propre à l'époque des Lumières, donc aussi à « l'homme Kant »⁵¹⁹. Dans la ligne de la vision du monde scientifique de son temps, Kant aurait voulu « emprunter les principes de l'expérience aux sciences et surtout à la physique mathématique »⁵²⁰. C'est cette conception newtonienne de la physique, centrée sur la calculabilité des grandeurs et la relation mécanique entre cause et effet, qui donnerait, pour Benjamin, la caractéristique du type d'expérience que Kant aurait tenté de fonder dans sa philosophie théorique : c'est-à-dire la réception essentiellement *passive* de la réalité⁵²¹. Ainsi, l'« expérience singulière, limitée dans le temps »⁵²² – c'est-à-dire le temps et le contexte spécifiques des Lumières –, marquerait-elle, aux yeux de Benjamin, tout le concept d'expérience au sens kantien⁵²³.

Au regard de cette question sur la singularité, il est lieu de souligner, en ce point de l'analyse, que Benjamin ne revendique pas la *singularité* de l'expérience en tant que telle ; autrement que le prétend Peter Fenves, pour qui Benjamin

519 *Ibid.*, 158/181.

520 *Ibid.*, 158/180.

521 Voir *Ibid.*, 167/192 ; cf. KANT 1968a, B I (p. 45). Voir, à ce même propos, l'exposé de R. Langton : « The basic fact about sensibility, in Kant's view, is that it is *passive*, a capacity to be affected by things. His notion of sensibility is essentially a causal notion. He does not, of course, think that being affected by something is a sufficient condition for having knowledge of it : in addition to Receptivity there is a complex doctrine of the spontaneity of the understanding, and its application of categories. But Receptivity is at least a *necessary* condition for knowledge. [...] Human knowledge depends on sensibility, and sensibility is receptive. We can have knowledge of an object only in so far as it affects us » (LANGTON 2001, 44 ; souligné par R. Langton). Sur la théorie kantienne de la physique, relevée notamment dans le contexte newtonien, voir l'excellent ouvrage de M. Friedman (FRIEDMAN 1992).

522 1918a, 158/181.

523 Voir *ibid.*, 158/180.

comprendrait le terme de singularité comme l'*unicité* temporelle⁵²⁴, Benjamin indique, bien plutôt, par « l'expérience propre à un moment singulier du temps »⁵²⁵, le type d'expérience proposé par Kant dans le contexte d'« une *vision du monde* [...] de l'époque des Lumières »⁵²⁶ – une « vision » de la réalité essentiellement *manquante*. Le passage qui suit dans l'écrit de 1918 en parle en termes clairs : pour Benjamin, « la réalité dont ce philosophe voulait fonder la connaissance, avec laquelle il voulait fonder la connaissance sur la certitude et la vérité, est une réalité de rang inférieur, peut-être du dernier rang » (*Wirklichkeit niedern, vielleicht niedersten Ranges*)⁵²⁷.

524 En se référant au passage sur l'« expérience singulière, limitée dans le temps » (*ibid.*, 158/180), Fenves l'interprète dans le contexte de la physique mathématique : « Experience lasts only as long as its object persists. With the elimination of the object, it tends toward its limit, namely the “singularly temporal.” Any experience that is purported to last longer than its time is no longer a “genuine experience” but, rather, an experience in the derivative sense, the “experience” in quotation marks that characterizes everything mythic » (FENVES 2011, 166s ; cf. WEBER 2008, 164s et 310s). Cependant, comme il vient d'être exposé, il est clair par le contexte de ce texte de 1918 que le caractère « singulier » de l'expérience en renvoie à l'époque et à la vision du monde des Lumières, et non pas à la « singularité » liée à l'unicité temporelle. Bien que Benjamin ait suivi, lors de la rédaction de son écrit de 1918, la discussion contemporaine sur l'« expérience vécue » (*Erlebnis*), concept majeur chez M. Buber et W. Dilthey, c'est seulement dans les années trente qu'il forge sa théorie de l'unicité et de l'intégralité de l'« expérience » (*Erfahrung*) par rapport à l'« expérience vécue » ; voir notamment « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939f) et « Le conteur » (1936). Pour une excellente explication sur cette thématique des années trente, voir MAKROPOULOS 1989. Sur la confrontation du jeune Benjamin avec Buber et Dilthey, voir FENVES 2011, 155ss ; cf. la lettre à M. Buber du 17 juillet 1916, in GB I, 325ss/Corr. I, 116ss et la lettre à E. Schoen du 24 juillet 1919, in GB II, 37/Corr. I, 199.

525 1918a, 158s/181.

526 *Ibid.*

527 *Ibid.*, 158/180.

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. Si aucun philosophe pré-kantien n'a été de cette manière confronté à la tâche d'édifier une théorie de la connaissance, aucun n'a eu à tel point les mains libres dans son entreprise, car une expérience dont la quintessence et la meilleure part étaient une certaine physique newtonienne pouvait supporter sans dommage un traitement brutal et tyrannique⁵²⁸.

En regardant de plus près ce passage cité, il paraît que le type d'expérience issu du contexte des Lumières, avec une « signification » (*Bedeutung*) réduite, par une vue mécaniciste du monde, « au point zéro »⁵²⁹, devient problématique du point de vue de la théorie de la connaissance dont Benjamin souhaite présenter un programme de recherche. Or, une conception de l'expérience dont la signification se base au plus haut point sur la « certitude » (*Gewissheit*)⁵³⁰ de la calcul mathématique, ne présente qu'une face – une « triste » face – de la théorie de la connaissance et de la réalité que Benjamin souhaite réformer. L'autre face, non plus heureuse, lie, pour Benjamin, la qualité « inférieure » de l'expérience des Lumières à un crédit métaphysique limité :

Pour suggérer ce qui fait la pauvreté et la médiocrité de l'expé-

528 *Ibid.*, 159/181.

529 *Ibid.*

530 *Ibid.*

rience propre à cette époque, à quoi tient son étonnante inconsistance métaphysique (*ibr erstaunlich geringes spezifisch metaphysisches Gewicht*), il suffit de mesurer l'influence restrictive que ce concept inférieur d'expérience a exercée sur la pensée kantienne elle-même. Nous voulons naturellement parler de cette cécité religieuse et historique que l'on a souvent reprochée aux Lumières, sans reconnaître en quel sens ces caractères sont imputables à l'ensemble des Temps modernes⁵³¹.

Dans cet écrit programmatique de Benjamin, c'est ici que le terme de *métaphysique* apparaît pour la première fois. D'emblée, on s'aperçoit que la qualification de « métaphysique » (*metaphysisches*) comprend, pour Benjamin, une entité que l'on considère souvent, dans l'histoire de la philosophie, comme *extérieure* à la réflexion de type métaphysique : c'est-à-dire la sphère de la religion⁵³². C'est cette sphère-ci qui poserait, selon Benjamin, une pierre de touche pour la conception kantienne

531 *Ibid.*, 159/182.

532 Dans leur excellente introduction à la métaphysique, J.-M. Narbonne et L. Langlois donnent *deux* définitions du terme : dans un premier temps, « est métaphysique toute enquête argumentée, démarche ou approche, dont la destination expresse est l'établissement ou la découverte des premiers principes ou des causes de l'être, du connaître ou de l'agir. [...] Dans la mesure où, au-delà de la connaissance elle-même, elle pose la question de la légitimité et du sens, elle déborde l'ambition même d'une simple *mathesis universalis*. En tant que recherche profane, la métaphysique, même si elle y reconduit parfois, n'est pas réductible comme telle à la théologie, dont l'espace propre est celui du Révélé [...], et n'est pas assimilable non plus à la mystique, qui s'établit pour sa part dans l'indicible et y cherche sa légitimité » (NARBONNE & LANGLOIS [éd.] 1999, 95). Or le terme de métaphysique désigne aussi, dans un deuxième temps, le « nom qui a été à un moment accolé, par Aristote lui-même ou par ses successeurs, à une forme particulière de ce questionnement » et dont la caractéristique est « un statut distinct de la chose, selon qu'on la considère *avant* ou *après* sa dénomination » ; des représentants de cette « autre » histoire de la métaphysique sont Aristote aussi bien que Husserl (*ibid.* ; souligné par J.-M. NARBONNE et L. LANGLOIS).

de l'expérience et de la métaphysique⁵³³. Or, même si Benjamin semble être parfaitement au courant que, pour Kant de la première *Kritik* et des *Prolegomena*, le domaine de la religion était peu concevable rationnellement, vu la nature plutôt *limitative* du projet pour la critique philosophique de la connaissance et l'aversion de Kant pour le « dogmatisme »⁵³⁴, c'est justement du côté de la métaphysique que Benjamin cherche à faire enraciner les prémices d'une conception de la connaissance et de l'expérience à venir, tout en se rattachant à la critique philosophique de Kant :

Kant n'a jamais contesté la possibilité de la métaphysique ; il prétend simplement avoir établi les critères qui permettent, dans chaque cas particulier, de démontrer cette possibilité. L'expérience de l'époque kantienne n'avait pas besoin de métaphysique ; historiquement, la seule attitude possible était de détruire les prétentions liées à ce mode d'expérience, car la prétention des contemporains de Kant dans le domaine métaphysique n'était que faiblesse ou hypocrisie. Il s'agit donc, sur la base de la typologie kantienne, de poser les prolegomènes d'une métaphysique future et en même temps d'ouvrir une

533 « L'« expérience » kantienne [...], Benjamin écrit, en ce qui concerne la représentation naïve de la manière dont nous recevons les perceptions, relève de la métaphysique ou de la mythologie, d'une métaphysique ou d'une mythologie seulement moderne et particulièrement inféconde sur le plan religieux » (1918a, 162/185s).

534 Aux dires de Kant lui-même, la critique de la raison pure est une propédeutique (*Propädeutik*) pour un système de la raison pure ; elle ne se sert pas tant à l'élargissement (*Erweiterung*) de la raison humaine, qu'à la purification (*Läuterung*) de celle-ci des erreurs (voir KANT 1968A, B 25 [p. 62s]). Kant appelait « dogmatisme » les essais contemporains qui tentaient de donner des fins religieuses à des questions philosophiques (ou scientifiques) et vice versa, à savoir qui ne questionnaient pas le fondement épistémologique de leur propre démarche : « Dogmatism ist [...] das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens » (*ibid.*, B xxxv [p. 36] ; souligné par I. KANT).

perspective sur cette métaphysique future, cette expérience supérieure⁵³⁵.

Avant d'expliciter de plus près l'importance chez le jeune Benjamin de la métaphysique, en lien avec l'histoire et la religion, il convient, en ce point de l'analyse, de donner brièvement sens à la conception kantienne de la métaphysique. Pour Kant, tout d'abord, la critique de la connaissance est une condition indispensable de la métaphysique future, parce que l'intérêt de la raison spéculative humaine pour le questionnement métaphysique – le sens de la vie et de la mort, l'origine de l'homme, l'existence de Dieu, etc. – s'est avéré inextirpable⁵³⁶. Quant à la métaphysique comme *science*, Kant en propose deux définitions : la « métaphysique de la nature » et la « métaphysique des mœurs ». La première comprend les fondements théoriques de la *connaissance* de la nature, conçus non à partir de l'expérience mais de la simple raison *a priori* ; la deuxième donne les principes qui définissent et rendent nécessaire *a priori* l'agir⁵³⁷.

Or c'est justement la « métaphysique de la nature » kantienne au sein de laquelle la connaissance se délimite comme *système* de la nature, qui, pour Benjamin, semble « pointer clairement vers une exploration de l'expérience sur la base de

535 1918a, 160/183.

536 Kant appelle cet intérêt « metaphysica naturalis » : « [...] so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben » (KANT 1968A, B 21 [p. 60]).

537 « Die Metaphysik teilt sich in die des *spekulativen* und *praktischen* Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder *Metaphysik der Natur*, oder *Metaphysik der Sitten*. Jene enthält alle reine Vernunftprinzipien aus blossen Begriffen [...] von dem *theoretischen* Erkenntnisse aller Dinge ; diese die Prinzipien, welche das *Tun und Lassen* a priori bestimmen und notwending machen » (*ibid.*, B 869, A 841 [p. 702] ; souligné par I. Kant).

principes assurés dans l'ordre de la théorie de la connaissance »⁵³⁸. Grâce à cette conception orientée vers le système de phénomènes liés synthétiquement, la théorie de la connaissance à venir aurait la possibilité de mieux déterminer, aussi, « le lieu logique de la recherche métaphysique »⁵³⁹. Or, les insuffisances chez Kant à l'égard d' « une spécification systématique de la connaissance »⁵⁴⁰, s'avèrent, en fin de compte, problématiques :

Les insuffisances relativement à l'expérience et à la métaphysique apparaissent, à l'intérieur même de la théorie de la connaissance, comme des éléments d'une métaphysique spéculative (c'est-à-dire devenue rudimentaire). Les plus importants de ces éléments sont, premièrement, l'incapacité de Kant, malgré toutes ses tentatives, à surmonter définitivement une conception qui fait de la connaissance une relation entre des sujets et des objets quelconques, ou entre un sujet quelconque et un objet quelconque ; deuxièmement, son effort tout aussi insuffisant pour remettre en question la relation de la connaissance et de l'expérience avec la conscience empirique de l'homme⁵⁴¹.

Benjamin récuse notamment, dans la théorie de la connaissance de Kant, le concept de connaissance en tant que relation *entre* des sujets et des objets, et la qualité *subjective* de

538 1918a, 161/184. Voir aussi, sur la « métaphysique de la nature » kantienne, 1917b, 34/35s.

539 « Il existe, et tel est le noyau historique de la philosophie qui vient, une relation très profonde entre cette expérience dont l'approfondissement n'a jamais pu conduire aux vérités métaphysiques, et cette théorie de la connaissance qui n'a pas encore été capable de déterminer de manière suffisante le lieu logique de la recherche métaphysique » (*ibid.*, 161/184).

540 *Ibid.*, 162/186.

541 *Ibid.*, 161/184. – Sur la notion de « spéculatif » dans 1918a, voir ci-dessous, p. 175s.

la conscience connaissante. Ces deux entités sont, chez Kant, essentiellement liées :

Or cette nature subjective de la conscience connaissante tient à ce qu'elle est formée par analogie avec la conscience empirique, qui, elle, a certes des objets devant elle. L'ensemble constitue, dans la théorie de la connaissance, un rudiment de caractère tout à fait métaphysique ; un élément précisément de cette « expérience » sans profondeur qui avait cours en ces siècles, et qui s'est insinuée dans la théorie de la connaissance. Car on ne peut douter du rôle primordial que joue dans les concepts kantien de la 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. Or cette idée relève de la mythologie, et n'a pas plus de valeur, au point de vue de son contenu de vérité que n'importe quelle autre mythologie de la connaissance⁵⁴².

Selon une bonne formulation de Fernand Alquié, l'expérience, dans l'œuvre théorique de Kant, comprend « la liaison synthétique des phénomènes en une conscience, en tant que cette liaison est nécessaire »⁵⁴³. Or pour Benjamin, une *expérience* qui se base sur les sensations et les représentations « d'un moi individuel, à la fois corporel et intellectuel » (*die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich*)⁵⁴⁴ est, nécessairement, « un simple objet » (Gegen-

542 *Ibid.*, 161/184s ; cf. 1918c, 55/60 et 1921a, 45s/48.

543 ALQUIÉ 1957, 24. Cf. Kant dans sa première *Kritik* : « [...] weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach deren sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen » (KANT 1968A, B XVII, XVIII [p. 26]).

544 1918a, 161/185.

stand) de la connaissance⁵⁴⁵. Cela parce que, selon Benjamin, « aucune relation objective n'est possible entre la conscience empirique et le concept objectif d'expérience »⁵⁴⁶. Par ce type « objectif » d'expérience, Benjamin en renvoie à « une spécification systématique de la connaissance » qui serait le contrepois de l'expérience de type psycho-intellectuel kantien⁵⁴⁷. Afin d'expliquer son point de vue, Benjamin tâche de proposer une formulation tentative et provisoire : « Toute expérience authentique repose sur la pure conscience épistémologique (transcendantale), pour autant que ce terme de conscience soit encore utilisable lorsqu'on le dépouille de tout élément subjectif »⁵⁴⁸.

Dans ce passage cité de son écrit programmatique sur Kant, Benjamin n'explique pas directement ce que serait la relation prétendue objective qui se reposerait sur un type de « pure conscience épistémologique (transcendantale) »⁵⁴⁹, inconnu de Kant. Il écrit seulement que la « pure conscience transcendantale est spécifiquement *différente* de toute conscience empirique »⁵⁵⁰. Cependant, il précise un peu plus loin sa formulation :

La philosophie repose sur le fait que la structure de l'expérience est comprise dans celle de la connaissance, et ne peut être développée qu'à partir de celle-ci. Cette expérience

545 « L'expérience, Benjamin écrit, quand elle est ainsi rapportée à l'individualité psycho-intellectuelle de l'homme et à sa conscience [...], est à son tour, dans toutes ses variétés, un simple *objet* de cette connaissance réelle, l'objet, plus précisément, de sa branche psychologique » (*ibid.*, 162/186 ; souligné par W. Benjamin).

546 *Ibid.*

547 *Ibid.*

548 *Ibid.*, 162s/186 (trad. modifiée). Dans l'original allemand, Benjamin écrit : « Alle echte Erfahrung beruht auf dem reinen erkenntnistheoretischen (transzendentalen) Bewusstsein wenn dieser Terminus unter der Bedingung dass er alles Subjekthaften entkleidet sei noch verwendbar ist » (*ibid.*).

549 *Ibid.*, 162/186 (trad. modifiée).

550 *Ibid.*, 163/186 ; souligné par moi.

enveloppe aussi la religion, je veux dire la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la connaissance pure, dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu comme le contenu essentiel⁵⁵¹.

Effectivement, Benjamin semble être à la recherche d'un type d'expérience et d'une vision de la réalité essentiellement plus épanouis que les conceptions propres aux Lumières. Il recherche, comme il l'écrit sur les pages suivantes de son texte de 1918, la possibilité de « la connaissance d'un mode d'expérience non mécanique, riche d'une multitude de nuances » (*Erkenntnis mannigfach abgestufter und auch nicht mechanischer Erfahrung*)⁵⁵². Cette « multiplicité » comprendrait également un « domaine » (*Gebiet*) où l'expérience pourrait être « envisagée dans sa liberté, sa profondeur pleines et entières »⁵⁵³, ce qui pour Benjamin équivaldrait « la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience »⁵⁵⁴. C'est à ce « mode d'expérience supérieur » qu'il tâche de « rendre justice » tout en se rattachant au « système kantien »⁵⁵⁵. Cependant, Benjamin rappelle aussi qu'il s'agit dans sa tentative essentiellement d'un programme pour une *théorie de la connaissance* à venir, et non pas d'une explication métaphysique :

551 *Ibid.*, 163/187. Voir, à ce propos, la remarque judicieuse de Th. Weber : « Der von Kant betonte Nexus von Erkenntnis und Erfahrung soll also auch bei Benjamin gewahrt bleiben, nicht aber, um den Bereich des Glaubens von dem des Wissens abzutrennen, sondern um diesen Nexus vom Standpunkt der Religion aus zu reformulieren » (WEBER 2000, 235).

552 1918a, 167/192. Notons que Benjamin revendique ici des « nuances », pas de « singularité », de l'expérience (voir ci-dessus, p. 102s). Sur les « nuances » liées à la « multiplicité » de l'expérience, voir ci-dessous, p. 201.

553 *Ibid.*, 160/184.

554 *Ibid.*, 163/187.

555 *Ibid.*, 160/182s.

Mais ce n'est pas seulement du côté de l'expérience et de la métaphysique que la philosophie future doit s'attacher à la révision de Kant. Et du point de vue méthodologique, c'est-à-dire comme philosophie véritable, elle ne doit pas du tout le faire de ce côté-là, mais du côté du concept de connaissance. Les erreurs décisives de la doctrine kantienne de la connaissance, à n'en pas douter, doivent aussi être rapportées à l'inconsistance de l'expérience telle qu'elle avait cours en son temps, de sorte que la double tâche de forger d'une part un nouveau concept de connaissance et d'autre part une nouvelle représentation du monde sur le terrain de la philosophie, se fond en une tâche unique⁵⁵⁶.

Ainsi, la critique philosophique de la connaissance qui cherche à se rapporter au système de Kant, légitime son approche du point de vue de la théorie de la connaissance, car, pour Benjamin, la méthode proprement dit philosophique « pose toujours la question de la *connaissance* », même si les interrogations existentielles – le propre de la métaphysique – peuvent jouer leur rôle, aussi, dans la philosophie⁵⁵⁷. Cependant, une vision métaphysique de la réalité qui servirait de riposte à « l'inconsistance » (*Hohlheit*)⁵⁵⁸ du concept d'expérience du temps des Lumières – une qualité de l'expérience non étrangère, selon Benjamin, à « l'ensemble des Temps modernes »⁵⁵⁹ –, cette vision métaphysique ne cesse d'intriguer le jeune étudiant : de sorte qu'« une nouvelle représentation du

556 *Ibid.*, 160/183.

557 *Ibid.*, 170/196 ; souligné par moi. Cf. : « La question de l'existence de la religion, de l'art, etc. peut également jouer un rôle dans la philosophie, mais seulement par le biais du questionnement sur la *connaissance* philosophique de cette existence (*ibid.* ; souligné par W. Benjamin).

558 *Ibid.*, 160/183.

559 *Ibid.*, 159/182.

monde sur le terrain de la philosophie »⁵⁶⁰ comprendrait, outre un concept renouvelé de connaissance, aussi « une expérience d'une plus profonde plénitude métaphysique » (*eine tiefere metaphysisch erfüllte Erfahrung*)⁵⁶¹. C'est ce caractère approfondi de l'expérience et de la réalité qu'essaiera d'expliciter le chapitre suivant de la présente étude.

2.2 Une philosophie avant Kant : la recherche d'une expérience plus digne

Sur les premières pages de son écrit programmatique sur Kant, Benjamin tente de formuler ce qu'il appelle « l'exigence principale (*Hauptforderung*) adressée à la philosophie présente » ; pour cela, il revendique la possibilité, « dans le cadre de la typologie kantienne, de fonder en termes de théorie de la connaissance un concept supérieur d'expérience »⁵⁶². On s'aperçoit que cette exigence rappelle, par sa forme près, « l'exigence adressée au présent » que Benjamin évoque au début de « La vie des étudiants »⁵⁶³, avec toutefois de légères différences de contenu : si, dans le texte achevé en 1915, le foyer est de mettre en lumière « la signification historique actuelle du monde estudiantin et de l'Université »⁵⁶⁴ – une signification intensément métaphysique quoique dissimulée dans le présent –, l'écrit de 1918 a pour but de découvrir et d'affirmer la possibilité d'une conception plus significative de la connaissance et de l'expérience, une conception que la

560 *Ibid.*, 160/183.

561 *Ibid.*, 161/184.

562 *Ibid.*, 160/182.

563 1915, 75/125. Voir ci-dessus, p. 116.

564 *Ibid.*, 75/126.

philosophie contemporaine aurait oubliée. Cependant, il convient de noter que la revendication que Benjamin adresse « à la philosophie présente » – dont par exemple le néo-kantisme et la phénoménologie⁵⁶⁵ –, n'aboutit pas, dans le texte de 1918, sur une explication organisée de celle-ci ; mises à part quelques brèves contestations du fonds « scientifique » du concept d'expérience des néo-kantiens⁵⁶⁶, Benjamin ne procède guère, à ce sujet, à des arguments et contre-arguments détaillés et justifiés philosophiquement. Il se contente de mentionner l'accentuation du néo-kantisme, à ses yeux « à l'extrême », de « l'aspect mécanique de la conception relativement vide que la pensée des Lumières se faisait de l'expérience »⁵⁶⁷, et le contreponds que ce type d'expérience-là trouverait dans la métaphysique :

Car il n'est pas douteux que la réduction de toute expérience à l'expérience scientifique, bien qu'elle corresponde à maints égards à la formation personnelle de Kant, ne doit pas être prise chez lui en un sens aussi exclusif. Il existe incontestablement chez lui une tendance hostile à la désagrégation et au morcellement de l'expérience dans les différentes branches particulières de la science, et s'il est vrai que la théorie de la connaissance ultérieure éliminera le recours à la conception ordinaire de l'expérience, tel que Kant le pratique, d'un autre côté la description néo-kantienne de l'expérience comme système des sciences reste insuffisante pour assurer sa continuité, et il faut tourner vers la métaphysique pour trouver la possibilité de constituer un pur et systématique continuum d'expérience ; c'est même là, semble-t-il, qu'il faut chercher la véritable signification de la métaphysique⁵⁶⁸.

565 Pour une brève notice sur la phénoménologie et « l'École de Marbourg », voir 1918a, 163/187 et 166/191. Voir aussi ci-dessous, p. 210s.

566 Voir ci-dessous, p. 169.

567 1918a, 165/189.

568 *Ibid.*, 164/188s.

Pour Benjamin alors, Kant « devait [...] s'abstenir d'identifier l'expérience comme telle au domaine d'objet de la *science* », comme le firent après lui les néo-kantiens⁵⁶⁹. La « systématiquité » voulue est à chercher, une fois de plus, du côté de « la relation entre théorie de la connaissance, métaphysique et science particulière »⁵⁷⁰, et non pas de celui des sciences seules. C'est pourquoi, bien qu'il soit utile d'explorer, comme l'a justement fait Peter Fenves⁵⁷¹, les connexions philosophiques contemporaines de l'écrit de 1918, notamment le néo-kantisme et les différents courants de la phénoménologie, la volonté de Benjamin semble être de s'inscrire, plutôt, dès le début de son texte programmatique sur Kant, dans une certaine ligne *historique* de la philosophie qui ne serait pourtant pas celle de l'*historicisme*⁵⁷². C'est cette « continuité historique »⁵⁷³ et systématique qui, dans le sillage de Platon et de Kant, mais aussi de Moses Mendelssohn et de Christian Garve, lui paraît inspirer une certaine attitude philosophique : celle-ci se cristallise, au cas de Platon et de Kant, dans la conviction que la connaissance explicitée et justifiée le plus *purement* est aussi celle la plus *profonde*⁵⁷⁴ ; et, en ce qui concerne les philosophes contemporains de Kant, que « la dimension métaphysique »

569 *Ibid.*, 158/180 ; souligné par moi.

570 *Ibid.*, 169/195.

571 FENVES 2011.

572 Voir 1918a, 157/179.

573 *Ibid.*

574 « Ces deux philosophes partagent la conviction que la connaissance dont nous pouvons rendre compte le plus purement est aussi la plus profonde. Non qu'ils aient banni de la philosophie l'exigence de profondeur, mais la seule manière pour eux d'y faire droit est de l'identifier à l'exigence de justification » (*ibid.*, 157s/179).

de l'expérience ajoutée à la rigoureuse exigence de « justification » (*Rechtfertigung*), ne relativise nullement la « génialité » du système kantien⁵⁷⁵.

La cible de la tentative de Benjamin dans « Sur le programme de la philosophie qui vient » n'est donc pas la partie de bras de fer avec les écoles contemporaines de la philosophie, mais de s'engager dans une « lutte » (*ringen*)⁵⁷⁶ qui, sous l'exemple de ses prédécesseurs philosophiques choisis, faciliterait le développement, prétendu « imprévisible et hardi »⁵⁷⁷, d'une épistémologie centrée sur le concept d'expérience saisie comme une « spécification systématique de la connaissance »⁵⁷⁸. Or, autrement que chez Kant, cette expérience-là « ne pourrait pas plus que la connaissance être référée à la conscience empirique »⁵⁷⁹ :

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 connaissance où ce concept ne définit plus d'aucune manière la relation entre deux entités métaphysiques.

575 « Toute exigence d'un rattachement à Kant repose sur la conviction que ce système – qui trouva devant lui une expérience dont la dimension métaphysique avait été fidèlement exprimée par un Mendelssohn et un Garve – a su, dans une recherche de certitude et de justification de la connaissance poussée jusqu'à la génialité, tirer et développer cette profondeur grâce à laquelle il paraîtra adéquat à un mode nouveau et plus élevé d'expérience, encore à venir » (*ibid.*, 159s/182). – Sur l'impact du rationalisme « mystique » de Mendelssohn sur la philosophie des Lumières, examiné dans le contexte benjaminien, voir WOHLFARTH 2002, 151 n. 37 ; cf. *ibid.*, 158. Sur la critique du système kantien de Garve, voir 1918a, 182 n. 1 (N. d. T.) et FENVES 2011, 175s.

576 1918a, 158/180. Sur le terme de « lutter », voir ci-dessus, p. 112.

577 *Ibid.*

578 *Ibid.*, 162/186.

579 *Ibid.*, 163/187. Sur la conscience empirique chez Kant, voir ci-dessus, p. 163.

Il faut établir comme principe programmatique de la philosophie à venir qu'avec cette purification de la théorie de la connaissance, qu'il est depuis Kant possible et nécessaire d'envisager comme un problème radical, on obtiendrait un nouveau concept, non seulement de la connaissance, mais aussi, en même temps, de l'expérience, conformément à la relation découverte par Kant entre les deux. [...] Ce nouveau concept d'expérience qui serait fondé sur de nouvelles conditions de connaissance, constituerait lui-même le lieu logique et la possibilité logique de la métaphysique⁵⁸⁰.

À y regarder de plus près, Benjamin aborde, dans ce passage cité, une « purification (*Reinigung*) de la théorie de la connaissance » qui reviendrait, outre à « trouver pour la connaissance une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet », aussi à établir « le nouveau concept d'expérience » qui rendrait possible au domaine de la métaphysique son « lieu logique »⁵⁸¹. Pour donner sens à sa tentative, Benjamin en renvoie à une tradition philosophique qui lui paraît servir de contrepoids à l'« inconsistance métaphysique »⁵⁸² des Temps modernes : « Le rapport entre le concept psychologique de conscience et celui d'une sphère de la pure connaissance reste un problème capital de la philosophie, qu'on ne peut sans doute restituer qu'en remontant à l'époque scolastique »⁵⁸³. Or Benjamin n'étaie pas, dans son écrit programmatique sur Kant, ce qu'il entend par la « scolastique ». Il écrit seulement que la « structure de l'expérience » ne peut être développée qu'à partir de celle de la connaissance et que ce nouveau type d'expérience-là envelopperait aussi la religion, « je veux dire la vraie

580 *Ibid.*

581 *Ibid.*

582 *Ibid.*, 159/182.

583 *Ibid.*, 163/186s.

religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience »⁵⁸⁴.

Cependant, dans une longue note intitulée « Sur la perception », de 1917⁵⁸⁵, Benjamin évoque « la plénitude (*Fülle*) du concept d'expérience des philosophes antérieurs »⁵⁸⁶ – une « plénitude » de l'expérience chez les philosophes avant Kant. Si, dans son écrit programmatique de 1918, Benjamin mentionne brièvement « l'époque scolastique »⁵⁸⁷, sans expliciter les philosophies typiques à cette époque, dans sa note conçue en 1917 il relève, par contre, un *intérêt* capital de la philosophie dite « scolastique »⁵⁸⁸ – à savoir la *déduction* de l'être d'un

584 *Ibid.*, 163/187.

585 Ce texte est écrit probablement au mois d'octobre 1917 (voir GS VI, 657 [N. d. E.]).

586 1917b, 35/37.

587 1918a, 163/187.

588 « L'âge d'or de la théologie et de la philosophie dites "scolastiques", qui fleurit en effet alors dans les écoles, coïnciderait plutôt avec la période qui s'étend d'environ 1228, début de l'enseignement d'Albert le Grand à Cologne, jusque vers 1350, date de la mort de Guillaume d'Ockham. [...] Ce qui est vrai des hommes de cette génération, c'est qu'ils ont inévitablement pensé en fonction de ceux de la génération précédente, acceptant certaines de leurs positions et en critiquant d'autres ; mais leur propre pensée dépend moins de celle de leurs prédécesseurs qu'il ne pourrait d'abord le sembler. On ne doit en effet jamais oublier qu'eux-mêmes partent à leur tour d'Aristote, de Proclus, d'Avicenne et d'Averroès, pour représenter à nouveaux frais l'œuvre de leur assimilation ou de leur critique par une pensée chrétienne » (GILSON 1944, 591).

principe premier⁵⁸⁹ –, mais ne rapporte pas cet intérêt à tel philosophe précis. Quoi qu'il en soit, c'est à l'égard du développement du concept philosophique d'expérience que Benjamin paraît s'intéresser à la pratique de la déduction :

Il est tout à fait remarquable que Kant introduise, dans l'intérêt des caractères a priori et logique, une nette discontinuité et une nette séparation là où, poussé par le même intérêt, les philosophes prékantien ont cherché à créer la continuité et l'unité la plus intime, à savoir à créer, par déduction spéculative du monde, la liaison la plus intime entre la connaissance et l'expérience. Ce concept d'expérience que Kant met en rapport avec le concept de connaissance, encore qu'il ne le fasse d'ailleurs jamais sur le mode de la continuité, est très loin de posséder la plénitude du concept d'expérience des philosophes antérieurs. C'est en effet le concept de l'expérience scientifique⁵⁹⁰.

De fait, selon Benjamin, il s'agit chez ces « philosophes antérieurs »⁵⁹¹ à Kant, d'une expérience « proche de Dieu », liée à « l'intérêt premier de la philosophie pour la déductibilité du monde »⁵⁹² :

⁵⁸⁹ « L'objet propre de la théologie est Dieu en tant que Dieu ; celui de la philosophie, ou plutôt de la métaphysique qui la couronne, est l'être en tant qu'être. [...] Assurément, si l'on part des corps physiques, on arrivera finalement à prouver l'existence de leur cause première, que ce soit celle de leur mouvement ou même de leur existence, mais on ne sortira pas par là de la physique. C'est ce qui est arrivé à Aristote, dont le Premier Moteur, cause première de l'univers, y est lui-même inclus. [...] Pour atteindre un principe premier qui cause le monde dans son être même, ce n'est pas sur l'être sensible, mais sur l'être tout court qu'il faut s'appuyer » (GILSON 1944, 592s). Sur la doctrine de Duns Scot de l'être en tant que cause du monde, voir *ibid.*, 592ss. Sur Benjamin et la scolastique, voir SPETH 1991, 215s.

⁵⁹⁰ 1917b, 35/36s.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 35/37.

⁵⁹² *Ibid.*, 37/38.

Si [...] l'expérience avait été autrefois proche de Dieu et divine, quand bien même cette plénitude était variable, l'expérience des Lumières se vit de plus en plus privée de cette plénitude. Dans une telle constellation, il fallait que l'intérêt premier de la philosophie pour la déductibilité du monde, l'intérêt fondamental de la connaissance fût entamé, à cause précisément de cette confusion de l'expérience et de la connaissance de l'expérience. Il ne subsistait plus aucun intérêt pour la nécessité du monde, tout l'intérêt s'était porté vers la considération de sa contingence et de sa non-déductibilité, étant donné que l'on rencontrait cette expérience sans Dieu dont on croyait par erreur que les philosophes avaient voulu la déduire ou l'avaient déduite⁵⁹³.

Au regard de ce passage cité, c'est justement « l'expérience des Lumières »⁵⁹⁴, avec sa vision laïque du monde, et le concept kantien qui auraient fait de l'expérience « un simple *objet* »⁵⁹⁵ de la connaissance – c'est ce type d'expérience-là dont la « signification » (*Bedeutung*) aurait être réduite, par une vue mécaniciste du monde, « au point zéro »⁵⁹⁶, qui, selon Benjamin, se serait être privé de la « plénitude » plus haute, « proche de Dieu »⁵⁹⁷. À l'époque des Lumières, effectivement, « l'image du monde (*das Weltbild*) s'était transformée »⁵⁹⁸, et la déductibilité du monde à partir de l'ordre le plus haut de la connaissance, n'était plus essentielle : au lieu de la « nécessité du monde »⁵⁹⁹, liée à l'hypothèse de l'unique principe créateur, l'intérêt des philosophes s'était porté vers la « contingence » (*Zufälligkeit*)

593 *Ibid.*, 37/38s.

594 *Ibid.*, 37/38.

595 1918a, 162/186 ; souligné par W. Benjamin.

596 *Ibid.*, 159/181.

597 1917b, 35/37.

598 *Ibid.*, 37/38.

599 *Ibid.*, 37/39.

et la « non-déductibilité » (*Undeduzierbarkeit*) du monde et de l'expérience⁶⁰⁰.

En ce point d'analyse, il importe de noter deux choses : premièrement, que le type de « plénitude »⁶⁰¹ de l'expérience chez les philosophes avant Kant est ce qui, aux yeux de Benjamin, confère au concept d'expérience à venir une plus haute dignité métaphysique ; et que, deuxièmement, la notion de « la déduction spéculative du monde » en renvoie à l'établissement de « la continuité et l'unité la plus intime » entre la connaissance et l'expérience, voulue et pratiquée par les « philosophes antérieurs »⁶⁰² – y compris les scolastiques – mais non par Kant lui-même. Dans la lumière de cette désignation par Benjamin du terme de *spéculatif* à la philosophie proprement dite *métaphysique*, l'étude de Howard Caygill⁶⁰³ sur l'approche spéculative chez Benjamin, liée au contexte kantien, pose quelques questions. En commentant la note de Benjamin « Sur la perception », Caygill défend le point de vue selon lequel Benjamin, dans sa jeunesse, aurait basé sa revendication de la philosophie dite « spéculative » sur une conception néo-kantienne de la philosophie⁶⁰⁴. En effet, faire de la position philosophique de Benjamin une caractéristique du néo-kantisme, est singulièrement rapide, alors même que dans « Sur la perception », c'est précisément une philosophie *antérieure* à Kant à laquelle Benjamin tente d'associer sa conception de la philosophie à venir, tout en retenant la

600 1917b, 37/39. – Notons que chez le dernier Kant, c'est précisément la raison *humaine* qui sert de « fin dernière » (*Endzweck*) et de principe unificateur de toutes les autres fins ; voir KANT 1968D, A 25 (p. 447).

601 1917b, 35/37.

602 *Ibid.* Sur ces notions de « continuité » et d'« unité », voir le chapitre 2.3. de la présente étude.

603 Voir CAYGILL 1998.

604 « In *On Perception* Benjamin rests his claim for a speculative philosophy on the basis of the neo-Kantian abolition of the distinction between intuition and understanding [...] » (*ibid.*, 153 n. 2).

préférence au mode de système chez Kant et à l'affirmation de celui-ci selon laquelle « la métaphysique est possible »⁶⁰⁵.

Effectivement, dans son écrit de 1917, Benjamin pose une *question* sur Kant et y *répond* de manière qui le fait démarquer nettement de la conception néo-kantienne de la philosophie. Relevons d'abord la question : « Quel est le fondement de la résistance de Kant à l'idée d'une métaphysique spéculative, c'est-à-dire d'une métaphysique ressaisissant déductivement le concept d'ensemble de la connaissance »⁶⁰⁶. Notons que la réponse à cette question est celle sur laquelle Caygill base sa revendication de la philosophie spéculative, de type néo-kantien, chez le jeune Benjamin⁶⁰⁷. Voici donc la réponse :

Cette question est d'autant plus justifiée que les efforts de l'école néo-kantienne visent à lever la stricte distinction entre les formes de l'intuition et les catégories ; mais il semble que la levée de cette distinction amorce de fait la transformation de la philosophie transcendantale de l'expérience en une philosophie transcendantale mais spéculative, si l'on entend par pensée spéculative une pensée qui déduit l'ensemble de la connaissance des principes de celle-ci. Il peut-être alors permis de supposer qu'à une époque où, de fait, l'expérience avait sombré dans une extraordinaire platitude et un extraordinaire abandon de Dieu, il ne pouvait plus y avoir d'intérêt philosophique, quand il était véritable, à sauver cette expérience au profit du concept d'ensemble de la connaissance⁶⁰⁸.

605 1917b, 34/35 ; cf. KANT 1968A, B 22 (p. 61).

606 *Ibid.*, 35s/37.

607 CAYGILL 1998, 153 N. 2 (Caygill se sert de la traduction en anglais du passage cité).

608 1917b, 36/37s. Sur la notion de catégorie, voir ci-dessous, p. 193s.

Dans la question et la réponse de Benjamin, il est lieu de relever un terme dont Benjamin donne deux transcriptions différentes : celui de « concept d'ensemble de la connaissance » (*Inbegriff der Erkenntnis* ou *Erkenntnisinbegriff*)⁶⁰⁹. De fait, la notion de « pensée spéculative », dans le contexte de ce texte de 1917, vise expressément « une pensée qui déduit l'ensemble de la connaissance des principes de celle-ci »⁶¹⁰. Or, pour les néo-kantiens, le « principe » de la connaissance est, comme Benjamin le souligne dans son écrit programmatique sur Kant, la *science*, et même d'une façon à la fois excessive et pauvre : excessive, car le néo-kantisme, aux yeux de Benjamin, accentue « à l'extrême l'aspect mécanique de la conception relativement vide que la pensée des Lumières se faisait de l'expérience »⁶¹¹ ; et pauvre, parce que « la description néo-kantienne de l'expérience comme système des sciences reste insuffisante pour assurer sa continuité »⁶¹². On s'aperçoit maintenant que la pensée *proprement dite* spéculative introduite dans la note de 1917, « déduit l'ensemble de la connaissance des principes de celle-ci »⁶¹³, mais *autrement* que le fait le néo-kantisme, et cela parce que Benjamin vise une continuité d'expérience que le principe néo-kantien de « science » ne peut assurer⁶¹⁴. Effectivement, dans son écrit programmatique de 1918, Benjamin écrit qu'« il faut tourner vers la métaphysique pour trouver la possibilité de constituer un pur et systématique continuum d'expérience ; c'est même là, semble-t-il, qu'il faut chercher la véritable signification de la métaphysique »⁶¹⁵. Benjamin semble être à la recherche d'une systématité que seule la

609 *Ibid.*

610 *Ibid.*, 36/38.

611 1918a, 165/189.

612 *Ibid.*, 164/189.

613 1917b 36/38.

614 1918a, 164/189.

615 *Ibid.*

métaphysique, sous l'exemple de la pratique déductive des scolastiques, peut donnée – Benjamin appelle cela « métaphysique spéculative »⁶¹⁶ –, mais qui serait *aussi* une philosophie « transcendante », *précédant* l'expérience par le biais des concepts au sens kantien⁶¹⁷. Les questions « implicites » de Benjamin, dans les années 1917-1918, semblent donc être celles-ci : Comment la métaphysique « transcendante » est-elle possible ? Quelles seraient les conditions de la possibilité d'une continuité de l'expérience ?

Avant d'explicitier ces deux questions, il importe de noter, à propos du concept de « métaphysique spéculative »⁶¹⁸, que Benjamin considère l'acte de « déductibilité (*Deduzierbarkeit*) du monde » comme « l'intérêt premier de la philosophie »⁶¹⁹ – l'intérêt, donc, de la philosophie de *tous les temps*, y compris le sien propre, et pas seulement de celui des « philosophes pré-kantiens »⁶²⁰ ou de l'époque scolastique⁶²¹. La question

616 1917b, 35s/37.

617 *Ibid.*, 36/37. Sur la différence entre les concepts de *transcendental* et *transcendant*, voir ce passage des *Prolégomènes* : « [...] das Wort *transzendental* [...] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinaus geht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heisset ihr Gebrauch *transzendent*, welcher von dem immanenten, d.i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird » (KANT 1968B, A 204, NOTE [P. 252]). Cf. *id.* 1968A, B 25 (p. 63).

618 1917b, 35s/37.

619 *Ibid.*, 37/38s.

620 *Ibid.*, 35/37.

621 Tout en se référant au passage sur « la déductibilité du monde » qui vient d'être cité, R. Tiedemann souligne que c'est précisément une conception scolastique de la connaissance que Benjamin présente ici, une conception qui ferait démarquer Benjamin radicalement de la vue kantienne de la métaphysique : « Mit dem Rekurs auf einen solchen Begriff von *Metaphysik* hat Benjamin den kantischen Boden radikal verlassen » (TIEDEMANN 1973, 24).

se pose, alors, pourquoi Benjamin souhaite relever, dans le contexte *kantien*, un mode de connaissance et d'expérience qui, à première vue, paraît être incompatible avec la conception kantienne de la philosophie. Avant d'essayer d'explicitier ce dilemme, il convient de retenir le rappel de Gershom Scholem sur la notion d'*ordre* chez Benjamin de 1915 jusqu'en, au mois, 1927 :

La religion [...] représentait pour lui un ordre suprême. (Le mot « ordre » ou « ordre spirituel » constituait à cette époque l'une de ses expressions favorites ; de manière générale, ce terme prenait la place de « catégorie ».) Au cours de nos conversations, il n'avait aucune hésitation à parler de Dieu et n'utilisait pour cela aucun déguisement verbal. Comme nous croyions en Dieu l'un et l'autre, nous ne discutâmes jamais son « existence ». Dieu était pour lui une réalité, comme en témoignent un grand nombre de ses écrits ; depuis ses premiers textes sur la philosophie, en passant par les lettres écrites à l'époque du Mouvement de la jeunesse, jusqu'aux notes prises en vue de l'« Habilitationsschrift » qu'il devait écrire sur la philosophie du langage. [...] Il est vrai qu'ultérieurement il allait renoncer à un mode d'expression directement religieux, tout en conservant des liens profonds et vivants avec le domaine théologique ; il n'y a dans tout cela, néanmoins, aucune contradiction interne⁶²².

Il est vrai, en effet, que « la structure religieuse de la tradition » (*die religiöse Ordnung der Tradition*) préoccupe Benjamin dès ses années formatrices et l'incite à en rechercher des modes renouvelés dans le présent, par exemple sous forme

622 SCHOLEM 1989, 89s. Sur le premier projet pour l'*Habilitation*, voir la lettre à G. Scholem du janvier 1921, in GB II, 127/Corr. I, 232.

d'étude et d'enseignement (*Lehre*)⁶²³. Or, dans le contexte de son écrit programmatique sur Kant, c'est justement la « lutte », chez Kant, « *de la pensée qui habite la doctrine (Lehre) elle-même* » qu'il souhaite transmettre, « comme un *tradendum*, avec le plus extrême respect »⁶²⁴. En vérité, il paraît que Benjamin vise, dans son programme pour la philosophie future, une pensée qui, de par sa rigueur épistémologique justificatrice, s'approcherait de la profondeur métaphysique de la doctrine (*Lehre*) religieuse ou pourrait lui être intégrée ; cette combinaison de rigueur et de profondeur est, probablement, la raison qui l'incite à se rattacher à la ligne de pensée – ou à la « typique » – de Kant et, avant celui-ci, à Platon et aux scolastiques.

La plus profonde typique de la pensée qui structure la doctrine (*Lehre*) m'est toujours apparue jusqu'à maintenant formulée dans les termes et les réflexions de Kant, et si incommensurable que soit la part à oublier dans la lettre de Kant, cette typique de son système, qui dans la philosophie n'a d'équivalent à mon sens que celle de Platon, doit rester sauve. C'est uniquement au sens de Kant et de Platon et par la voie, je crois, d'une reprise et d'un prolongement de Kant, que la philosophie peut devenir doctrine ou tout au moins lui être incorporée⁶²⁵.

On s'aperçoit que pour Benjamin de l'époque de la Première

623 « Il est si difficile de parler d'éducation parce que sa structure coïncide totalement avec la structure (*Ordnung*) religieuse de la tradition. Éduquer n'est (du point de vue de l'esprit) qu'enrichir l'enseignement (*Lehre*) ; seul le peut celui qui a étudié : c'est pourquoi les générations montantes ne peuvent vivre autrement qu'en étudiant » (lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 383/Corr. I, 135).

624 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 389/139 ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée).

625 *Ibid.*

Guerre mondiale, la notion de « doctrine » (*Lehre*) ne saurait être séparée de l'« enseignement » (*Lehre*) ni de « l'ordre » (*Ordnung*), tous trois liés à la tradition religieuse juive⁶²⁶. Or c'est sur la base de la « typique » (*Typik*)⁶²⁷ ou de la « typologie » (*Typologie*)⁶²⁸ kantienne que Benjamin formule « l'exigence principale adressée à la philosophie présente » : « l'exigence, dans la cadre de la typologie kantienne, de fonder en termes de théorie de la connaissance un concept supérieur d'expérience »⁶²⁹. Autrement que le prétend Peter Fenves, qui emprunte le terme de « typique » tel quel au système de Kant et y rapporte l'usage benjaminien du terme⁶³⁰, les notions de « typique » ou de « typologie » chez Benjamin désignent, bien plutôt, le concept d'ensemble d'une pensée qui, sous l'exemple de la construction kantienne du système, comprend toute l'étendue ou la « culture » de la raison humaine, à savoir l'usage théorique, pratique et appréciatif de celle-ci⁶³¹ et, par là, s'inscrit à l'autorité « doctrinaire » de la réflexion philosophique : « La trichotomie absolue du système, Benjamin écrit, 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 »⁶³².

626 Sur la notion de « tradition » (*Tradition*), voir ci-dessus, p. 110s.

627 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139.

628 1918a, 160/182 ; cf. *ibid.*, 160/183.

629 *Ibid.*, 160/182.

630 « The typic is [...] a pure concept that, unlike a category, can be applied only reflexively, on the one hand, and in relation to an action, on the other. The typus of "intelligible nature" is applicable in the transition from the awareness of the moral law to the action it dictates – or, for Benjamin, who takes it outside of moral philosophy and makes it into a term for a theoretical program, only in the transition from philosophy to "doctrine" » (FENVES 2011, 153s).

631 Pour Benjamin, en effet, « la trichotomie du système kantien appartient aux pièces maîtresses de cette typologie qui est à conserver » (1918a, 165/190).

632 *Ibid.*, 165s/190.

Dans la lumière de ce qui vient d'être dit sur le rattachement de Benjamin à la tendance « globale » de la pensée kantienne, on s'aperçoit que Benjamin semble être à la recherche d'un concept de connaissance et d'expérience qui, « sur la base de la typologie kantienne », poseraient « les prolégomènes d'une métaphysique future » et par là même ouvriraient « une perspective sur cette métaphysique future, cette expérience supérieure »⁶³³. Or, pour en revenir aux questions posées plus haut – Comment la métaphysique « transcendantale » est-elle possible ? Quelles seraient les conditions de la possibilité d'une continuité de l'expérience ?⁶³⁴ – il est important de noter que le type d'expérience recherché par Benjamin est partie essentielle d'un *système* de la connaissance. Pour Benjamin en vérité, il y a, chez Kant, confusion entre expérience en tant que réception de la réalité, et *connaissance* de l'expérience ; de sorte que pour la philosophie à venir, il s'agit de « distinguer le concept immédiat et naturel d'expérience du concept d'expérience qui appartient au système de la connaissance »⁶³⁵ :

Pour le concept de connaissance, l'expérience n'est rien de nouveau se tenant en dehors de la connaissance, elle n'est que la connaissance sous une autre forme [...]. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'expérience n'apparaît pas dans la connaissance de l'expérience, précisément parce que celle-ci est connaissance de l'expérience et qu'elle est donc un système de la connaissance. Mais l'expérience est le symbole de ce système de la connaissance et, partant, se situe dans un tout autre ordre que celui de ce système lui-même⁶³⁶.

633 *Ibid.*, 160/183 ; cf. *ibid.*, 160/182.

634 Voir ci-dessus, p. 178.

635 1917b, 36/38.

636 *Ibid.*

Dans ce passage de la note sur Kant, de 1917, Benjamin définit le concept d'expérience comme « *symbole* » (*Symbol*) du « système de la connaissance » (*Erkenntniszusammenhang*)⁶³⁷. Vers la fin de ladite note, Benjamin précise que « l'expérience comme objet de la connaissance est la Diversité Unitaire et Continue de la connaissance » (*die Einheitliche und Kontinuierliche Mannichfaltigkeit der Erkenntnis*)⁶³⁸. C'est cette phrase même que Benjamin reprend, bien qu'en minuscules, dans son écrit programmatique sur Kant⁶³⁹.

Or, en ce qui concerne le concept d'expérience en tant que symbole du système de la connaissance se situant « dans un tout autre ordre (*Ordnung*) que celui de ce système lui-même »⁶⁴⁰, il est lieu de souligner que Benjamin utilise le mot « symbole » de la même manière que dans une autre note, de 1918, sur la symbolique dans la connaissance⁶⁴¹. Dans cette note-là, Benjamin relève l'idée selon laquelle le dialogue, chez Platon, joue le rôle du système, car c'est précisément la forme du discours dialogique qui, en tant que contrepoids de la présentation scientifique, met en scène une « intention symbolique » (*symbolische Intention*) grâce à laquelle les différentes parties d'un bâti théorique « se visent mutuellement », tout en donnant à entrevoir une vérité⁶⁴². Tandis que dans la note de 1917 sur Kant, l'expérience est « le symbole de l'unité de la connaissance », un type d'expérience, donc, qui « avait été autrefois proche de Dieu et divine, quand bien même cette plé-

637 *Ibid.* ; souligné par moi.

638 *Ibid.* (trad. modifiée.)

639 1918a, 168/194.

640 1917b, 36/38.

641 Voir 1918b.

642 1918b, 39/41. Cf. la remarque de R. Speth sur ce passage : « Die Form des platonischen Dialogs soll gleichzeitig ein Hinweis für die Form der Darstellung sein, so dass der Dialog gegenüber der Erkenntnis eine "symbolische Intention" (VI, 39) entwickelt, die der wissenschaftlichen Methode fremd ist » (SPETH 1991, 232).

nitude était variable »⁶⁴³. Dans les deux notes – celle sur Kant comme celle sur Platon – symbole paraît garantir, quelque part, la *cohérence* de la vérité exprimée de par un système philosophique. Or c’est cette cohérence qui serait entamée, pour Benjamin, dans le concept kantien d’expérience, qui est aussi celui des Lumières : « Cette “expérience vide et sans Dieu” ne devait plus être déductible, il ne subsistait plus aucun intérêt pour cela [...], et parce que Kant ne voulait pas déduire cette expérience vide, il a proclamé la non-déductibilité (*Nicht-Deduzierbarkeit*) de l’expérience dans la connaissance »⁶⁴⁴.

Ainsi, sur la base de l’accent chez le jeune Benjamin sur l’unité et la continuité de l’expérience dans la ligne de la pensée scolastique et platonicienne, mais aussi sur celle de sa tentative de sécuriser cette expérience par le concept kantien, « transcendantal », de la philosophie, il reste à expliciter « l’intérêt philosophique » que Benjamin avait pour « sauver » l’expérience des Temps modernes – et pas seulement celle des Lumières – « au profit du concept d’ensemble de la connaissance » (*Erkenntnisinbegriff*) que la modernité aurait abandonné⁶⁴⁵. Car c’est précisément la découverte de « la sphère autonome et originaire de la connaissance » (*die autonome ureigene Sphere der Erkenntnis*)⁶⁴⁶ qui, pour Benjamin, donnerait à l’expérience tout son « poids métaphysique » (*metaphy-*

643 1917b, 37/38s.

644 *Ibid.*, 37/39. Sur la séparation chez Kant des concepts de connaissance et d’expérience, voir ci-dessus, p. 153.

645 « Il est peut-être [...] permis de supposer qu’à une époque où, de fait, l’expérience avait sombré dans une extraordinaire platitude et un extraordinaire abandon de Dieu, il ne pouvait plus y avoir d’intérêt philosophique, quand il était véritable, à sauver cette expérience au profit du concept d’ensemble de la connaissance » (1917b, 36/37s). – Sur « la cécité historique et religieuse » des Lumières et de « l’ensemble des Temps modernes » (*der gesamten Neuzeit*), voir 1918a, 159/182.

646 1918a, 163/187.

sisches Gewicht)⁶⁴⁷ ; et c'est aussi sur la base de cette sphère-là que l'« expérience supérieure »⁶⁴⁸, « proche de Dieu »⁶⁴⁹, pourrait être déduite. Or, dans sa lettre citée au début de la seconde partie de la présente étude⁶⁵⁰, Benjamin tente de donner sens au même type d'« intérêt » qu'il évoque dans son écrit de 1917 et sur lequel Gershom Scholem se serait interrogé : à savoir l'intérêt – pour Scholem, apparemment contradictoire – pour *vivre* en joignant la structure religieuse de la tradition au concept kantien de la connaissance. En effet, ne serait-ce de confondre deux « ordres », celui de la Révélation, qui est essentiellement *donné* à la recherche théologique, que ce soit de tradition hébraïque ou chrétienne, et celui de la philosophie, *constitué* par les concepts conçus par des philosophes ? Notons que le but de réponse à l'interrogation de Scholem est donné dans une autre lettre de Benjamin : pour celui-ci en vérité, la philosophie « relève » de la « doctrine » (*Lehre*) de type religieux, mais « elle ne la constitue pas » (*nicht ausmacht*) ; or, sous certaines conditions, « la philosophie peut devenir doctrine ou lui être incorporée »⁶⁵¹. Dans ladite lettre, Benjamin poursuit l'idée selon laquelle la philosophie aurait la possibilité de devenir, « au sens de Platon et de Kant », doctrine, mais il avoue que l'expression « au sens de ... » est floue et demanderait une explication plus précise⁶⁵². Benjamin ne fera clarté, non plus, à propos de la question sur l'impossibilité de la *philosophie* de constituer la doctrine.

647 *Ibid.*, 159/182 ; trad. légèrement modifiée.

648 *Ibid.*, 160/183.

649 1917b, 37/38.

650 Lettre à G. Scholem du 7 décembre 1917, in GB I, 402/Corr. I, 146 ; souligné par W. Benjamin. Voir ci-dessus, p. 146.

651 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, *ibid.*, 389/139.

652 *Ibid.*

Cependant, dans son écrit programmatique sur Kant, Benjamin en revient à la « spécification systématique de la connaissance »⁶⁵³ qu'il tient pour essentielle à la construction de la philosophie qui vient, et à partir de laquelle l'« intuition philosophique », liée au concept kantien de système, prétendant « réellement à la canonicité »⁶⁵⁴, donc à la doctrine, peut prendre sa route :

La philosophie repose sur le fait que la structure de l'expérience est comprise dans celle de la connaissance, et ne peut être développée qu'à partir de celle-ci. Cette expérience enveloppe aussi la religion, je veux dire la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la connaissance pure, dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu comme le contenu essentiel⁶⁵⁵.

À y regarder de plus près dans ce passage cité, on s'aperçoit que Benjamin exprime son souhait de formuler, au lieu du concept kantien, « subjectif », de l'expérience⁶⁵⁶, un concept *objectif* où la connaissance et l'expérience sont liées d'une façon intime enveloppant aussi la religion ; le type d'expérience issu de cette liaison conceptuelle « repose sur la connaissance pure » dont le « contenu essentiel » (*Inbegriff*) est « Dieu »⁶⁵⁷. Dans son écrit de 1918, Benjamin précise encore son idée, bien qu'avec certaines réserves : « Toute expérience authentique repose sur la pure conscience épistémologique (transcendantale), pour autant que ce terme de conscience soit encore

653 1918a, 162/186.

654 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 391/Corr. 1, 140.

655 1918a, 163/187.

656 Voir ci-dessus, p. 163.

657 1918a, 163/187.

utilisable lorsqu'on le dépouille de tout élément subjectif »⁶⁵⁸.

Ce sera la tâche du chapitre suivant de la présente étude que de mettre en évidence ce que Benjamin tentera d'exprimer par cette forme spécifique de connaissance et d'expérience.

2.3 Connaissance de la religion

Le point de départ de Benjamin dans son écrit programmatique sur Kant semble être le problème suivant : Comment joindre la vision métaphysique du monde revendiquée et transmise par des philosophes antérieurs à Kant – par exemple Platon, les scolastiques et Moses Mendelssohn – au concept kantien de connaissance ? Cette question témoigne d'un intérêt pour la découverte d'un concept de connaissance qui serait intrinsèquement lié à une vision renouvelée du monde, contrepoids de « la cécité religieuse et historique » des Lumières dont Benjamin reproche « l'ensemble des Temps modernes »⁶⁵⁹. En effet, comme Benjamin le précise dans son écrit de 1918, « forger [...] un nouveau concept de connaissance » et « une nouvelle représentation du monde sur le terrain de la philosophie » sont les deux faces d'une « tâche (*Aufgabe*) unique »⁶⁶⁰ qu'il assigne à la philosophie à venir. Parallèlement, Benjamin s'en tient à la conviction selon laquelle « les conditions de la connaissance sont celles de l'expérience »⁶⁶¹. Or le foyer de ladite « tâche » paraît se situer dans un endroit qui n'est pas directement déductible des deux entités du problème

658 *Ibid.*, 162s/186 ; trad. modifiée.

659 *Ibid.*, 160/183.

660 *Ibid.*

661 *Ibid.*, 163/187.

– à savoir d'un concept de connaissance ni d'une vision du monde renouvelés –, mais qui relève, par contre, d'« une spécification systématique de la connaissance »⁶⁶² où la dichotomie de type sujet – objet kantien serait surpassée :

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 connaissance où ce concept ne définit plus d'aucune manière la relation entre deux entités métaphysiques. [...] Ce nouveau concept d'expérience qui serait fondé sur de nouvelles conditions de la connaissance, constituerait lui-même le lieu logique et la possibilité logique de la métaphysique⁶⁶³.

Sur la base du passage qui vient d'être cité, Benjamin paraît être à la recherche d'une *unité* d'expérience qui, sans « être référée à la conscience empirique »⁶⁶⁴ comme se tâchait de faire Kant, serait fondée sur une « sphère autonome et originaire de la connaissance »⁶⁶⁵ rendant pourtant *logiquement* possible la métaphysique ; c'est cette « possibilité logique »⁶⁶⁶ de la métaphysique que Benjamin appelle d'une manière tentative « une nouvelle logique transcendantale »⁶⁶⁷. D'emblée, la question se pose sur ce que Benjamin entend par « la sphère autonome et originaire de la connaissance » (*die autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis*)⁶⁶⁸, appelée aussi la « sphère de la pure connaissance » (*Sphäre der reinen Erkenntnis*)⁶⁶⁹. Or, dans son écrit pro-

662 *Ibid.*, 162/186.

663 *Ibid.*, 163/187.

664 *Ibid.*

665 *Ibid.*

666 *Ibid.*

667 *Ibid.*, 165/190.

668 *Ibid.*, 163/187.

669 *Ibid.*, 163/186s.

grammaticale sur Kant, Benjamin précise, comme il l'a déjà été explicité⁶⁷⁰, que « la structure de l'expérience est comprise dans celle de la connaissance » et que ce type d'expérience-là, sous forme renouvelée, comprendrait nécessairement la religion, « je veux dire la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la connaissance pure, dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu comme le contenu essentiel »⁶⁷¹. Pour Benjamin, la « sphère » de la « connaissance pure » se situe donc à l'intérieur de « la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience » ; et c'est sur cette connaissance pure dont le « contenu essentiel » est « Dieu » que « repose » (*beruht*) le nouveau type d'expérience⁶⁷².

Cependant, on peut se demander pourquoi Benjamin situe, dans le contexte de son écrit programmatique sur Kant, la « sphère » de la connaissance à l'intérieur de la religion. Ne reviendrait-ce à trahir le fondement essentiellement *kantien* de la philosophie, qu'il pourtant revendique et souhaite passer en avant, comme un moment capital « *de la pensée qui habite la doctrine (Lehre) elle-même* », et cela « avec le plus extrême respect »⁶⁷³ ? Or, on sait que la notion de « doctrine » (*Lehre*) ne saurait être séparée, chez le jeune Benjamin, de l'« enseignement » (*Lehre*) ni de « l'ordre » (*Ordnung*), tous trois liés à la tradition religieuse juive⁶⁷⁴. On sait aussi que « l'exigence » de la philosophie digne de ce nom est de fonder, « dans le cadre de la typologie kantienne », « un concept supérieur d'expérience »⁶⁷⁵. Comment donc joindre ces deux revendications

670 Voir ci-dessus, p. 164.

671 1918a, 163/186.

672 *Ibid.*

673 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139 ; souligné par W. Benjamin.

674 Voir ci-dessus, p. 179.

675 1918a, 160/182.

apparemment contradictoires ? – Une fois de plus, c'est dans la correspondance de Benjamin que se trouve une tentative de réponse à cette question sur le « lieu logique » de la métaphysique, un « lieu » constitué par un « nouveau concept d'expérience qui serait fondé sur de nouvelles conditions de la connaissance »⁶⁷⁶. Cette « réponse », Benjamin la formule, début 1918, sur la base d'une définition provisoire du terme de *métaphysique* :

Pour moi tout au moins, si je devais dire quel sens raisonnable j'attache à ce mot de métaphysique, ce serait provisoirement et avant toute précision ultérieure celui-ci : est métaphysique cette connaissance qui tend à reconnaître à priori la science comme une sphère intérieure au système divin absolu (*die göttliche Ordnungszusammenhang*) dont la sphère la plus élevée est la doctrine (*Lehre*) et dont la totalisation et l'origine est Dieu et qui aussi ne considère l'« autonomie » de la science comme significative et possible que dans cet ensemble ordonné. Telle est la raison de méthode pour laquelle je tiens à priori pour impossible l'éthique ainsi que toute autre science sans métaphysique, c'est-à-dire hors de cet ensemble dont je parlais⁶⁷⁷.

D'emblée, on constate que la tâche de la métaphysique, pour Benjamin, est de « reconnaître » une certaine hiérarchie dans le domaine de la réflexion philosophique : pour la métaphysique tel que la veut Benjamin, la science se situe à l'intérieur du « système divin absolu » et ne reçoit son « autonomie » que de par ledit système⁶⁷⁸. Effectivement, la façon dont Benjamin place la science – dont aussi la pensée philosophique

676 *Ibid.*, 163/187.

677 Lettre à G. Scholem du 31 janvier 1918, in GB I, 422/Corr. I, 157.

678 *Ibid.*

– à l'intérieur d'un ordre plus haut, fait rapprocher sa conception de celle qu'il attribue à Kant lui-même ; à savoir « *de la pensée qui habite la doctrine (Lehre) elle-même* »⁶⁷⁹. Sauf que pour Kant, la « sphère » la plus haute du système n'est pas la « doctrine » au sens religieux, mais l'idée de l'homme (*Mensch*) parfaitement accompli⁶⁸⁰ ; tandis que chez Benjamin, « Dieu » est « la totalisation et l'origine » du système, et donc aussi de la doctrine⁶⁸¹. De même, on s'aperçoit que pour Benjamin, la métaphysique a un rôle à jouer dans la *cohérence* de l'expérience : contrairement à Kant qui souhaite tenir séparés les concepts d'expérience et de connaissance⁶⁸², Benjamin préfère à « créer, par déduction spéculative du monde, la liaison la plus intime entre la connaissance et l'expérience »⁶⁸³. Dans sa note sur Kant de 1917, Benjamin précise, en effet, l'unicité et la logicité de sa théorie de la connaissance à venir : il y évoque « la continuité et l'unité la plus intime » (*die innigste Kontinuität un Einheit*)⁶⁸⁴ de la connaissance et de l'expérience, produite par « le concept de la *déductibilité* du monde à partir du principe ou du système suprême de la connaissance, en d'autres termes du concept de la Connaissance Spéculative au sens fort du terme »⁶⁸⁵.

679 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139 ; souligné par W. Benjamin.

680 Sur l'idée de l'homme parfaitement accompli (*Idee des vollkommensten Menschen*) chez Kant, voir KANT 1968A, B 596 | A 568 (p. 513).

681 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139.

682 Voir 1917b, 37/39.

683 *Ibid.*, 35/37.

684 *Ibid.*

685 *Ibid.*, 35/36 ; souligné par W. Benjamin. – Pour clarifier le sens de ce passage d'orthographe originale, il est sans doute utile de donner le texte en allemand : « [...] der Begriff von der Deduzierbarkeit der Welt aus dem obersten Erkenntnisprinzip oder -zusammenhang mit andern Worten der Begriff der Spekulativen Erkenntnis im prägnanten Sinne des Wortes » (*ibid.*).

Or, pour resserrer encore l'explication sur le « principe » ou le « système » suprême que Benjamin appelle « la Connaissance Spéculative »⁶⁸⁶, il convient de lire les passages appropriés de son écrit programmatique sur Kant : Benjamin y essaie de donner sens, d'une façon tentative, à la notion de « la pure conscience épistémo-théorique (transcendantale), pour autant que ce terme de conscience soit encore utilisable lorsqu'on le dépouille de tout élément subjectif »⁶⁸⁷. Un peu plus loin dans le même texte, Benjamin reprend la notion de la conscience transcendantale, tout en la liant à la « tâche » de la philosophie à venir :

Certes, comme on l'a dit, l'expérience ne pourrait pas plus que la connaissance être référée à la conscience empirique ; mais il resterait encore vrai, et cette vérité trouverait là seulement son véritable sens, que les conditions de la connaissance sont celles de l'expérience. [...] Ainsi la tâche de la philosophie qui vient peut être entendue comme la découverte ou la création du concept de connaissance qui, en rapportant en même temps le concept d'expérience exclusivement à la conscience transcendantale, rend logiquement possible une expérience non seulement mécanique, mais aussi religieuse⁶⁸⁸.

À y regarder de plus près dans ce passage cité, on s'aperçoit que le nouveau type d'expérience nécessite, pour Benjamin, « de nouvelles conditions (*Bedingungen*) de connaissance »⁶⁸⁹ qu'il appelle aussi une « nouvelle logique transcendantale »⁶⁹⁰ ou une « doctrine des ordres » (*Lehre von den Ordnungen*)⁶⁹¹ ;

686 *Ibid.*

687 1918a, 162s/186 ; trad. modifiée.

688 *Ibid.*, 163s/187s ; souligné par W. Benjamin.

689 *Ibid.*, 163/187.

690 *Ibid.*, 165/190.

691 *Ibid.*, 166/191.

de plus, au sein de cette « logique » ou cette « doctrine », c'est en liant le concept d'expérience à *la conscience transcendante* que la connaissance rend possible non seulement l'expérience « mécanique » attribuée par Benjamin à Kant, mais aussi l'expérience « religieuse »⁶⁹². La « conscience transcendante » tel que la décrit Benjamin est donc une sorte de principe ordonnateur du système ou, aux termes kantien, une *catégorie*⁶⁹³.

En laissant momentanément de côté l'explication sur ce que Benjamin entend par l'expérience « religieuse »⁶⁹⁴, il convient de s'attarder sur cette notion de catégorie chez le jeune Benjamin. Dans son écrit programmatique sur Kant, Benjamin relève, en effet, l'importance du système catégoriel, mais considère aussi d'autres principes ordonnateurs que les catégories. Car, Kant aurait exploité ces dernières « d'une façon tout à fait unilatérale dans une conception mécaniciste de l'expérience »⁶⁹⁵, tandis que Benjamin, lui, songe à un système philosophique plus inclusif. Pour Benjamin effectivement,

l'ordre des catégories (die [...] *kategoriale Ordnung*) et des notions apparentées est d'une importance centrale pour la connaissance d'un mode d'expérience non mécanique, riche d'une multitude de nuances. L'art, le droit, l'histoire, toutes

692 *Ibid.*, 164/188.

693 Chez Kant de la première *Kritik*, la plus haute définition de la connaissance se base sur un système de catégories. Les catégories, établies déjà par Aristote, sont elles-mêmes invariables étant pourtant conditionnées par le temps et l'espace ; l'expérience empirique est, pour ainsi dire, exécutée par des catégories, et c'est ainsi que de la connaissance sera acquise. Voir Kant : « Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind [...], folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können [...] » (KANT 1968A, B xxv, xxvi [p. 30]). – Sur la notion d'*Anschauung* chez Kant, voir l'excellente explication in LANGTON 2001, 43.

694 Cette thématique sera reprise sur la page 193ss ci-dessous.

695 1918a, 166/191.

ces disciplines et bien d'autres encore doivent s'orienter sur la doctrine des catégories, avec une tout autre intensité que Kant ne l'a fait⁶⁹⁶.

Cependant, dans son écrit programmatique sur Kant, Benjamin n'épale pas longuement son intérêt pour les catégories ; il note seulement qu'une « doctrine générale des ordres » (*eine [...] allgemeine Lehre von den Ordnungen*) pourrait intégrer « les concepts fondamentaux non seulement de la mécanique, mais aussi de la géométrie, de la linguistique, de la psychologie, des sciences descriptives de la nature et de beaucoup d'autres encore, pour autant qu'ils ont des rapports immédiats avec les catégories ou avec d'autres principes ordonnateurs de la philosophie »⁶⁹⁷.

Or, il convient pourtant de mettre, dans la phrase qui vient d'être citée, l'accent sur le lien *immédiat* entre les différents domaines et les catégories : effectivement, comme Benjamin le souligne dans son texte de 1918, ces dernières peuvent être aussi « d'autres principes ordonnateurs (*Ordnungsbegriffe*) de la philosophie »⁶⁹⁸ – essentiel c'est que les « principes » assurent « l'unité » (*Einheit*)⁶⁹⁹ entre les concepts de connaissance et d'expérience, de sorte que le « nouveau concept d'expérience » fondé sur « de nouvelles conditions de la connaissance, constituerait lui-même le lieu logique et la possibilité logique de la métaphysique »⁷⁰⁰. Un tel « principe » unificateur, pour le

696 *Ibid.*, 167/192 ; cf. 1917b, 338/35.

697 1918a, 166/191s ; trad. légèrement modifiée. Cf. : « Il faudra d'abord examiner si la table des catégories doit rester dans l'état d'isolement non médiatisé où elle se trouve, ou si elle ne pourrait pas, dans une doctrine des ordres, soit prendre place parmi d'autres éléments, soit être elle-même transformée en une telle doctrine, fondée sur des concepts logiquement premiers ou articulée à ceux-ci » (*ibid.*, 166/191 ; trad. légèrement modifiée).

698 *Ibid.*, 166/192.

699 *Ibid.*, 167/193.

700 *Ibid.*, 163/187.

jeune Benjamin, est la notion d'*idée*, qui relève justement du domaine de la métaphysique :

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 connaissance⁷⁰¹.

Tout comme à l'égard du concept de catégorie, Benjamin ne précise pas, en termes philosophiques, ce qu'il entend par la notion d'*idée*. En vérité, ce n'est que quelques ans plus tard, dans la préface pour sa thèse d'*Habilitation* sur l'*Origine du drame baroque allemand*, terminée en 1925, que Benjamin reprend la notion d'*idée* et en fait l'un des principes ordonnateurs de la conception méthodologique de sa thèse⁷⁰². Dans l'écrit sur Kant, il se contente de s'approcher de l'« *idée* » du

⁷⁰¹ *Ibid.*, 167/193. – Benjamin renvoie brièvement au concept d'*idée* chez Kant : « Déjà dans la conception kantienne, la dialectique transcendantale fait apparaître les idées sur lesquelles repose l'unité de l'expérience » (*ibid.*, 167/193 ; trad. modifiée). Cf. Kant sur le concept d'*idée* : « Die Menschheit, in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser naturgehörigen wesentlichen Eigenschaften [...], sondern auch alles, was ausser diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret [...]. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung » (KANT 1968A, B 596 | A 568 [p. 513] ; souligné par I. Kant). Sur les trois propositions qui serrent l'usage transcendantal de la raison, tout en échappant à la nature essentiellement d'*objet* de l'expérience humaine et qui lui sont donc *transcendantes* – à savoir le libre arbitre, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu –, sur ces trois propositions capitales, voir *ibid.*, 1968a, B 826 | A 798 (p. 672) et B 827 | A 799 (p. 673).

⁷⁰² Voir 1925, notamment p. 209ss/255s.

point vue de la qualité unificatrice de celle-ci dans le contexte de la métaphysique : pour Benjamin effectivement, « il faut se tourner vers la métaphysique pour trouver la possibilité de constituer un pur et systématique continuum d'expérience » (*ein reines systematisches Erfabrungskontinuum zu bilden*)⁷⁰³, et ce sont « les idées sur lesquelles repose », dans ce continuum même, « l'unité de l'expérience » (*auf denen die Einheit der Erfahrung beruht*)⁷⁰⁴, mais tel que le lien entre connaissance et expérience serait la plus harmonieuse possible. Mais pas n'importe quelle connaissance : pour Benjamin, c'est bien « dans le concept supérieur de la connaissance » (*auf den obersten Begriff der Erkenntnis*) qu'il « faut établir la convergence des idées »⁷⁰⁵.

En ce point de l'analyse, il convient de récapituler la logique assez sinueuse de l'argumentation benjaminienne. Tout d'abord, il est acquis pour Benjamin qu'il faudrait découvrir « la sphère (*die Sphäre*) de la connaissance » qui se situerait « au delà de la terminologie sujet-objet »⁷⁰⁶ ou, comme Benjamin l'exprime ailleurs dans son écrit programmatique sur Kant, dans un état de « totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet »⁷⁰⁷. En d'autres termes, Benjamin souhaite « découvrir la sphère autonome et originaire de la connaissance où ce concept ne définit plus d'aucune manière la relation entre deux entités métaphysiques »⁷⁰⁸. De même, il est vrai pour Benjamin qu'il serait grand temps de concevoir, dans

703 *Ibid.*, 164/189.

704 *Ibid.*, 167/193.

705 *Ibid.*

706 *Ibid.*

707 *Ibid.*, 163/187. Voir, à ce propos, la remarque lucide de P. Fenves : « This is what the "doctrine of orders" aims to identify : a "sphere of total neutrality," the elements of which are so affine with respect to one another that their unity is of a higher power than the unity of the "I." The "sphere" thus replaces the "transcendental unity of apperception" as the most thoroughly justified and therefore the "deepest" concept of knowledge » (FENVES 2011, 172).

708 1918a, 163/187.

la ligne de ce concept « supérieur » de la connaissance, « un concept supérieur d'expérience »⁷⁰⁹ – c'est-à-dire une « expérience supérieure »⁷¹⁰ qui serait le contrepoids de la conception kantienne, « mécaniciste »⁷¹¹, de l'expérience. Or, si l'on présume que « le concept supérieur de la connaissance »⁷¹² est *identique* à la notion de « la pure connaissance »⁷¹³ présentée ailleurs dans l'écrit programmatique sur Kant, et si l'on se rappelle que, pour Benjamin, « les conditions de la connaissance sont celles de l'expérience »⁷¹⁴, il s'en suit que le concept supérieur d'expérience couvre nécessairement une expérience enveloppant aussi le domaine religieux. Car, comme il e été explicité plus haut⁷¹⁵, Benjamin exprime son souhait de formuler, au lieu du concept kantien, « subjectif », de l'expérience, un concept *objectif* où la connaissance et l'expérience sont liées d'une façon intime enveloppant aussi la religion ; le type d'expérience issu de cette liaison conceptuelle « repose sur la connaissance pure » dont le « contenu essentiel » (*Inbegriff*) est « Dieu »⁷¹⁶ :

La philosophie repose sur le fait que la structure de l'expérience est comprise dans celle de la connaissance, et ne peut être développée qu'à partir de celle-ci. Cette expérience enveloppe aussi la religion, je veux dire la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la connaissance pure, dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu comme le contenu essentiel⁷¹⁷.

709 *Ibid.*, 160/182.

710 *Ibid.*, 160/183.

711 *Ibid.*, 166/191.

712 *Ibid.*, 167/193.

713 *Ibid.*, 163/187.

714 *Ibid.*

715 Voir ci-dessus, p. 159.

716 1918a, 163/187.

717 *Ibid.*

Pour Benjamin, la « religion » – plus précisément : « la vraie religion » – est donc la « sphère » la plus haute de la *connaissance* à l'intérieur de laquelle se dépasse toute opposition sujet-objet⁷¹⁸. Cependant, on peut se demander si la « religion » ne sert, dans la théorie de la connaissance de Benjamin, à rien de plus que garantir « l'absence de la mythologie », comme le prétend Peter Fenves⁷¹⁹ – la « mythologie » étant comprise, d'après Benjamin, comme « représentation naïve de la manière dont nous recevons les perceptions »⁷²⁰ dans la ligne du concept kantien, « subjectif », de l'expérience. En vérité, le terme de « religion » chez le jeune Benjamin paraît avoir une signification propre qui ne s'épuise point dans le rôle d'antidote de la « mythologie » que Fenves lui assigne. Dans l'avant-dernier passage avant l'appendice de son texte de 1918, Benjamin constate, en effet, que la philosophie future « englobera aussi des domaines (*Gebiete*) que Kant n'a pas vraiment réussi à intégrer dans un ordre systématique » et que parmi ces

718 *Ibid.* Cf. la « définition » de la métaphysique présentée plus haut, p. 125.

719 « It should be emphasized [...] that there is as little place for knowledge of a metaphysical entity called "God" in the domain of religion as there is knowledge of an object in the domains of the individual sciences. [...] The line of argument is in this case relatively simple : the critique of "epistemo-mythology" requires the integration of the "domain of religion" into the "sphere of knowledge" because *religion* means nothing other than : "the absence of mythology." As the place in which there is no room for epistemo-mythology of any kind, religion is the name of the purest, hence the "highest" domain within the sphere of knowledge, on the basis of which a concept of higher experience arises » (FENVES 2011, 174S ; souligné pas P. FENVES).

720 « L'« expérience » kantienne [...], Benjamin écrit, en ce qui concerne la représentation naïve de la manière dont nous recevons les perceptions, relève de la métaphysique ou de la mythologie, d'une métaphysique ou d'une mythologie seulement moderne et particulièrement inféconde sur le plan religieux » (1918a, 162/185s).

domaines, « le plus élevé est celui de la religion »⁷²¹. Effectivement, à l'époque de la rédaction du texte programmatique sur Kant, ces deux domaines – la philosophie et la religion – se confinent chez Benjamin et parfois s'entrelacent, sans que la « puissance » propre de chacun n'en diminue. C'est même la proximité fructueuse des deux qui paraît inspirer la formulation de l'exigence « finale » de la philosophie future:

Ainsi, l'exigence que nous adressons à la philosophie qui vient peut finalement se résumer dans la formule suivante : sur la base du système kantien, forger un concept de connaissance auquel corresponde le concept d'une expérience dont la connaissance soit la doctrine. Ou bien une telle philosophie devrait elle-même être définie, dans sa partie générale, comme théologie, ou bien elle serait surordonnée à la théologie dans la mesure où elle comprendrait par exemple des éléments empruntés à l'histoire de la philosophie⁷²².

Sur la base de ce passage cité, intégrer le domaine de la religion dans un « ordre systématique » (*systematische Einordnung*) se traduit, pour Benjamin, par le but d'acquiescer un concept de connaissance avec un concept d'expérience lui correspondant dont cette connaissance soit la « doctrine » (*Lehre*)⁷²³. À l'endroit de l'« exigence » adressée par Benjamin à la philosophie future, ce sont les scolastiques et les philosophes avant Kant qui, en tant que précurseurs dans « l'histoire de la philosophie »⁷²⁴, lui montrent le chemin de la tentative d'intégration

721 *Ibid.*, 168/194.

722 *Ibid.*

723 *Ibid.*

724 *Ibid.*

de la religion et de la philosophie systématique⁷²⁵. Or, si le point de départ de Benjamin dans son écrit programmatique de 1918 est de joindre la vision métaphysique du monde au concept kantien de connaissance⁷²⁶, tel que cette combinaison rend possible « les prolégomènes d'une métaphysique future »⁷²⁷, ladite problématique peut encore être affinée et présentée sous forme de la question suivante : Comment la connaissance de la religion est-elle possible ? Car c'est précisément de la *connaissance* de la religion qu'il s'agit dans le questionnement chez les scolastiques comme chez Benjamin⁷²⁸ : dans l'appendice de son écrit programmatique sur Kant, Benjamin précise, en effet, « qu'il ne peut s'agir au fond du rapport entre la philosophie et la religion, mais du rapport entre la philosophie et la doctrine de la religion, autrement dit, du rapport entre la connaissance en général et la connaissance de la religion »⁷²⁹. Car, « la philosophie pose toujours la question de la connaissance », et la religion, elle, est « donnée à la philosophie comme simple doctrine »⁷³⁰, c'est-à-dire comme *connaissance* de la religion. Dans ses réflexions sur Kant autour de 1918, le but de Benjamin semble donc être ceci : établir un système pour la connaissance de la religion, ou la « doctrine » (*Lehre*) de la religion⁷³¹.

Il convient de noter, à propos de cette thématique de la connaissance, que le dernier chapitre avant l'appendice de l'écrit de 1918, se constitue d'une seule phrase qui semble être quelque part séparée du contexte du reste de texte. Dans ce

725 Voir ci-dessus, p. 173.

726 Voir ci-dessus, p. 187.

727 1918a, 160/183.

728 Voir ci-dessus, p. 177ss.

729 *Ibid.*, 169s/196.

730 *Ibid.*, 170/196s. *Ibid*

731 *Ibid.* Voir, à ce propos, la note éclairante de Th. Schwarz Wentzer : « Als Lehre von der Religion gilt [...] nicht die Theologie, sondern die Philosophie ; eine sich ihrer metaphysischen Aufgabe bewusste Philosophie ist selbst Theologie » (SCHWARZ WENTZER 1998, 66).

chapitre, Benjamin tente de formuler une « définition » du concept d'expérience : « L'expérience est la diversité (*Mannigfaltigkeit*) unitaire et continue de la connaissance »⁷³². D'emblée, cette formulation, qui évoque la recherche de la possibilité de « la connaissance d'un mode d'expérience non mécanique, riche d'une multitude de nuances » (*Erkenntnis mannigfach abgestufter und auch nicht mechanischer Erfahrung*)⁷³³, suscite chez Howard Caygill, avec la note de Benjamin sur la possible « surordonnance » de la philosophie à la théologie⁷³⁴, la critique de l'*incompatibilité* des deux options parallèles. Selon Caygill, Benjamin « remplacerait » le système kantien de catégories avec la doctrine platonicienne des idées éternelles, tandis que la génération « unitaire et continue » de la « diversité »⁷³⁵ de connaissances ressemblerait le geste avec lequel Nietzsche rompt ces mêmes catégories⁷³⁶. Or, une pareille lecture du texte programmatique de 1918 conduit à interpréter Benjamin dans le contexte de ses écrits ultérieurs : par exemple, dans son texte de 1918, Benjamin ne « remplace

732 1918a, 168/194.

733 *Ibid.*, 167/192.

734 *Ibid.*, 168/194.

735 *Ibid.*

736 « In the first option, Benjamin makes the Platonic move of replacing the doctrine of categories within a doctrine of eternal ideas, while in the second he is closer to the anti-Platonism of Nietzsche in dissolving the categories into the “uniform and continuous” generation of a multiplicity of knowledges. In the first, the categories are lifted out of time, producing an unreflective formalism of abstracted and timeless ideas, while in the second they are submerged in time, threatening to disappear in a wealth of diverse and continually changing patterns and orderings of experience. [...] The philosophy of the future will have somehow to reconcile this opposition by at once deriving the categories from temporal experience while according them the dignity of being more than a by-product of experience » (CAYGILL 1998, 25s). – Il est lieu de rappeler que le terme de *spéculatif* doit se comprendre, dans le contexte de l'écrit programmatique sur Kant, au sens des *scolastiques*, pas dans celui de Kant proprement dit comme le fait ici Caygill. Sur le terme de spéculatif, voir ci-dessus, p. 175.

» sans doute pas la doctrine kantienne de catégories par des idées ; il formule seulement une tentative possible et provisoire qui ne reçoit son explication détaillée que dans la préface pour l'*Origine du drame baroque allemand*⁷³⁷. Quant à la comparaison de Benjamin avec Nietzsche, c'est plutôt une gamme de textes conçus, dans les années vingt et trente, sur la « politique », qui susciterait Benjamin à essayer de nouvelles catégories de la connaissance, alternatives à celles dont il s'était servi dans ses écrits antérieurs⁷³⁸. Ainsi, la possible « réconciliation » chez Benjamin de ces deux options parallèles – l'approche « théologique » et la critique de la connaissance – ne se fait pas en tirant les catégories de l'expérience temporelle, comme le propose Caygill⁷³⁹, mais en scrutant de plus près les réflexions de Benjamin sur ces mêmes options.

Effectivement, dans l'appendice du texte programmatique sur Kant, Benjamin précise encore sa pensée à l'égard du rapport entre la théorie de la connaissance et la métaphysique :

La philosophie tout entière se divise en théorie de la connaissance et en métaphysique, ou, dans la terminologie kantienne, en une partie critique et une partie dogmatique ; cependant cette division, considérée non pour ce qu'elle indique sur le plan du contenu, mais comme principe de classification, n'est pas d'une importance primordiale. Elle signifie seulement que sur tout examen critique des concepts de la connaissance et du concept de connaissance, il est possible de construire une doctrine de ce dont la connaissance n'est d'abord conceptualisable qu'en termes de critique de la connaissance. S'il est malaisé de fixer le point où cesse la dimension critique

737 Voir 1918a, 98.

738 Voir, notamment, « Critique de la violence » (« Zur Kritik der Gewalt », ci-après : 1921c), « Le capitalisme comme religion » (« Kapitalismus als Religion », ci-après : 1921d) et 1931a.

739 Voir la note 736 ci-dessus.

et où commence celle dogmatique, c'est peut-être parce que le concept de dogmatique doit simplement caractériser le passage de la critique à la doctrine, de concepts fondamentaux plus universels à des concepts fondamentaux particuliers. Toute la philosophie est donc une théorie de la connaissance, mais précisément une théorie, critique et dogmatique, de toute connaissance⁷⁴⁰.

On s'aperçoit que pour Benjamin, la « critique de la connaissance » signifie de « construire une doctrine de ce dont la connaissance n'est d'abord conceptualisable »⁷⁴¹ que par les moyens de cette critique même. Parce que la « critique » dans le contexte de l'écrit programmatique sur Kant en renvoie à d'exposer les conditions de possibilité de la connaissance⁷⁴², ce « quelque chose » dont la connaissance doit se rendre « d'abord conceptualisable » avant de lui construire une « doctrine » (Lehre), relève de la « dimension dogmatique » qui, dans ce passage cité, est le propre de la métaphysique⁷⁴³. Plus exactement, ce « quelque chose » est « une expérience d'une plus profonde plénitude métaphysique »⁷⁴⁴ car, comme Benjamin l'écrit un peu plus loin dans l'appendice, « dans la partie métaphysique ou dogmatique de la philosophie – en laquelle passe la partie épistémologique la plus haute, c'est-à-dire la partie critique – ce qu'on appelle l'« expérience » est virtuellement contenu »⁷⁴⁵.

C'est cette possibilité de l'expérience plus haute d'être contenue d'une façon *virtuelle* dans la partie métaphysique de la philosophie que Benjamin appelle « *le passage* (Übergang) de la

740 1918a, 169/194s ; trad. légèrement modifiée.

741 *Ibid.*

742 Voir ci-dessus, p. 142.

743 1918a 169/194s.

744 *Ibid.*, 161/184.

745 *Ibid.*, 169/195 ; trad. modifiée.

critique à la doctrine »⁷⁴⁶. Tandis que la « sphère » de la connaissance où l'expérience plus haute est contenue virtuellement, est aussi celle que Benjamin désigne ailleurs dans le texte de « sphère de la pure connaissance⁷⁴⁷ : pour Benjamin, la « pure connaissance », seule, peut donner connaissance de la religion et de l'expérience métaphysiquement plus fructueuse, car, pour la philosophie, la religion est donnée seulement en tant que *connaissance de la religion*⁷⁴⁸. Dans l'appendice de son écrit de 1918, Benjamin est explicite sur ce point :

Il existe pourtant une unité de l'expérience qui ne peut être comprise comme une somme d'expériences, et à laquelle se rapporte immédiatement, dans son développement continu, le concept de connaissance en tant que doctrine. L'objet et le contenu de cette doctrine, cette totalité concrète de l'expérience, c'est la religion, qui elle-même cependant est d'abord donnée à la philosophie comme simple doctrine. Mais la source de l'existence réside dans la totalité de l'expérience ; or c'est seulement dans la doctrine que la philosophie heurte un absolu comme existence, et, de la

⁷⁴⁶ *Ibid.* ; souligné par moi. Voir, à ce propos, la remarque éclairante de P. Fenves : « Benjamin thus relinquishes, in part, the schema through which “On the Program of the Coming Philosophy” develops : the theory of knowledge remains free of all metaphysical elements, to be sure ; but metaphysics does not then find a place of refuge in “genuine experience.” Rather, metaphysics has no other place than in the transition from critique to doctrine. The “Supplement” thus moves in the direction of a philosophical kinematics : experience is not so much “transient” (*vergänglich*) as “transitional” (*übergänglich*) » (FENVES 2011, 176). – Cependant, autrement que le prétend Peter Fenves, la métaphysique chez le jeune Benjamin trouve bien son « refuge » dans l'expérience plus haute ; celle-ci est à chercher dans le contexte d'ensemble des textes sur et autour Kant. Voir ci-dessous, p. 204ss.

⁷⁴⁷ 1918a, 163/187.

⁷⁴⁸ *Ibid.* ; cf. *ibid.*, 170/196. – Cela indique qu'il est des domaines – de la religion notamment – que l'on ne peut connaître par les moyens de la *philosophie*. Voir ci-dessous, p. 212.

sorte, heurte cette continuité dans l'essence de l'expérience que le défaut du néo-kantisme est probablement d'avoir négligée⁷⁴⁹.

Sur la base de ce passage cité, on comprend peut-être mieux la position de l'expérience supérieure dans la « sphère » de la connaissance pure, explicitée précédemment⁷⁵⁰ : malgré la « virtualité » de l'expérience plus haute d'être saisie, même si momentanément, dans la partie métaphysique ou dogmatique de la philosophie, cette « virtualité » n'offre pas à la partie critique de la philosophie des moyens pour franchir les limites du domaine propre à la philosophie, c'est-à-dire la connaissance. Cependant, dans le passage qui vient d'être cité, Benjamin évoque le concept d'« absolu » (ein Absolutes) qui, dans l'écrit programmatique sur Kant, est ici donné pour la première fois et qui fait étendre quelque part le domaine strict de l'épistémologie. Il est donc lieu de faire clarté à propos de la logique de ce passage qui, de prime abord, a l'air difficile. En effet, il est acquis pour Benjamin que « la religion » est « la totalité concrète de l'expérience » et que « la source de l'existence » (*Quelle des Daseins*) « réside » dans cette totalité ; or c'est seulement dans la *connaissance* de la religion – c'est-à-dire la doctrine – que « la philosophie heurte un absolu comme existence » (*erst in der Lehre stösst die Philosophie auf ein Absolutes, als Dasein*), c'est-à-dire elle heurte, dans la connaissance de la religion, « la source de l'existence » *en tant* qu'absolu.

Cette mise au point est importante pour au moins deux raisons. D'une part, le passage qui vient d'être cité rappelle la « définition » provisoire que Benjamin donne du terme de

749 *Ibid.*, 170/197 ; souligné par W. Benjamin (trad. modifiée).

750 Voir ci-dessus, p. 171.

métaphysique, explicitée plus haut⁷⁵¹ ; sauf que, au lieu et place du mot « Dieu », Benjamin met « un absolu »⁷⁵². D'autre part, il est permis d'assumer qu'« un absolu » et « Dieu » en renvoient tous deux à « la source de l'existence » qui « réside dans la totalité de l'expérience » (*liegt [...] in der Totalität der Erfahrung*)⁷⁵³. C'est cette entité originaire et unificatrice – qu'elle soit appelée « un absolu » ou « Dieu » – que la philosophie ne peut « heurter » que dans « le passage de la critique à la doctrine » (*Lehre*)⁷⁵⁴. Un « absolu » n'égale donc pas « une expérience », comme le prétend Peter Fenves, encore moins « une expérience parmi plusieurs autres »⁷⁵⁵. Effectivement, nulle part Benjamin ne dit, dans son écrit programmatique sur Kant, qu'un

751 Pour Benjamin, « est métaphysique cette connaissance qui tend à reconnaître à priori la science comme une sphère intérieure au système divin absolu (*die göttliche Ordnungszusammenhang*) dont la sphère la plus élevée est la doctrine (*Lehre*) et dont la totalisation et l'origine est Dieu et qui aussi ne considère l' "autonomie" de la science comme significative et possible que dans cet ensemble ordonné » (lettre à G. Scholem du 31 janvier 1918, in GB I, 422/Corr. 1, 157). – Voir aussi ci-dessus, p. 190.

752 1918a, 170/197.

753 *Ibid.*

754 1918a, 170/197 (trad. modifiée) et 169/195. – Voir, à ce propos, la remarque de S. Weber : « *Lehre*, religious doctrine to be sure, but also *teaching, and also instruction*, is thus the place where philosophy enter into contact with "an absolute" [...]. For this "absolute," which is inaccessible to knowledge while making it possible, requires the indefinite rather than the definite article – "an" or "one" rather than "the." » (WEBER 2008, 312 ; souligné par S. Weber).

755 En commentant le passage qui débute par « Mais la source de l'existence [...] » (1918a, 170/197), Fenves écrit : « Benjamin does not maintain that philosophy bumps up against the absolute. In making an immediate transition to doctrine, philosophy encounters an absolute that is an experience – one of many experiences, all of which are irreducibly diverse or transient but which are not therefore relativized by either their diversity or their transience » (FENVES 2011, 82 ; souligné par P. Fenves).

« absolu » serait une expérience⁷⁵⁶ ; mais il évoque toutefois de passage, dans sa note « Sur la perception », la définition tentative d'« expérience absolue »⁷⁵⁷. Dans le contexte de la présente thématique, il suffit de dire que la *philosophie*, sous sa forme suprême – c'est-à-dire comme doctrine –, est celle que Benjamin désigne, en 1917, en tant qu'« expérience absolue »⁷⁵⁸ ; et c'est sous cette forme seulement que la philosophie « heurte un absolu comme existence »⁷⁵⁹.

La question se pose, cependant, pourquoi ce « passage », dans l'écrit programmatique sur Kant, de « Dieu » à « un absolu » – ce dernier étant précédé d'un article indéfini. Est-ce parce que la philosophie heurte, de cette façon uniquement, l'entité métaphysique « Dieu » tel qu'elle *peut* la saisir ? Benjamin met-il devant le mot « absolu » un article indéfini, parce que la philosophie heurte « Dieu » seulement en tant que *connaissance* de « Dieu », et non pas « Dieu » dans son existence « essentielle » ou comme « l'unité de l'existence » (*Daseinseinheit*)⁷⁶⁰ ? Quoi qu'il en soit, pour Benjamin, la philosophie peut avoir de la connaissance *de* « Dieu », mais elle ne peut pas faire l'existence de « Dieu » ni celle de la religion possibles ou impossibles par les moyens de la philosophie, donc

⁷⁵⁶ Benjamin évoque seulement « la totalité concrète de l'expérience, c'est-à-dire [...] l'existence » (1918a, 171/197 ; souligné par W. Benjamin).

⁷⁵⁷ « La philosophie est expérience absolue déduite dans un système cohérent de symboles comme langage » (1917b, 38/39). – Cette formulation sera explicitée de plus près dans le chapitre 2.4 de la présente étude. Voir ci-dessous, p. 215.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ 1918a, 170/197.

⁷⁶⁰ Dans l'écrit programmatique sur Kant, Benjamin écrit : « Il faut même dire que la philosophie, dans ses questionnements, ne peut jamais atteindre l'unité de l'existence en général, mais seulement de nouvelles unités de lois, dont l'intégrale est l'«existence» » (*ibid.*, 170/196).

de la *connaissance*⁷⁶¹. Dans l'appendice de l'écrit programmatique sur Kant, Benjamin précise, pour la philosophie à venir, ce domaine d'agir de la connaissance :

Or il est clair dès l'abord qu'il ne peut s'agir au fond du rapport entre la philosophie et la religion, mais du rapport entre la philosophie et la doctrine de la religion, autrement dit, du rapport entre la connaissance en général et la connaissance de la religion. La question de l'existence de la religion, de l'art, etc. peut également jouer un rôle dans la philosophie, mais seulement par le biais du questionnement sur la connaissance philosophique de cette existence⁷⁶².

À y regarder de plus dans ce passage cité, le texte paraît évoquer, une fois de plus, la « lutte » de la réflexion véritable que Benjamin considère comme primordiale pour toute activité *philosophique* digne de ce nom : effectivement, si c'est cette « lutte », chez Kant, « *de la pensée qui habite la doctrine (Lehre) elle-même* » que Benjamin souhaite transmettre « comme un *tradendum*, avec le plus extrême respect »⁷⁶³, le fait de s'en tenir au domaine strict de l'épistémologie tout en recherchant une « sphère de la pure connaissance »⁷⁶⁴ par qui « un concept supérieur d'expérience »⁷⁶⁵ trouverait ses conditions de possibilité, rappelle – en ce qui concerne le domaine de la *connaissance*

761 Pour Benjamin en effet, la connaissance ne peut pas rendre Dieu possible, mais elle « seule rend possibles l'expérience et la doctrine de Dieu » (*ibid.*, 164/188).

762 *Ibid.*, 169s/196 ; souligné par W. Benjamin.

763 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139 ; souligné par W. Benjamin (trad. légèrement modifiée).

764 1918a, 163/187.

765 *Ibid.*, 160/182.

– quelque peu la position de Kant lui-même⁷⁶⁶. Cependant, la « sphère autonome et originaire de la connaissance »⁷⁶⁷, recherchée par Benjamin dans le but de découvrir « la plénitude du concept d'expérience des philosophes antérieurs »⁷⁶⁸ à Kant, ne rappelle plus, au fond, le concept kantien de connaissance, mais bien plutôt l'expérience chez les classiques, par exemple chez Platon et les scolastiques⁷⁶⁹. Selon une formulation éclairante de Fernand Alquié, « l'expérience ontologique se situe toujours, chez les classiques, au terme d'une ascèse qui suppose elle-même une tension extrême. L'expérience de l'Être constitue ainsi une sorte de limite, dont on peut se demander si elle n'est pas celle où l'expérience proprement dite laisse la place à la position intellectuelle du concept qui rend intelligible l'expérience elle-même »⁷⁷⁰. C'est cette « lutte »⁷⁷¹ et cette « ascèse »⁷⁷² pour découvrir « l'expérience absolue »⁷⁷³ que le jeune Benjamin souhaite transmettre dans ses recherches sur et autour Kant.

Cependant, il est lieu de rappeler que, pour Benjamin, il y a « une unité de l'expérience qui ne peut être comprise comme une somme d'expériences » : c'est cette « totalité concrète de l'expérience » ou « la religion » qui elle-même est pourtant

766 « Der grösste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist [...] wohl nur negativ ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten » (KANT 1968A, B 823 | A 795 [p. 670]).

767 1918a, 163/187.

768 1917b, 35/37.

769 Voir la lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139 ; cf. 1918a, 163/186s).

770 ALQUIÉ 1957, 83s.

771 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139 ; trad. légèrement modifiée.

772 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 96.

773 1917b, 38/39 ; cf. ci-dessus, p. 207136.

« d’abord donnée à la philosophie comme simple doctrine »⁷⁷⁴, c’est-à dire comme connaissance de la religion. Or le fait que, pour la philosophie, la religion est donnée seulement en tant que *connaissance* de la religion, indique qu’il est des domaines – de la religion notamment – que l’on ne peut pas saisir par les moyens de la philosophie. La question se pose, alors, comment « une expérience d’une plus profonde plénitude métaphysique »⁷⁷⁵ visée par Benjamin, mais conditionnée par un domaine non saisissable par la philosophie, « fournirait à la métaphysique son lieu *logique* »⁷⁷⁶. Expliciter cette question, est la tentative du chapitre suivant de la présente étude.

2.4 Une pensée vraiment consciente de son temps et de l’éternité

Dans son écrit « Sur le programme de la philosophie qui vient », « l’exigence » que Benjamin adresse à « la philosophie présente », compte, « dans le cadre de la typologie kantienne, de fonder en termes de théorie de la connaissance un concept supérieur d’expérience »⁷⁷⁷. Les efforts contemporains – par exemple ceux du néo-kantisme et de la phénoménologie⁷⁷⁸ – n’en suffiraient pas dans cette recherche des conditions de

774 1918a, 170/197. Voir, à propos de ce passage, la note de P. Fenves : « The argument proceeds along the following lines : philosophy itself has nothing to do with experience, for it is solely the sphere of knowledge ; but its “highest region” serves as the basis for the concept of higher experience, which is characterized by a higher “power” of unity » (FENVES 2011, 181 ; cf. GASCHÉ 1999, 80).

775 1918a, 161/184.

776 *Ibid.*, 165/189 ; souligné par moi.

777 *Ibid.*, 160/182.

778 *Ibid.*, 163/187 et 166/191 ; voir aussi 165/189.

possibilité d'un concept plus haut d'expérience : pour Benjamin effectivement, Kant « devait [...] s'abstenir d'identifier l'expérience comme telle au domaine d'objet de la science », comme le firent après lui les néo-kantiens⁷⁷⁹, « et il faut se tourner vers la métaphysique pour trouver la possibilité de constituer un pur et systématique continuum d'expérience ; c'est même là, semble-t-il, qu'il faut chercher la véritable signification de la métaphysique »⁷⁸⁰. Il est donc acquis pour Benjamin que « la possibilité de constituer un pur et systématique continuum d'expérience »⁷⁸¹ est le propre de la *métaphysique* dans son sens plein et entier. C'est cette systématisme et cette continuité que Benjamin tente de décrire dans sa « définition » provisoire de la métaphysique. Citons une fois de plus cette définition. Pour Benjamin,

est métaphysique cette connaissance qui tend à reconnaître à priori la science comme une sphère intérieure au système divin absolu dont la sphère la plus élevée est la doctrine (*Lehre*) et dont la totalisation et l'origine est Dieu et qui aussi ne considère l' « autonomie » de la science comme significative et possible que dans cet ensemble ordonné⁷⁸².

Sur la base de ce passage cité, on s'aperçoit que Benjamin ne récuse pas, en bloc, la portée de la science dans la construction d'une pensée théorique. Ce qui lui importe, c'est la façon dont cette science-là sert les buts ultérieurs du projet philosophique « qui vient », et donc de l'expérience future⁷⁸³. Cependant, comme correctif d'une conception « primitive »

779 *Ibid.*, 158/180.

780 *Ibid.*, 164/189.

781 *Ibid.*

782 Lettre à G. Scholem du 31 janvier 1918, in GB I, 422/Corr. 1, 157.

783 « Pour trouver ses propres principes, la doctrine kantienne dut se confronter à une science par rapport à laquelle elle pouvait les définir, et la philosophie moderne devra suivre une voie analogue » (1918a, 168/193).

et par trop « mécanique » de l'expérience dont Benjamin reproche aux Lumières⁷⁸⁴, ou de celui du concept d'expérience décrit comme « système des sciences » attribué au néo-kan-tisme⁷⁸⁵, Benjamin ne propose ni la mathématique ni la physique, mais le *langage* :

D'avoir pris conscience que la connaissance philosophique est absolument certaine et apriorique, que la philosophie est par ce côté l'égal de la mathématique, Kant a entièrement perdu de vue que toute connaissance philosophique trouve son unique moyen d'expression dans le langage (*Sprache*), et non dans des formules et des nombres⁷⁸⁶.

C'est ici que le terme de langage se trouve, dans l'écrit programmatique de 1918, pour la première fois, et quelque peu sans les préparatifs conceptuels. Cependant, dans l'avant-dernier passage de son texte de 1918 avant l'appendice, Benjamin précise le sens de l'insertion du langage dans le programme de la philosophie future :

Un concept de connaissance acquis par une réflexion sur l'essence linguistique (*das sprachliche Wesen*) de celle-ci forgera corrélativement un concept d'expérience, qui englobera aussi des domaines que Kant n'a pas vraiment réussi à

784 *Ibid.*, 158/181 et 165/189.

785 *Ibid.*, 164/189.

786 *Ibid.*, 168/193. – Il y a, dans une version en anglais de ce passage du texte de Benjamin commenté par P. Fenves, une erreur de traduction qui renverse tout le sens de l'original allemand. En relevant le passage qui vient d'être cité, Fenves commente : « [...] Benjamin notes that the future author of the *Critiques* recognizes that there is only one fact that philosophy must acknowledge in its inception – not the putative fact of science but, rather, the fact of language, which expresses itself, first of all, in the requirement that philosophy be conducted in linguistic rather than mathematical terms [...] » (FENVES 2011, 173s).

intégrer dans un ordre systématique. Parmi ces domaines, le plus élevé est celui de la religion⁷⁸⁷.

Ce passage est important pour au moins deux raisons. D'une part, on s'aperçoit que pour Benjamin, l'« essence » de la connaissance est *linguistique*⁷⁸⁸. D'autre part, le « domaine » (*Gebiet*) le plus haut à intégrer dans un concept supérieur d'expérience, acquis par le biais d'« une réflexion sur l'essence linguistique » de la connaissance, « est celui de la religion »⁷⁸⁹. L'idée que l'on peut dégager du passage qui vient d'être cité, c'est donc ceci : les concepts de *langage* et de *religion* sont, chez le jeune Benjamin, quelque part *liés*. Or, on se rappelle, en ce point de l'analyse, que, pour Benjamin, la « totalité concrète de l'expérience » est « la religion » qui elle-même est pourtant « d'abord donnée à la philosophie comme simple doctrine » (*Lehre*)⁷⁹⁰, c'est-à-dire comme *connaissance* de la religion. On se rappelle aussi que pour Benjamin, la philosophie relève de la « doctrine » (*Lehre*), mais « elle ne la constitue pas »⁷⁹¹. La question se pose, donc, qui est-ce qui constitue la doctrine ou la connaissance de la religion, si ce n'est la philosophie. – La « réponse », Benjamin la donne d'une manière tentative dans une note « Sur la méthode transcendantale », de 1918 : pour Benjamin effectivement, « ce n'est pas la science, mais le langage qui *donne* les concepts qu'il faut examiner »⁷⁹². Langage est donc l'entité qui « constitue », en les « donnant »,

787 1918a, 168/193s.

788 *Ibid.*, 168/193 ; souligné par moi.

789 *Ibid.*, 168/193s.

790 1918a, 170/197. Voir, à propos de ce passage, la note de P. Fenves : « The argument proceeds along the following lines : philosophy itself has nothing to do with experience, for it is solely the sphere of knowledge ; but its “highest region” serves as the basis for the concept of higher experience, which is characterized by a higher “power” of unity » (FENVES 2011, 181 ; cf. GASCHÉ 1999, 80).

791 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139.

792 1918d, 53/55 ; souligné par W. Benjamin.

les concepts à « examiner », donc aussi celui de connaissance et de connaissance de la religion.

D'emblée, ce court passage cité semble être quelque part contradictoire avec le concept kantien de connaissance, pourtant revendiqué par Benjamin dans son texte de 1918⁷⁹³. Or, il convient de noter que, quelques mois avant la formulation de ce passage sur le « langage », Benjamin tente de décrire, dans une lettre, sa position philosophique d'une manière qui éclaircit quelque peu l'insertion du langage dans le concept kantien de connaissance :

Actuellement des cohérences de la plus vaste envergure se déploient sous mes yeux et je puis dire que pour la première fois j'avance vers l'unité de mes pensées. [...] Surtout : les questions concernant l'essence de la connaissance, du droit, de l'art, se rattachent à mes yeux à celle de l'origine dans l'essence du langage de tout ce qu'exprime l'esprit humain⁷⁹⁴.

À l'époque de la rédaction de cette lettre, Benjamin était en train d'écrire l'appendice pour son texte programmatique sur Kant⁷⁹⁵. Il est toutefois curieux de noter que, dans sa lettre, Benjamin n'en renvoie pas explicitement à son écrit de 1918, mais à un autre texte, de 1916, « Sur le langage »⁷⁹⁶. À l'égard de ce texte-ci, il écrit à son ami tout en commentant ce qu'il vient de dire sur le lien entre « l'essence de la connaissance, du droit, de l'art » et « l'essence du langage »⁷⁹⁷ : « Connaissez-vous mon travail de 1916 “Sur le langage en général et sur le langage humain” ? [...] Il constitue pour moi le point

793 1918a, 160/182.

794 Lettre à E. Schoen du 28 février 1918, in GB I, 437/Corr. I, 152.

795 Sur la datation de l'appendice de 1918a, voir GS II, 936 (N. d. E.).

796 « Sur le langage en général et sur le langage humain » (« Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », ci-après : 1916c).

797 Lettre à E. Schoen du 28 février 1918, in GB I, 437/Corr. I, 152.

de départ de tout travail ultérieur sur les problèmes mentionnés plus haut »⁷⁹⁸. Avant de poursuivre l'explication de Benjamin d'avec Kant, il est donc lieu de faire brièvement clarté à propos de ce texte de 1916 sur lequel Benjamin accord, à un moment donné, une importance spéciale.

Rédigé au mois de novembre 1916⁷⁹⁹, l'écrit « Sur le langage en général et sur le langage humain » constitue une présentation tentative d'un programme pour « la métaphysique du langage »⁸⁰⁰. Dans une lettre de la même époque, Benjamin en renvoie à « certaine intention de système » qui, dans le texte en cours, ne trouve pourtant pas encore de formulation précise, faute de « caractère fragmentaire des idées qu'il contient »⁸⁰¹. Cependant, dans la lumière des écrits de Benjamin sur et autour Kant, ce texte de 1916 approfondit certaines questions fondamentales qui ne sont traitées que du passage dans l'écrit programmatique de 1918 et dans les courts textes sur Kant. Parmi les plus importantes de ces questions, sont celles concernant « l'expérience absolue » et le « langage ». On s'en souvient que, dans une note de 1917, Benjamin donne une formulation succincte de la philosophie : « La philosophie est expérience absolue déduite dans un système cohérent de symboles comme langage »⁸⁰². Un peu plus loin dans cette même note, Benjamin précise sa formulation :

L'expérience absolue est, pour l'intuition de la philosophie, langage ; mais langage compris comme concept systématique et symbolique. Il se spécifie en modes de langage et la perception est un tel mode ; les doctrines qui ont la perception

798 *Ibid.* ; 437/153 ; trad. modifiée.

799 Ce texte n'est pas paru du vivant de l'auteur. Sur l'origine et la datation de l'écrit, voir GS II, 931ss (N. d. E.).

800 1916c, 146/150.

801 Lettre à G. Scholem du 11 novembre 1916, in GB I, 343/Corr. I, 119.

802 1917b, 37/39 ; cf. SCHOLEM 1989, 89s ET 95.

pour objet [...] font partie des Sciences Philosophiques au sens le plus large. La philosophie tout entière y compris les sciences philosophiques est doctrine⁸⁰³.

Dans le texte programmatique de 1918, Benjamin fait quelque peu clarté à propos de cette formulation citée ci-dessus, sans l'emprunter telle quelle à sa note antérieure : pour Benjamin, la philosophie, sous sa forme suprême – c'est-à-dire comme « concept de connaissance en tant que doctrine »⁸⁰⁴ –, est donc celle qu'il désigne, en 1917, en tant qu'« expérience absolue »⁸⁰⁵ ; et c'est sous cette forme seulement, liée à la conception langagière de la connaissance, que la philosophie « heurte » la « continuité dans l'essence de l'expérience », c'est-à-dire elle heurte « la totalité concrète de l'expérience »⁸⁰⁶.

La question se pose, pourtant, ce que Benjamin entend, dans sa note de 1917, par la « perception » (*Wahrnehmung*) comme « mode » de langage, compris dans le contexte « systématique et symbolique » de ce dernier⁸⁰⁷. En effet, dans cette même note, Benjamin écrit que « les doctrines (*Lehren*) qui ont la perception pour objet [...] font partie des Sciences Philosophiques au sens le plus large »⁸⁰⁸. Or, c'est ici précisément que l'écrit de 1916 « Sur le langage » peut apporter de la lumière. Si donc, dans le texte programmatique de 1918, l'« essence » de la connaissance est « linguistique »⁸⁰⁹, dans l'écrit de 1916 cette « essence » est étendue à toute la créature, à la nature animée et inanimée comme à l'homme et à Dieu ; ils tous font partie de la

803 *Ibid.*, 38/39.

804 1918a, 170/197.

805 *Ibid.*

806 *Ibid.*

807 1917b, 38/39.

808 *Ibid.*

809 1918a, 168/193.

« sphère »⁸¹⁰ du langage qui, ici, se spécifie en lieu de « perception », plus exactement en celui de partage :

Toute nature, pour autant qu'elle se communique, se communique dans le langage, donc en dernier ressort dans l'homme. C'est pourquoi l'homme est le maître de la nature et peut dénommer les choses. C'est seulement par l'essence linguistique des choses qu'il atteint de lui-même à leur connaissance – dans le nom. La création divine s'achève lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme [...] ⁸¹¹.

D'emblée, on s'aperçoit que le ton de cet écrit « Sur le langage » se diffère, de prime abord, du texte programmatique de 1918. Dans ce dernier, les thèmes métaphysiques sont abordés d'une façon franche, sous forme de concepts expressément philosophiques. Par exemple, les termes de « Dieu » et de « religion » y appartiennent au domaine de la philosophie, en tant qu'entités de connaissance dont relèvent les concepts philosophiques, et non pas à celui de la théologie, qui est de l'ordre de la Révélation⁸¹². Par contre, dans l'écrit de 1916 « Sur le langage », la ligne de démarcation entre philosophie et théologie est plus floue. À y regarder de plus près dans ce passage cité sur l'« essence linguistique »⁸¹³ de la créature, on s'aperçoit que Benjamin y décrit, en gros, le rapport entre l'homme, la nature et Dieu présenté dans les deux premiers chapitres de

810 Voir *Ibid.*, 167/193.

811 1916c, 144/148. Sur l'influence de J. G. Hamann sur l'idée de la dénomination adamique chez Benjamin, voir STEINER 2004, 47s.

812 Notons que dans l'écrit de 1918 sur Kant, Benjamin entend le terme de « Dieu » sous sa forme philosophique, comme « concept de Dieu » (*Gottesbegriff*) (1918a, 164/188).

813 1916c, 144/148.

la Bible hébraïque⁸¹⁴. En effet, on y trouve, dans la description de Benjamin de ce même rapport, un profond lien langagier entre les différentes parties de la scène biblique. Pour Benjamin, il s’y passe dans cette scène-là un partage intense entre les choses de la nature et l’homme, d’une part, et, d’autre part, entre l’homme et Dieu : « par l’essence linguistique des choses », Benjamin écrit, l’homme « atteint de lui-même à leur connaissance », tandis que la « création divine s’achève lorsque les choses reçoivent leur nom de l’homme [...] »⁸¹⁵. Pour Benjamin, il est propre de tout être de (se) communiquer, et, en (se) communiquant, de rendre perceptible le fond de son être langagier : Benjamin appelle ce fond « l’essence spirituelle » (*das geistige Wesen*)⁸¹⁶. « Le langage d’un être est le médium dans lequel se communique son essence spirituel. Le flot ininterrompu de cette communication court à travers la nature entière, depuis les existants les plus bas jusqu’à l’homme et depuis l’homme jusqu’à Dieu »⁸¹⁷.

Au regard de cette description du style intense et « ininterrompu⁸¹⁸ » de la communication de la créature entre elle, on s’aperçoit que les qualités essentielles de la description – l’unité et la continuité – rappellent celles que Benjamin a étalées dans son écrit programmatique sur Kant : dans ce dernier, Benjamin est à la recherche de la possibilité de « fonder dans

814 « Dieu dit : “Faisons l’homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu’ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.” » (*La Bible de Jérusalem*, 1998 [ci-après : *BDJ*], Gen. 1, 26). Cf. : « Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l’homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l’homme lui aurait donné. L’homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages [...] » (*ibid.*, 2, 195).

815 1916c, 144/148.

816 *Ibid.*, 141/143.

817 *Ibid.*, 157/165.

818 *Ibid.*

son autonomie la en question, de la connaissance, au-delà de la terminologie sujet-objet »⁸¹⁹. C'est dans cette « sphère » seulement que la philosophie peut considérer, « dans son développement continu », le concept de connaissance sous sa forme la plus haute, « en tant que doctrine (*Lehre*) »⁸²⁰. Or, sur la base du texte « Sur le langage », on constate que les « deux entités métaphysiques » entre lesquelles, dans cette « sphère », la forme « supérieure » de connaissance ne définirait plus la « relation », ne seraient pas seulement un « sujet » quelconque et un « objet » quelconque, mais, précisément, « l'homme » et « Dieu »⁸²¹. Ainsi, bien que Benjamin prétende d'avoir l'intention de ne pas poursuivre, dans l'écrit « Sur le langage », « un projet d'exégèse biblique », ni de faire de la Bible, « comme vérité révélée », le pivot de sa réflexion philosophique⁸²², il emprunte à la Bible la vue selon laquelle le langage, dans le fond, est « une réalité dernière, inexplicable, mystique, qui ne peut être observée que dans son développement »⁸²³. En commentant le 1^{er} chapitre de la Genèse, Benjamin précise, dans son texte de 1916, l'acte « mystique », créateur, du langage décrit dans la Bible : « Il commence avec la toute-puissance créatrice du langage, et pour finir le langage s'incorpore en quelque sorte le créé, il le dénomme. Ainsi le langage est ce qui crée, ce qui achève, il est verbe et nom »⁸²⁴. Pour Benjamin, ce caractère mystique du langage aurait été établi par

819 1918a, 167/193.

820 *Ibid.*, 170/197.

821 *Ibid.*, 163/187.

822 1916c, 147/152. En fait, Benjamin souhaite « explorer ce que nous présente la Bible quant à la nature même du langage » (*ibid.*). De plus, il fait une brève référence aux scolastiques et à leur concept de « degrés de l'existence ou d'être », sans pourtant développer explicitement ce concept (*ibid.*, 146/150).

823 *Ibid.*, 147/152. De fait, c'est cette conception du langage en tant que « réalité » où la philosophie trouve « son unique moyen d'expression » que Benjamin adopte, aussi, dans l'écrit programmatique sur Kant (voir 1918a, 168/193).

824 1916c, 148/153.

la nature sacrée de la Bible elle-même : « En se considérant elle-même comme une Révélation, la Bible doit nécessairement développer les faits linguistiques fondamentaux »⁸²⁵.

Or, bien que l'accent sur la qualité « mystique » du langage revendiqué dans le texte de 1916 semble être, de prime abord, assez étranger au concept de philosophie étalé dans le texte programmatique sur Kant, il y a pourtant, entre eux, certaine parenté conceptuelle qui aide à mieux comprendre l'unicité et la complémentarité des deux textes. Par exemple, dans l'écrit « Sur le programme de la philosophie qui vient », Benjamin avance la possibilité d'« une nouvelle logique transcendantale »⁸²⁶, liée au concept d'identité :

La fixation du concept d'identité, inconnu de Kant, a probablement un grand rôle à jouer dans la logique transcendantale ; bien qu'il ne figure pas dans la table des catégories, il constitue sans doute le concept supérieur de la logique transcendantale, et il est peut-être vraiment de nature à fonder dans son autonomie la sphère de la connaissance, au-delà de la terminologie sujet-objet⁸²⁷.

Pour Benjamin, le concept d'« identité » (*Identität*)⁸²⁸ est donc celui qui aurait la possibilité d'établir, « au-delà de la terminologie sujet-objet », « la sphère (*Sphäre*) de la connaissance » qui faciliterait « l'unité et [...] la continuité d'une expérience qui ne soit ni vulgaire ni seulement scientifique, mais

825 *Ibid.*, 147/152 ; trad. légèrement modifiée. Pour Benjamin, « le concept de Révélation » (*Offenbarung*) est « le lien le plus intime » entre « la philosophie du langage » et « celle de la religion » (*ibid.*, 146/150 ; trad. légèrement modifiée). Cf. 1918b, 39/41. Sur le rôle du langage dans l'enseignement juif, voir SCHOLEM 1960 ET 1970 ; cf. COHEN-LÉVINAS 2013.

826 1918a, 165/190.

827 *Ibid.*, 167/193.

828 *Ibid.*

bien métaphysique »⁸²⁹. Ce « lieu » de l'expérience supérieure constituerait aussi « le lieu logique et la possibilité logique de la métaphysique »⁸³⁰. Cependant, comme on peut l'apercevoir dans le texte de 1916 « Sur le langage », le concept d'identité chez Benjamin n'est pas seulement de nature « technique », apte à remplir une fonction précise et délimitée dans le programme pour une philosophie qui vient. Dans son écrit de 1916, Benjamin étend, bien plutôt, l'origine de l'« identité » jusqu'à la dénomination par l'homme de la créature, présentée dans les premiers chapitres de la Genèse⁸³¹. Pour Benjamin,

cette dénomination n'est manifestement que l'expression de l'identité (Identität) en Dieu entre le verbe 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. 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. 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 verbe créateur [...]⁸³².

La mise au point de Benjamin est importante pour au moins deux raisons. D'une part, entre le verbe créateur de Dieu et le nom connaissant de l'homme, il y a « l'identité en Dieu », et la « dénomination » (*Benennung*) par l'homme de la créature – qui elle-même a un langage, mais « muet et anonyme » – cette dénomination est « expression » (*Ausdruck*) de cette identité⁸³³. Quant au lien, chez l'homme, entre dénomination et *connaissance*, Benjamin s'explique ailleurs dans l'écrit de 1916 : « Dieu

829 *Ibid.*

830 *Ibid.*, 163/187.

831 Voir ci-dessus, n. 814.

832 1916c, 151/157s.

833 *Ibid.*, 151/158.

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 »⁸³⁴. En donnant les noms aux choses, l'homme se sert, donc, du pouvoir créateur de Dieu, devenu chez lui acte de connaissance : « C'est seulement par l'essence linguistique des choses qu'il atteint de lui-même à leur connaissance – dans le nom. La création divine s'achève lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme [...] »⁸³⁵.

D'autre part, il est acquis pour Benjamin que la « tâche » (*Aufgabe*) de la dénomination que Dieu « assigne expressément » (*ausdrücklich [...] zuschreibt*) à l'homme⁸³⁶, n'est pas remplie une fois pour toutes. À la fin de son écrit de 1916, Benjamin précise effectivement :

L'homme se communique à Dieu par le nomme qu'il donne à la nature [...] 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 verbe 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 judiciaire⁸³⁷.

Pour Benjamin, l'homme fait donc transmettre, en se servant du langage qui nomme, le langage créatif qu'il a reçu de Dieu et « qui s'est conservé (*sich erhalten hat*) dans l'homme comme nom connaissant »⁸³⁸. Ce bout de la phrase de Benjamin mérite une attention spéciale. En effet, si le langage de Dieu *s'est conservé* dans l'homme, c'est dire qu'il est *toujours là*, prêt à être mis en pratique et actualisé au-delà de la scène

834 *Ibid.*, 149/154.

835 *Ibid.*, 144/148.

836 *Ibid.*, 151/157s.

837 *Ibid.*, 157/165.

838 *Ibid.*

biblique. Or Benjamin écrit aussi que ce langage créatif de Dieu est un « verdict judiciaire » (*richtendes Urteil*)⁸³⁹ vis-à-vis de l'homme, car, selon l'enseignement de la tradition juive, de la « tâche » « assignée » par Dieu à l'homme – pour que celui-ci soit « maître » et porte-parole de la nature –, de cette tâche l'homme ne peut pas s'en débarrasser⁸⁴⁰. Les deux faits – le langage créatif de Dieu conservé dans l'homme et le caractère impératif de la tâche reçue – ces faits indiquent que la pratique de la dénomination s'étend de l'éternité dans le temps ; désormais, ce sera l'homme lui-même qui aura son rôle à jouer dans le « devenir historique de la connaissance »⁸⁴¹, et tout premièrement là où il se trouve à un moment donné : à savoir dans l'actualité la plus présente. Mais pas dans n'importe quelle actualité : cette dernière doit être adressée depuis le « lieu (*Ort*) d'une responsabilité personnelle », comme Benjamin l'écrivit à un ami⁸⁴² – de par une personne dans toute son unicité agissante, et non seulement dans sa « fonction » d'artiste ou quelque autre occupation secondaire⁸⁴³.

839 *Ibid.*

840 *Ibid.*, 151/157s. Le caractère inéluctable de la « tâche » sera explicité dans la troisième partie de la présente étude. – Notons que Benjamin était parfaitement au courant du contexte juif de son écrit de 1916 : dans une lettre à Scholem, il se donne pour tâche de « démêler pour [soi]-même l'essence du langage et cela [...] en référence immanente au judaïsme et en référence explicite au 1er chapitre de la Genèse » (lettre à G. Scholem du 11 novembre 1916, in GB I, 343/Corr. I, 119 ; trad. légèrement modifiée).

841 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 391/Corr. I, 140.

842 Lettre à E. Schoen du 19 septembre 1919, in GB II, 46/Corr. I, 202.

843 Pour Benjamin, « seule la plus haute essence spirituelle, telle qu'elle 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 substance de l'esprit linguistique, mais, certes, dans sa beauté achevée, sur l'esprit linguistique des choses » (1916c, 147/151). Il est acquis pour Benjamin que c'est « l'homme » qui « vit et parle » en vue de « délivrer » la nature, « et non pas seulement, comme on le suppose en général, le poète » (*ibid.*, 155/163 ; souligné par W. Benjamin).

Ainsi, l'idée selon laquelle Dieu – ou « un absolu »⁸⁴⁴ ou « une vérité »⁸⁴⁵ – exige la coopération de l'homme ou du « sujet » dans les différents moments du temps historique, qu'il s'agisse du programme pour une philosophie « qui vient » ou encore de la lutte pour « sauver » ce qui, aux yeux d'un certain moment présent, est passé, démodé, fugitif dans la vie citadine⁸⁴⁶ – cette conception *personnelle* du temps et de la temporalité aurait, chez Benjamin, ses racines dans la vue langagière du monde « comme un tout indivis » (*als ein ungeschiedenes Ganzes*)⁸⁴⁷. En effet, on peut dire déjà, en anticipant sur le développement à venir de l'analyse, que l'idée métaphysique du rôle « rédempteur » de l'homme dans l'histoire accompagnera Benjamin depuis les écrits « Sur le langage » et « Sur le programme de la philosophie qui vient » jusqu'à ses dernières notes théoriques⁸⁴⁸. Contrairement à ce que suspecte Howard Caygill⁸⁴⁹, cette orientation rédemptrice ou « messianique » verse difficilement dans le dogmatisme, en d'autres termes, Benjamin n'adopte pas des fins religieuses pour une science et vice-versa. Bien plutôt, le thème de « messianique » ajuste les catégories de l'argumentation philosophique traditionnelle – chez le jeune Benjamin, ce sont tout particulièrement les catégories kantienne – tout en faisant de la marge pour une

844 Voir ci-dessus, p. 204.

845 En 1918, Benjamin écrit d'avoir réfléchi sur « le rapport qu'une vérité entretient avec l'histoire » (lettre à E. Schoen du 8 et 9 novembre 1918, in GB I, 486/Corr. I, 186).

846 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 41.

847 1916c, 156/164.

848 Voir notamment 1940a. Ce texte capital sera explicité de plus près dans la troisième partie de la présente étude.

849 « In many respects the arrival of the Messianic theme alleviates the bleak rigour of Benjamin's thought ; it invariably appears in the context of some argument for "redemption." The Messiah would restore what has been lost, mend what has been broken ; this redemptive strand is present at all stages of Benjamin's authorship and signifies the proximity of a lapse into dogmatism » (CAYGILL 1998, 149).

conception plus « profonde » de l'expérience et du temps. C'est que Benjamin tâche de faire, c'est de sécuriser, en se référant au système de Kant, la possibilité de la métaphysique par la préservation de la transcendance : il ne projette pas l' « absolu » au-delà du temps et de l'espace⁸⁵⁰ – comment expulser ce qui, pour Benjamin, est toujours là, en tant que *donné*?⁸⁵¹ – mais essaie de découvrir, par contre, les conditions de la possibilité de la « sphère autonome et originaire de la connaissance »⁸⁵² où « un concept supérieur d'expérience » peut prendre sa source⁸⁵³.

Dans la lumière de la conception métaphysique de la connaissance et du temps qui vient d'être étalée, on comprend mieux la dernière phrase avant l'appendice de l'écrit programmatique sur Kant. Dans cette phrase, Benjamin note brièvement la « définition » de l'expérience : « L'expérience est la diversité unitaire et continue de la connaissance »⁸⁵⁴. On peut dès lors schématiser deux interprétations possibles : la première, c'est que l'expérience est « la diversité *unitaire* » de la connaissance parce que cette dernière, déclinée dans plusieurs modes de connaissance, a l'unique « source » dans « un absolu »⁸⁵⁵ – ap-

850 « One tendency evident in Benjamin's early work was the projection of the absolute out of time and space – whether as “Platonic idea” or as “divine violence” [...] » (*ibid.*, 120).

851 Selon Benjamin, c'est justement « Révélation, langage » qui « fonde » la vérité et la doctrine (1918b, 39/41, trad. légèrement modifiée ; cf. 1918d, 53/55). Cf. la note de R. Tiedemann : « Allem unmittelbar Gegebenen opponiert bereits der junge Benjamin, wenn er ein anderes Gegebenes von grösser Dignität in der theologischen Sphäre aufsucht » (TIEDEMANN 1973, 70).

852 1918a, 163/187.

853 *Ibid.*, 160/182. Voir, à ce propos, la remarque éclairante de P. Fenves : « Philosophie kann nicht ausdrücken, was Religion beim Namen nennt, aber dieses Unvermögen der Philosophie ist alles andere als bedeutungslos : Es markiert als Unterbrechung im Denken einen kritischen Punkt, von dem die kommende Philosophie ihren Ausgang nehmen kann » (FENVES 2006, 149 ; cf. SCHWARZ WENTZER 1998, 65).

854 1918a, 168/194.

855 Voir *ibid.*, 170/197.

pelé aussi, dans l'écrit « Sur le langage », « le verbe créateur » de Dieu⁸⁵⁶ – ; la deuxième interprétation, c'est que l'expérience est « la diversité [...] *continue* de la connaissance » du fait de la constante communication *entre* les trois parties du système kantien⁸⁵⁷ – ou, comme Benjamin le décrit dans son texte de 1916 « Sur le langage », entre la nature, l'homme et Dieu. L'expérience chez le jeune Benjamin est donc « la continuité et l'unité la plus intime » (*die innigste Kontinuität und Einheit*)⁸⁵⁸ entre les différents milieux « communicants », que ce sont la partie théorique, dogmatique et esthétique du système de Kant ou bien les éléments de la création. Or il est lieu de souligner que dans le rapport *entre* connaissance et religion recherché dans le texte programmatique sur Kant, ces deux entités – religion et connaissance – ne sont liées que *virtuellement* : elles se « heurtent » seulement – mais définitivement – sous forme de « doctrine » (*Lehre*)⁸⁵⁹, c'est-à-dire sous forme de connaissance de la religion, tout en gardant leurs caractéristiques préalables respectives⁸⁶⁰. Dans la fin de l'appendice de l'écrit programmatique sur Kant, Benjamin en revient à ce rapport capital :

Il existe pourtant une unité de l'expérience qui ne peut être comprise comme une somme d'expériences, et à laquelle se rapporte immédiatement, dans son développement continu, le concept de connaissance en tant que doctrine. L'objet et le contenu de cette

856 1916c, 151/158.

857 Benjamin écrit que de la trichotomie kantienne, « on n'a pas encore découvert les implications les plus importantes sur le plan de la métaphysique », et que cette trichotomie-là « appartient aux pièces maîtresses » de la typologie kantienne qui sont à « conserver » (1918a, 165/190).

858 1917b, 35/37.

859 1918a, 170/197.

860 Comme il a déjà été explicité ci-dessus (p. 122), la philosophie, pour Benjamin, « relève » de la doctrine, mais « elle ne la constitue pas » (lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139).

doctrine, cette totalité concrète de l'expérience, c'est la religion, qui elle-même cependant est d'abord donnée à la philosophie comme simple doctrine. [...] Mais cette détermination du rapport entre religion et philosophie tend fondamentalement à satisfaire également aux exigences, premièrement de l'unité virtuelle entre philosophie et religion, deuxièmement de l'insertion de la connaissance de la religion dans la philosophie, troisièmement de l'intégrité de la tripartition du système⁸⁶¹.

Autant dire qu'en matière de « philosophie véritablement consciente de son temps et de l'éternité, cherchant à se rattacher à Kant »⁸⁶², il est patent pour Benjamin que d'englober, non seulement une théorie de la connaissance, mais aussi une réflexion sur le langage, l'histoire et les questions de la religion. C'est pourquoi il paraît insuffisant de s'en tenir, comme l'a fait Howard Caygill, à seule exploration « spéculative » de la surface langagière de l'œuvre du jeune Benjamin⁸⁶³ : au lieu de suivre dans celle-ci la piste uniquement abstraite et immanente de l'expérience moderne, ses « traces » du déclin et de la décadence⁸⁶⁴, mieux vaut sans doute d'essayer de relater, à travers l'écrit programmatique sur Kant et les notes qui y sont liées, un « concept d'expérience qui fournirait à la métaphysique son lieu logique »⁸⁶⁵. En fait, ce que Benjamin tente de faire, c'est d'établir les conditions de la possibilité pour « découvrir la sphère autonome et originaire de la connaissance »⁸⁶⁶ qui pourtant serait liée à la conception globale du système kantien ; cette base faciliterait la constitution d'un concept d'expérience qui serait « le lieu logique et la possi-

861 1918a, 170s/197 ; souligné par W. Benjamin.

862 *Ibid.*, 158/180.

863 Voir CAYGILL 1998, 6s.

864 *Ibid.*, 34.

865 1918a, 165/189.

866 *Ibid.*, 163/187.

bilité logique de la métaphysique »⁸⁶⁷. Pour Benjamin, cette « sphère » reviendrait à reconnaître que « dans la partie métaphysique ou dogmatique de la philosophie – en laquelle passe la partie épistémologique la plus haute, c'est-à-dire la partie critique – ce qu'on appelle l' "expérience" est virtuellement contenu »⁸⁶⁸.

Enfin, il est clair que sur la base de l'écrit programmatique sur Kant, *seul*, il n'est pas possible de se faire une idée de la manière dont la réflexion sur la philosophie transcendantale, qui préoccupe Benjamin lors de la Première Guerre mondiale, tournerait en pratique argumentative philosophiquement justifiée⁸⁶⁹. Cependant, il est acquis pour Benjamin que le contre-poids de « la cécité religieuse et historique » des Lumières et de « l'ensemble des Temps modernes »⁸⁷⁰, serait à chercher non seulement du côté de la philosophie théorique, mais aussi de celui de la philosophie de l'histoire. En effet, encore en 1939,

867 *Ibid.* Cf. : « Ähnlich wie die Idealisten in der Nachfolge Kants ist Benjamin offenbar auf der Suche nach einem *Absoluten*, das den Grund bzw. die "Sphäre" aller späteren begrifflichen Einteilungen (wie Subjekt und Objekt) darstellt » (SCHWARZ WENTZER 1998, 65 ; souligné par Th. Schwarz Wentzer). – Certes, il y a quelque parenté entre la philosophie du jeune Benjamin et celle des « idéalistes » post-kantiens – par exemple de Hegel et des romantiques allemands – ; or, dans le contexte de l'écrit programmatique de 1918, ce sont plutôt les *précurseurs* de Kant auxquels Benjamin rattache sa pensée. Voir ci-dessus, p. 169.

868 1918a, 169/195 ; trad. modifiée.

869 Voir, à ce propos, la note judicieuse de Th. Schwarz Wentzer : « Diese "metaphysische" Erkenntnistheorie Benjamins, die der "wissenschaftlichen" des Neukantianismus gegenübergestellt werden soll, zielt am Ende auf ein System der Philosophie, von dem jedoch nicht ersichtlich wird, wie dessen Gerüst und einheitlicher Zusammenhang legitimerweise auf einen Erfahrungsbegriff gegründet werden könnte. Es ist mithin just der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Erfahrung, zwischen einzelnen Erkenntnissen und ihrer Einheit in einem System, den Benjamin nur behaupten kann, ohne dass er den gangbaren Weg einer transzendentalphilosophischen Begründung weisen könnte » (SCHWARZ WENTZER 1998, 69).

870 1918a, 159/182.

au seuil de la guerre, Benjamin rappelle ce qui lui en reste essentiel : c'est la perspective de la paix ouverte dans l'œuvre tardive de Kant et la place que Kant assigne, dans cette perspective même, à une « fantaisie historique exacte » (*exakte historische Phantasie*), à une capacité de penser à l'avant *et* de construire à partir de ce qui marche⁸⁷¹. Car, pour Kant comme pour Benjamin, c'est la vision du bonheur durable ou, plus exactement, la « réalité séculière » en tant qu'une « catégorie » importante de l'« imperceptible approche » du « royaume », qui marque l'ultime effort de la réflexion philosophique⁸⁷². Cet effort « profane » et dialectique est le catalyseur du bonheur personnel et sociétal.

871 Voir 1939a, 565s. Cf. : « In der Jugendzeit des deutschen Bürgertums waren sie [die Wirtschaften, A.-K. P.] zu einem Weltbild zusammengetreten, dessen geschichtlicher Aufriss seinen Fluchtpunkt im Reich der Freiheit und des ewigen Friedens besessen und hinter dem kosmischen Aufriss nicht zurückgestanden hatte, der von Kant nach Laplace war entworfen werden » (*ibid.*, 564s). – L'écrit *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (ci-après : Kant 1968c) figure sous le chiffre n° 504 dans la liste des ouvrages lus de Benjamin (voir GS VII, 438), parmi une dizaine d'ouvrages parus entre 1915 et 1917. Il paraît que Benjamin l'aurait consulté vers 1917 (voir la lettre à G. Scholem d'environ 23 décembre 1917, in GB I, 408/Corr. I, 149).

872 Voir 1921b, 204/264s et KANT 1968c [B 46] (p. 216s). Notons que Benjamin et Kant se servent de termes parallèles, quoique la vision de Kant soit plus sceptique : effectivement, là où Kant évoque la possibilité de la réalisation de la paix perpétuelle « in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung » de celle-ci (Kant 1968c [B III, A 104] (p. 251), Benjamin parle du profane en tant que catégorie de l'« approche imperceptible » du « royaume messianique » (« Kategorie [...] seines leisesten Nahens ») (1921b, 2014/264). En d'autres termes, Benjamin constate la possibilité d'une approche *réelle* – quoique imperceptible pour les yeux humains – tandis que Kant, lui, désigne une *approche* qui paradoxalement ne cesse de courir *vers* l'infini.

De la philosophie théorique « au sens de Kant »⁸⁷³ à une « vision » de l'histoire : cette « idée » de la science et ses fondements méthodologiques futurs préoccupèrent Benjamin sa vie durant, et lui guideront dans la tentative de construire une pensée « qui paraît répondre à une nécessité réelle »⁸⁷⁴. Ce sera la tâche de la dernière partie de la présente étude que de mettre en évidence l'approfondissement épistémologique et métaphysique que Benjamin cherche du côté de la pensée de l'histoire.

873 Lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. 1, 139.

874 1918a, 164/188.

3. REMPLIR LE TEMPS : « *TRAUERSPIEL* ET TRAGÉDIE » (1916)

3.1 Deux manières d'envisager l'histoire

L'expérience dialectique a ceci de très spécifique qu'elle dissipe l'apparence de la constance et même de la simple répétition dans l'histoire⁸⁷⁵.

Le problème du temps historique, esquissé brièvement dans « La vie des étudiants » et dans l'écrit programmatique sur Kant⁸⁷⁶, trouvera une explication d'une grande envergure dans les écrits théoriques ultérieurs de Benjamin. Déjà dans la *Préface* pour l'*Origine du drame baroque allemand*, Benjamin tente de sonder le rapport entre les concepts de connaissance, de vérité et de temps sur une « codification (*Kodifikation*) d'ordre historique »⁸⁷⁷. Cette codification serait étroitement liée à « une révision de la problématique » qui, pour Benjamin, comporte « moins de savoir si l'on peut répondre scientifiquement à la question "comment les choses se sont-elles réellement passées ?" que de savoir si on peut la poser scientifiquement »⁸⁷⁸. Poser *scientifiquement* la question sur la véracité des événements passés, exige, aux yeux de Benjamin, une réflexion qui se démarque « de considérations d'un niveau plus élevé » que les simples détails de contenu, sans se détacher, pour autant, du *fonds langagier* qui, lui, se serait heurté les approches

875 NM, 591/491 [N 9, 5].

876 Voir ci-dessus, p. 72 et p. 151.

877 1925, 207/23.

878 *Ibid.*, 222/39.

logico-mathématiques prédominantes au milieu universitaire allemand de l'époque⁸⁷⁹. Cependant, ce primat pour la langue ne conduirait nécessairement pas au renouvellement des terminologies :

Il y a [...] lieu de faire des réserves, à l'intérieur du domaine philosophique, sur l'introduction de terminologies nouvelles, dans la mesure où elle ne se limite pas strictement au domaine conceptuel mais vise les objets suprêmes de l'examen. Il manque à ce genre de terminologies – dénomination malheureuse, où l'opinion a plus de part que le langage – l'objectivité que l'histoire a conférée aux principales expressions caractéristiques de l'examen philosophique⁸⁸⁰.

D'emblée, on s'aperçoit que, pour Benjamin, c'est l'*histoire* – et non pas la vue ou « l'opinion » (*das Meinen*) subjective d'un individu traduites en des « terminologies nouvelles » – qui garantit l'objectivité de la réflexion philosophique dans sa « lutte » (*Kampf*) pour le saisir toujours plus profond de la réalité⁸⁸¹. Réservant momentanément la question de savoir quel type d'histoire le « domaine philosophique » devrait prendre

879 « Une science qui se répand en protestations contre la langue qu'elle utilise est une absurdité » (*ibid.*). Sur la position du jeune Benjamin vis-à-vis des approches mathématiques et logiques de la philosophie, notamment du néo-kantisme, voir ci-dessus, p. 96s. Sur la prépondérance de Benjamin – quoiqu'avec certaines réserves – pour les catégories historiques de la science, voir aussi GREIERT 2011, 256ss et SPETH 1991, 209ss.

880 1925, 217/34 ; trad. modifiée. Par « les principales expressions caractéristiques de l'examen philosophique », Benjamin entend, outre la doctrine platonicienne des idées, aussi la dénomination adamique (*ibid.*). Sur l'importance de la dénomination adamique pour la philosophie chez le jeune Benjamin, voir ci-dessus, p. 143. Notons que le sujet de dénomination sera relevé encore dans le chapitre 3.3 de la présente étude (voir ci-dessous, p. 282).

881 1925, 217/34. Sur la nécessité de la réflexion philosophique de « lutter » pour l'objectivité vis-à-vis de seulement embrasser « l'opinion » subjective, voir ci-dessus, p. 112.

en considération et quels sont « les objets suprêmes » qu'il tenterait de « viser »⁸⁸², il est lieu de faire clarté à propos du contexte temporel de la réflexion benjaminienne. Car, vers la fin des années vingt, c'est sans doute la prépondérance pour l'objectivité qui se précise chez Benjamin, aussi, par un creusement du sens historique du *moment présent* et l'apport de celui-ci pour une épistémologie réitérée⁸⁸³. Afin d'élucider ce mouvement méthodologique capital – depuis l'histoire vers le présent et par le présent vers l'histoire –, il est judicieux d'assumer, comme point de départ, le croisement des chemins où la pensée de Benjamin se place au début des années trente : tout en poursuivant son enquête sur la « préhistoire » (*Urgeschichte*)⁸⁸⁴ du moderne centrée sur les passages parisiens et les premiers échos de l'industrialisation, Benjamin tâchera d'établir un fondement solide pour une épistémologie de l'histoire à venir. C'est dans ce contexte frais qu'il fait allusion, aussi, à la pensée de Martin Heidegger. En se référant et aux *Passages* et à l'*Origine*, Benjamin écrit en effet :

Ce que pour moi aujourd'hui semble une chose acquise, c'est que pour ce livre aussi bien que pour le « Trauerspiel » je ne pourrai pas me passer d'une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance – et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l'histoire. C'est là que je trouverai sur mon chemin Heidegger et j'attends quelque scintillement de l'entre-choc de nos deux manières, très différentes, d'envisager l'histoire⁸⁸⁵.

882 *Ibid.*

883 « Le XIX^e siècle doit être traité ici selon une méthode analogue à celle employée dans le livre sur le baroque pour le XVIII^e, mais en recevant du présent un éclairage plus net », peut-on lire dans les premières notes pour la section « N » des *Passages* (NM, 573/475 [N 1a, 2]). Par le « livre sur le baroque », Benjamin entend sans doute l'*Origine*.

884 *Ibid.*, 579/480 [N 3a, 2].

885 Lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28.

À y regarder de plus près dans ce passage cité, on se rend compte du fait que c'est bien sous la marque de l'épistémologie et de la philosophie de l'histoire que Benjamin prend sa position vis-à-vis de Heidegger. Or cette face à face théorique des deux philosophes que Benjamin nommera d'emblée un « entre-choc »⁸⁸⁶, est aussi décisive que problématique car peu de pistes en témoignent expressément dans les notes et les lettres de Benjamin. S'il est vrai, comme le prétend Stefan Knoche dans son étude perspicace sur Benjamin et Heidegger⁸⁸⁷, que Heidegger, pour sa part, n'aurait pas lu Benjamin et que Benjamin, lui, aurait bien sur *Sein und Zeit* une « opinion » (*sic*) sans pourtant avoir lu ledit ouvrage⁸⁸⁸, la question se pose par quel biais étudier une « confrontation » qui aurait de toute vraisemblance une grande portée pour les *Passages* – une confrontation qui tâcherait d'avoir pour le but, de la part de Benjamin, rien de moins que la « démolition » du philosophe étoile de Fribourg⁸⁸⁹. Cependant, depuis certaines notes pour les *Passages*, il devient clair que Benjamin avait quelque *intérêt* et même une *curiosité* modérée pour la pensée de Heidegger ;

886 *Ibid.* Sur le terme d'« entre-choc » qui ne se trouve pas dans la langue française (*cf.* entrechoquement et [s]entrechoquer), voir WEBER 1990, 178s.

887 Voir KNOCHE 2000. Cette étude est un ouvrage de référence pour toutes les recherches ultérieures sur la connexion Benjamin–Heidegger. On lira aussi avec profit CAYGILL 1994, BENJAMIN 1997, VAN REIJEN 1998 et HEIDBRINK 1999.

888 « Es fehlt jeder Hinweis darauf, dass er [Heidegger – A.-K. P.] irgendeine Arbeit Benjamins gelesen hat. [...] Über *Sein und Zeit* hat Benjamin zwar eine Meinung, gelesen hat er es – vertraut man auf die Vollständigkeit seines beeindruckenden *Verzeichnisses der gelesenen Schriften* – wohl nicht. Heideggers Hinwendung zu Hölderlin und zur Kunst Mitte der dreissiger Jahre blieben dem inzwischen ins Exil gezwungenen Benjamin verborgen. Beide studieren 1912/13 in Freiburg Philosophie, beide nehmen an Vorlesungen Heinrich Rickerts teil [...], aber ihre Wege verlaufen getrennt » (KNOCHE 2000, II).

889 Sur le projet – non abouti – de « démolir Heidegger » (*den Heidegger zu zertrümmern*) dans le cadre d'un groupe de lecture dirigé par Benjamin et Bertolt Brecht, voir la lettre à Scholem du 25 avril 1930, in GB III, 522/Corr. 2, 35.

et c'est justement dans les *Passages* que Benjamin fait une référence indirecte au « nouveau livre »⁸⁹⁰ de ce dernier :

Il est d'un intérêt vital de savoir discerner une croisée des chemins dans un moment donné de l'évolution. La nouvelle pensée historique qui se caractérise, d'une manière générale et dans le détail, par un sens plus aigu du concret, par le sauvetage des périodes de décadence, par la révision du découpage des périodes, se trouve actuellement placée à une telle croisée des chemins. Son exploitation dans un sens réactionnaire ou dans un sens révolutionnaire se décide maintenant. Ce qui s'annonce dans les textes des surréalistes et le nouveau livre de Heidegger, c'est une même crise, avec ses deux solutions possibles⁸⁹¹.

Le passage qui vient d'être cité est écrit avant juin 1935⁸⁹². Or la première version en date des années 1927-1929 ; « le nouveau livre » en question serait donc *Sein und Zeit*, paru justement en 1927⁸⁹³. Cependant, il reste la question sur les sources de la connaissance de Benjamin de Heidegger. Même s'il est donc peu probable que Benjamin ait lu l'ouvrage principal de ce dernier, une possible source sont les lettres écrites par Adorno à Benjamin, malheureusement perdues jusqu'en 1933⁸⁹⁴. Il est pourtant bien connu, aussi, que Benjamin avait étudié le typoscript de la conférence inaugurale d'Adorno « Die Aktualität der Philosophie », donnée le 2 mai 1931 à l'université de

890 NM, 676/561 [S I, 6].

891 *Ibid.* C'est dans son essai sur « Le surréalisme » que Benjamin élaborera la « crise » de la pensée de l'histoire du point de vue du groupe avant-gardiste parisien, sans pourtant y évoquer expressément le nom de Heidegger (voir 1929a, 295s/113s).

892 Voir GS V, 1262 (N. d. E.).

893 *Ibid.*, 1333 (N. d. E.) ; cf. 1929c, 1026/853 <O°, 4>.

894 Voir A/B, 10 (N. d. E.).

Francfort ; en effet, le travail devait être dédié à Benjamin⁸⁹⁵. Pour trancher entre la position de Benjamin vis-à-vis de Heidegger, il est donc lieu de faire brièvement clarifié sur les points principaux de cette conférence importante.

Dans son texte de 1931, Adorno prend comme point de départ le « problème fondamental » (*Fundamentalproblem*) de la relation entre raison et réalité – et la conception heideggerienne de cette relation qu’il trouve à la fois évidente et ésotérique⁸⁹⁶. Au lieu d’une tentative d’explication objective de la réalité, Heidegger aurait recours à une interprétation subjective ; pour cette dernière, la réalité aurait une dimension particulière qui ne serait à retenir que depuis le fonds de la subjectivité – en tant que telle, la réalité elle-même n’aurait aucun sens propre⁸⁹⁷. Tandis que pour Adorno, la tâche de la philosophie n’est pas de rechercher des intentions cachées de la réalité, mais de construire expressément, par le moyen des figures (*Figuren*) et des images (*Bildern*), à partir des éléments isolés de la réalité des questions dont le saisi proprement dit serait l’affaire des sciences particulières⁸⁹⁸. C’est ici précisément qu’Adorno en renvoie aussi, en note, à la préface de Benjamin pour l’*Origine*, notamment à l’explication sur la répartition des tâches entre le philosophe, le chercheur et l’artiste⁸⁹⁹. Effectivement, la représentation « imagée » de la

895 Voir ADORNO 1990, 383 (N. d. E.). Voir aussi PAUEN 1999.

896 « Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist [...] » (ADORNO 1990, 335).

897 « Anstelle der Frage nach den objektiven Ideen und dem objektiven Sein ist bei Heidegger [...] die subjektive getreten ; die Forderung der materialen Ontologie ist auf das Bereich der Subjektivität reduziert und sucht in deren Tiefe, was sie in der offenen Fülle der Wirklichkeit nicht aufzufinden vermag » (*ibid.*, 329).

898 Voir *ibid.*, 335s.

899 *Ibid.*, 335, note ; cf. 1925, 212/29. Notons que Benjamin considère cette même répartition des tâches déjà dans son écrit sur « La vie des étudiants » (voir

réalité, évoquée par Adorno en tant que propre de la philosophie qui tend vers l'objectivité – et tout particulièrement de la philosophie de Benjamin –, cette représentation-là vise ce que Benjamin lui-même aurait entrepris à la même époque : c'est-à-dire le renouvellement de l'épistémologie de la science de l'histoire⁹⁰⁰. Or, même s'il n'est pas avisé d'essayer de juger, dans le contexte de la présente étude, la portée philosophique de l'argument d'Adorno, posé dans le cadre d'objectivité « matérialiste » pour fustiger les principales considérations philosophiques prétendues « subjectives » chez l'auteur de *Sein und Zeit*⁹⁰¹, il est sans doute avisé de regarder de plus près des *raisons* que Benjamin lui-même se serait données pour formuler ses notions épistémologiques centrales. D'autant plus que le contrepois des fondements « subjectifs » de la philosophie critiqués par Adorno chez Heidegger, se décline dans la théorie de la connaissance de Benjamin autrement que comme une simple revendication des moyens « objectives » ou matérialistes de la philosophie, basés sur un certain nombre de concepts forgés expressément en vue d'une argumentation

1915, 82s/135s ; cf. ci-dessus, p. 90).

900 De fait, dans leur correspondance mutuelle, Benjamin et Adorno en reviennent à plusieurs reprises à cette tentative épistémologique et ne cessent d'en développer des formulations toujours plus élaborées ; voir, par exemple, la lettre à Adorno du 31 mai 1935, in A/B 120s. Cf. la lettre de Benjamin à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/Corr. 2, 28 et la lettre à H. von Hofmannsthal du 5 mai 1928, in GB III, 373/Corr. 1, 429.

901 Dans sa conférence de 1931, Adorno paraît joindre une certaine vision « matérialiste » de l'épistémologie à une philosophie du langage : « Deutung des Intentionlosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung : das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis » (ADORNO 1990, 336). – Pour la notion d'« Intentionloses », empruntée ici par Adorno à Benjamin, voir 1925, 32s/216.

élaborée⁹⁰². Avant de sonder les fondements épistémologiques chez Benjamin des années vingt et trente, il convient donc de serrer encore le rapport théorique entre la pensée de Benjamin et celle de Heidegger.

Effectivement, à y voir de plus près dans ce thème porté sur la connaissance de l'histoire, il devient clair que la « collision » des vues de Heidegger et de Benjamin aurait déjà eu lieu, de fait, bien avant des années trente. Car, ce que Benjamin *a lu* de Heidegger, c'est « *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* », de 1916, conférence inaugurale de Heidegger à Fribourg⁹⁰³ – un texte « qui fait voir exactement comment on ne doit pas traiter la chose », comme Benjamin le formule dans une lettre l'année même de la conférence⁹⁰⁴. Effectivement, pour Benjamin, « non seulement la thèse de l'auteur sur le temps historique [...] est un non-sens » ; aussi « ses développements sur le temps mécanique sont faux, ce que je pressens »⁹⁰⁵. Peut-être s'étonne-t-on du ton assez véhément et critique dont Benjamin se sert pour éreinter la conférence,

902 Sur l'« objectivité » (*Objektivität*) que l'histoire, sous forme de la doctrine platonicienne des idées et, notamment, la dénomination adamique, aurait conférée aux expressions éprouvées de la pratique philosophique (1925, 217/34), voir ci-dessous, p. 191.

903 Voir GB I, 346 (N. d. E.). Pour une explication ramassée des certains concepts chez le premier Heidegger, voir MARION 2012, 45ss.

904 Lettre à G. Scholem du 11 novembre 1916, in GB I, 344/Corr. 1, 120. – Notons que quatre ans plus tard, Benjamin évoque, aussi, sa lecture récente du « livre de Heidegger sur Duns Scot » (lettre à G. Scholem d'environ 1^{er} décembre 1920, in GB II, 108/Corr. 1, 226s). Le livre en question est la thèse d'État de Heidegger : *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916 (cf. la liste des ouvrages lus de Benjamin, in GS VII, 447, où l'écrit de Heidegger figure sous le chiffre n° 725). Or Benjamin hésite de prendre le « développement des analogies scolastiques » pour un « fil conducteur » (*Leitfaden*) des recherches pour sa seconde thèse, notamment parce que sa réflexion à ce sujet reste encore « à un stade d'élémentaire préparation » (lettre à G. Scholem du janvier 1921, in GB II, 127s/Corr. 1, 232 et 131/234). En attendant, Benjamin préfère approfondir le domaine de la « politique » (*Politik*) au sujet duquel il avait pu constater « d'importantes mises au point » (*ibid.*).

905 Lettre à G. Scholem du 11 novembre 1916, in GB I, 344/Corr. 1, 120.

parue – en 1916 précisément – dans « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik »⁹⁰⁶ : c'est comme si la conception du temps que Heidegger y propose, aurait, aux yeux de Benjamin, peu de valeur propre. De plus, Benjamin ne donne, dans sa lettre, aucune raison de ce *pourquoi* la vue du temps chez Heidegger laisserait à désirer. Or, il convient de se rappeler que la pratique même de la *critique* exige, au fond, pour le jeune Benjamin, non pas ce type de « vue » déraisonné et bâclé en hâte, mais du *travail* aboutant nécessairement sur du positif, et cela en donnant à voir « la nature profonde » de l'objet même de la critique⁹⁰⁷. C'est pourquoi, afin de mieux saisir la *critique* benjaminienne du concept de temps chez Heidegger, il convient d'étudier les principaux développements théoriques de la conférence de 1916.

Dans « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft », Heidegger prend comme point de départ l'élan métaphysique de l'épistémologie du début du siècle dernier⁹⁰⁸. Comme contrepoids de cet élan-là, il évoque la recherche récente sur les *fondements logiques* des sciences naturelles aussi bien que des sciences culturelles : du point de vue de la théorie de la connaissance, ce sont deux tentatives strictement *séparées* l'une de l'autre, bien que les *méthodes* en soient parallèles⁹⁰⁹. Pour

906 Voir GB I, 346 (N. d. E.).

907 Lettre à H. Belmore [Blumenthal] de la fin 1916, in GB I, 349/Corr. I, 122. – Sur le « travail » que nécessite la réflexion philosophique, voir aussi ci-dessus, p. 112.

908 « Die aus einem berechtigten, energischen Bewusstsein von Notwendigkeit und Wert der Kritik herausgeborene Beharrung in erkenntnistheoretischen Problemen lässt die Ziel- und Endfragen der Philosophie nicht zu ihrer immanenten Bedeutung kommen. Daher die bald verdeckte, bald offen zutage tretende Tendenz zur Metaphysik » (HEIDEGGER 1978, 415).

909 « Die Naturwissenschaften ebenso wie die Kulturwissenschaften sind bezüglich ihrer logischen Struktur zum Problem gemacht worden, ja gerade ihre scharfe Abgrenzung gegeneinander und die logische Begründung ihrer Selbstständigkeit ist eines der Hauptergebnisse dieser Forschung » (*ibid.*).

Heidegger, c'est justement la tâche de la théorie de la connaissance que de trancher entre la structure logique des sciences particulières pour en découvrir les éléments fondamentaux, en fin de compte les catégories⁹¹⁰. Dans sa conférence de 1916, Heidegger relève tout spécifiquement la catégorie particulière de *temps*⁹¹¹. Afin d'éclaircir le concept de temps dans le cadre de la théorie de la connaissance de l'histoire, Heidegger formule le problème de la manière suivante : rechercher la connaissance de la structure logique du concept de temps dans la science de l'histoire (*Erkenntnis der logischen Struktur des Zeitbegriffes der Geschichtswissenschaft*)⁹¹². Puis, pour sonder encore la *logicité* de l'épistémologie d'une science, il prend comme exemple les sciences naturelles, notamment la physique, et en recherche le *but* en tant que science (*das Ziel der Physik als Wissenschaft*)⁹¹³. Il tâche de saisir le but par la fonction (*Funktion*) de la physique comme science, et il détecte de cette fonction deux voies : le principe général du mouvement des corps particuliers et la mesurabilité⁹¹⁴. Comme but de la physique comme science, saisi par ces fonctions-ci, Heidegger vise l'unité de la *vision du monde* physique, reconduite des apparences aux lois fondamentales mathématiques d'une dynamique générale (*die Einheit des physikalischen Weltbildes, die Zurückführung*

910 « Die Forschungsmethoden der verschiedenen Wissenschaften arbeiten mit gewissen Grundbegriffen, auf deren *logische Struktur* die Wissenschaftstheorie sich zu besinnen hat. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung führt aus den Einzelwissenschaften heraus in den Bereich der letzten Grundelemente der Logik, der Kategorien » (*ibid.*, 416 ; souligné par M. Heidegger).

911 *Ibid.*, 417. Pour Heidegger, la catégorie particulière équivaut l'élément fondateur logique (*logisches Grundelement*) (*ibid.*).

912 *Ibid.*

913 *Ibid.*, 418.

914 *Ibid.*, 420 et 424. Entre le concept de mesurabilité chez Heidegger de 1916 et l'image dialectique chez le dernier Benjamin, il existe d'importantes similarités terminologiques. Voir ci-dessous, p. 247s.

aller Erscheinungen auf die mathematisch fixierbaren Grundgesetze einer allgemeinen Dynamik)⁹¹⁵. En guise de conclusion provisoire, Heidegger propose la réflexion suivante : parce que la physique théorique, à savoir la physique mathématique, sert de fondement de la physique expérimentale, aussi les concepts exactes du mouvement et du temps sont-ils à représenter sous la forme mathématique⁹¹⁶.

Ayant fixé le concept de temps dans la science de la physique, Heidegger se tourne ensuite vers la science de l'histoire : autrement que les sciences naturelles, qui ont pour l'objet l'homme comme objet biologique, la science de l'histoire se concentre sur l'homme en tant qu'agent culturel⁹¹⁷. Pour Heidegger, le but de la science de l'histoire est de présenter les événements produits historiquement – appelés par Heidegger objectivations de la vie humaine (*Objektivierungen des menschlichen Lebens*) – dans le contexte de leur valeur culturelle⁹¹⁸. Du point de vue de cette valeur-là, toute époque aurait son temps propre qui n'est pas mesurable avec quelque autre époque : c'est cette singularité des époques qui, pour Heidegger, réveille le sens même de l'historicité⁹¹⁹. Or, il existe pourtant, entre une certaine époque et l'historien qui s'y penche, un

915 *Ibid.*, 421.

916 « Das Fundament der experimentellen Physik bildet die theoretische, d. h. die mathematische Physik. Wenn wir also scharfe Begriffe von Bewegung und Zeit gewinnen wollen, so müssen wir sie in ihrer mathematischen Gestalt betrachten » (*ibid.*, 422).

917 « Die Geschichtswissenschaft hat zum Gegenstand den Menschen, nicht als biologisches Objekt, sondern insofern durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht wird » (*ibid.*, 426).

918 « Ziel der Geschichtswissenschaft ist [...], den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivierungen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen » (*ibid.*, 427).

919 « Die Zeit hat – soviel wird schon deutlich – in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung. Erst wo sich überhaupt diese qualitative Andersheit vergangener Zeiten einer Gegenwart ins Bewusstsein drängt, ist der historische Sinn erwacht » (*ibid.*). Cf. KNOCHÉ 2000, 12.

fossé (*Kluft*) qui, selon Heidegger, doit être *franchi* pour que l'historien puisse s'orienter et s'identifier (*einzuleben*) à ce moment de temps-là radicalement *différent* de son temps à lui⁹²⁰. Cet effort se réalise par la recherche de la *fonction* (*Funktion*) du temps dans la science de l'histoire, notamment dans le cadre du questionnement *méthodologique*⁹²¹. Pour la méthodologie de l'histoire, Heidegger conçoit deux *tâches* (*Aufgaben*) fondamentales : la première, c'est de sécuriser la facticité (*Tatsächlichkeit*) des événements historiques⁹²² ; tandis que la deuxième tâche revient à constituer le rapport entre ces événements historiques vérifiés⁹²³. L'essentiel (*das Wesentliche*) du concept historique de temps consiste, pour Heidegger, dans la

920 « Es gilt, die Zeit zu überwinden, über die zeitliche Kluft sich von der Gegenwart in die Vergangenheit einzuleben. Die im Ziel und im Gegenstand der Geschichtswissenschaft notwendig mitgegebene Forderung der Zeitüberwindung und Darstellung einer Vergangenheit wird ihrerseits nur so möglich sein, dass die Zeit selbst irgendwie dabei in Funktion tritt » (*ibid.*, 427s). – Heidegger emprunte la notion d'identification affective (*ein/leben*) à W. Dilthey – une notion à l'égard de laquelle Benjamin exprime sa forte réticence, notamment dans les notes pour les *Passages*. Voir ci-dessous, p. 258. Notons que vers la fin de *Sein und Zeit*, Heidegger en revient à l'épistémologie diltheyenne (voir HEIDEGGER 1977, § 77, p. 525ss).

921 HEIDEGGER 1978, 428.

922 « Die erste grundlegende Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht darin, dass sie überhaupt erst einmal die Tatsächlichkeit der von ihr darzustellenden Vorgänge sicherzustellen hat » (*ibid.*).

923 « Eine nicht minder wesentliche Rolle spielt der Zeitbegriff in der zweiten Hauptaufgabe der historischen Methode : bei der Herausstellung *des Zusammenhangs* der zuvor im einzelnen festgestellten Tatsachen » (*ibid.*, 430 ; souligné par M. Heidegger).

singularité *qualitative* des époques⁹²⁴. De fait, les époques historiques ne peuvent être déduites entre elles par des méthodes mathématiques ; autrement que dans les sciences naturelles, le concept de temps dans la science de l'histoire n'a rien de caractère homogène⁹²⁵. Or, la nature singulière des époques – dont l'historien peut toutefois calculer le début et la fin – se donne à voir par l'attribut d'être *remplies* des époques par les événements historiques ; Heidegger appelle ces événements aussi ce qui, par son contenu, est historiquement significatif (*das inhaltlich historisch Bedeutsame*)⁹²⁶. Ainsi, le temps historique peut être conçu comme forme qui se remplit par les événements typiques d'une *certaine* époque : ce sont ces mêmes événements qui se condensent comme en une cristallisation (*Kristallisation*), et par là donnent à voir la caractéristique de l'époque en question⁹²⁷.

924 « *Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ. Die "leitenden Tendenzen" (Ranke) eines Zeitalters sind richtunggebend für dessen Abgrenzung gegen ein anderes* » (*ibid.*, 431 ; souligné par M. Heidegger). – Pour la critique benjaminienne de l'historicisme chez L. von Ranke, voir ci-dessous, p. 259.

925 « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft hat somit gar nichts von dem homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffes. Die historische Zeit kann deshalb auch nicht mathematisch durch eine Reihe ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die *Zeiten* aufeinanderfolgen » (*ibid.* ; souligné par M. Heidegger).

926 *Ibid.* ; cf. *ibid.*, 432. Voir, à ce propos, la remarque judicieuse de S. Knoche : « Die Zeiten erfüllen sich durch geschichtliche Ereignisse, d. h. durch die von Heidegger erwähnten Objektivationen des Lebens, die auch als "das inhaltlich historisch Bedeutsame" (*ibid.*) bezeichnet werden. In diesem Sinne ist auch die historische Zeit, wie die naturwissenschaftliche, eine bestimmbare und erfüllte Form, wenn auch eine diskontinuierliche und qualitativ je individuelle » (KNOCHE 2000, 12).

927 « *Das Qualitative des historischen Zeitbegriffs bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation* » (HEIDEGGER 1978, 431 ; souligné par M. Heidegger). Notons que le terme de *Kristallisation* en revient chez Benjamin dans son œuvre ultérieure ; voir ci-dessous, p. 293 n. 1153.

Afin de mieux comprendre la critique benjaminienne de la conférence inaugurale de Heidegger, il est lieu de récapituler brièvement le point de départ du texte de 1916. Si ce dernier débute par l'évocation de l'élan métaphysique de l'épistémologie du début du siècle dernier, c'est parce que Heidegger y décèle une importante orientation à une saisie plus profonde (*ein tieferes Erfassen*) de la réflexion philosophique tout court⁹²⁸. Cependant, pour Heidegger, la « profondeur » de la philosophie n'en revient pas à la recherche des fondements métaphysiques de l'être – Heidegger en constate l'immensité (*Unentbehrlichkeit*) du domaine, notamment si l'on prend comme point de comparaison la métaphysique de l'Antiquité⁹²⁹ –, mais bien, dans la tradition kantienne, au questionnement épistémologique, ce qui pour Heidegger indique, au fond, les problèmes de la logique⁹³⁰. C'est aussi dans le cadre de l'épistémologie que Heidegger s'approche du problème du temps dans la science de l'histoire : du point de vue de la théorie de la connaissance de cette dernière, temps est déterminé nécessairement d'une façon *qualitative*, depuis les événements marquants d'une époque⁹³¹. Cette détermination, provenant de l'attitude (*Geisteshaltung*) propre de la science de l'histoire, est aussi *irréductible* aux autres sciences, par exemple à la phy-

928 « Man wird das [Tendez zur Metaphysik, A.-K. P.] als ein tieferes Erfassen der Philosophie und ihrer Probleme deuten müssen und darin den Willen der Philosophie zur Macht sehen [...] » (*ibid.*, 415).

929 *Ibid.*

930 *Ibid.* Il est important de noter que, dans ce contexte, Heidegger partage l'intérêt pour les problèmes logiques avec le néokantisme, sans pourtant en épouser les principes ; dans son écrit de 1916, il se démarque déjà, en passant, des manœuvres forcées de la « vision du monde » des sciences naturelles (*intellektuellen Gewaltsamkeiten der sogenannten "naturwissenschaftlichen Weltanschauung"*) (*ibid.*, 415). Sur le lien de Heidegger au néo-kantisme, voir KNOCHÉ 2000, p. 13.

931 *Ibid.*, 432.

sique mathématique⁹³². Effectivement, le *but* de la physique, selon Heidegger, est l'unité de la vision du monde physique⁹³³, tandis que le but de la science de l'histoire est de présenter les événements produits historiquement dans le contexte de leur valeur culturelle⁹³⁴. Aussi la réflexion sur le concept de temps dans la science de l'histoire se place-t-elle dans ce cadre *immanent* des questions sur le but et la fin de la philosophie (*die Ziel- und Enfragen der Philosophie*)⁹³⁵ : pour Heidegger, il n'est pas besoin d'avoir recours à la métaphysique pour démontrer l'utilité de la philosophie, en occurrence celle de l'épistémologie, pour d'autres sciences, dont la science de l'histoire.

Pour en revenir à la critique benjaminienne du concept de temps chez Heidegger de 1916, il paraît que c'est juste le questionnement sur les « buts » immanents de la philosophie qui suscite, chez Benjamin, les remarques mordantes. Car, si « l'entre-choc »⁹³⁶ des années vingt et trente marque, dans la pensée de Benjamin, une importante croisée des chemins vis-à-vis de celle de Heidegger, c'est l'année même de la publication de la conférence de 1916 que Benjamin aurait lui-même écrit, déjà, certaines idées sur le *sens* de l'histoire et du temps. En effet, le court texte intitulé « *Trauerspiel* et

932 *Ibid.*, 433.

933 *Ibid.*, 421.

934 « Ziel der Geschichtswissenschaft ist [...], den Wirkungs- und Entwicklungs-zusammenhang der Objektivationen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen » (*ibid.*, 427).

935 *Ibid.*, 415.

936 Voir ci-dessus, p. 243.

tragédie »⁹³⁷, conçu sur la comparaison des deux formes d'art historiquement et stylistiquement différentes que sont le *trauerspiel* allemand et la tragédie grecque, se développe en une réflexion intense sur le temps et l'histoire – une réflexion qui se dresse, comme l'a bien vu Stefan Knoche, directement contre les élaborations de Heidegger sur cette même thématique⁹³⁸. Encore que Benjamin ne mentionne pas une seule fois ni la conférence de 1916 ni son auteur. Cependant, la cible de la critique devient visible par le questionnement de Benjamin sur la *forme* du temps historique ; c'est un questionnement d'une grande portée qui peut se lire, ultérieurement, en tant que transfert de la philosophie de l'art et de l'esthétique à l'épistémologie et à la philosophie de l'histoire⁹³⁹. C'est donc dans ce contexte élargi, évoqué d'emblée par Benjamin lui-même⁹⁴⁰, qu'il convient de relever les arguments principaux du texte vis-à-vis de ceux de Heidegger de 1916.

Il est vrai que, dans « *Trauerspiel* et tragédie », Benjamin est

937 « *Trauerspiel und Tragödie* », ci-après : 1916b. Benjamin a écrit ce texte, non paru de vivant de son auteur, probablement entre juin et novembre 1916 (voir GS II, 927s et GS I, 884 [N. d. E.]). En 1917, il le compte parmi ses travaux achevés (lettre à H. Belmore [Blumenthal] de la fin 1917, in GB I, 349/Corr. 1, 123). – Parallèlement à 1916b, Benjamin rédige un court texte intitulé « La signification du langage dans le *trauerspiel* et la tragédie » (« Die Bedeutung der Sprache in *Trauerspiel und Tragödie* », GS II, 137ss/Origine, 259ss). Cet écrit, quoique intéressant, n'éclaire pas la thématique de la présente étude et ne sera pas explicité ici.

938 Voir KNOCHÉ 2000, 13. La présente étude se concentre, dans « *Trauerspiel* et tragédie », sur la réflexion de Benjamin sur la spécificité du temps historique. Des questions sur la valeur esthétique des formes de *trauerspiel* ou de tragédie ne seront pas relevées. Pour une lecture philologique et esthétique de 1916b et de 1925, voir SPETH 1991, WOHLFARTH 1996a et RAULET 2008.

939 Notons qu'encore dans les années vingt, lors de la rédaction de l'*Origine*, Benjamin en revient à son texte de 1916 (GS II, 928 [N. d. E.]).

940 Cf. le début du texte de 1916 : « Pour une saisie en profondeur du tragique peut-être n'a-t-on pas seulement ni tant à partir de l'art que de l'histoire » (1916b, 135/255).

d'accord avec Heidegger sur certains points : le plus important, c'est que le temps des sciences naturelles est essentiellement *différent* du temps historique⁹⁴¹. Pour Benjamin effectivement, « il ne faut surtout pas penser que le temps ne serait rien d'autre que la mesure (*das Mass*) avec laquelle on mesure la durée d'une transformation mécanique »⁹⁴². Un peu plus loin, Benjamin développe sa pensée : « Le temps de l'histoire détermine beaucoup plus que la possibilité de transformations spatiales d'une grandeur déterminée et que la régularité – celle des horloges – qui accompagne des transformations spatiales simultanées de structure plus complexe »⁹⁴³. On s'aperçoit que, pour Benjamin, le temps comme simple *mesure* n'en suffit pas pour définir tout le *potentiel* que le concept de temps aurait à présenter ; effectivement, le temps comme mesure, Benjamin écrit, « est une forme relativement vide (*eine relativ leere Form*) dont il n'y a aucun sens à penser le remplissement »⁹⁴⁴. C'est sur cette remarque importante qu'il est lieu de s'arrêter momentanément : tout d'abord, il est acquis pour Benjamin que le temps de l'histoire peut être conçu comme *forme* dont il est possible de songer le *remplissement* (*Ausfüllung*)⁹⁴⁵, ce qui connote aussi *accomplissement* ou *réalisation*⁹⁴⁶. Or, autrement que pour Heidegger de 1916, ce ne sont pas les événements *historiques* qui, d'après Benjamin, remplissent et accomplissent le temps en tant que forme. Dans son écrit de 1916, Benjamin précise sa pensée :

941 Voir ci-dessus, p. 242.

942 1916b, 134/256.

943 *Ibid.*

944 *Ibid.*

945 *Ibid.*

946 Sur *aus/füllen* (remplir, combler) et *er/füllen* (remplir, accomplir, réaliser), voir *Langenscheidts Taschenwörterbuch Französisch* 2002, pp. 741 et 843.

Le temps historique est infini dans toutes les directions, et non rempli (*unerfüllt*) à chaque instant. Ce qui veut dire qu'il n'est aucun événement empirique pensable qui ait un rapport nécessaire au moment déterminé où il se produit. 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 (*als Form unerfüllte*)⁹⁴⁷.

En ce qui concerne ce passage cité, il convient de trancher encore entre les différences de conception du temps historique chez Benjamin et Heidegger. Pour Heidegger de 1916, le temps est rempli par des événements *historiques*, ou – en adaptant les termes de Benjamin –, le temps *historique* est une « forme » remplie. Tandis que pour Benjamin, le temps historique est « infini dans toutes les directions » et, en tant que forme, ne peut être rempli par les événements empiriques⁹⁴⁸. C'est ici précisément que Benjamin étend sa réflexion à une dimension qui n'apparaît guère chez Heidegger de 1916 : à savoir que le temps historique comme forme *peut* bien être rempli, mais seulement par quelque chose qui serait « entièrement indéterminé empiriquement » (*ein empirisches Unbestimmtes*)⁹⁴⁹. Benjamin appelle ce quelque chose l'« idée du temps rempli » (*Idee der erfüllten Zeit*)⁹⁵⁰. Pour Benjamin effectivement,

la force déterminante de la forme historique du temps n'est pleinement saisissable par aucun événement empirique ni ne peut être pleinement rassemblée en aucun. Un événement tel qu'il serait accompli (*vollkommen*), au sens historique, est bien plutôt quelque chose d'entièrement indéterminé empiriquement, c'est-à-dire une idée. Cette idée du temps rempli

947 1916b, 134/255s.

948 *Ibid.*

949 *Ibid.*, 134/256.

950 *Ibid.*

s'appelle dans la Bible, dont c'est l'idée historique dominante : le temps messianique⁹⁵¹.

D'emblée, il paraît que c'est en ce point même que Benjamin se démarque définitivement de la conception heideggerienne du temps historique : au lieu de rechercher la possibilité du temps d'être rempli par les événements historiques, Benjamin assigne la possibilité du remplissement à un domaine qui, du point de vue purement empirique, n'a rien d'historique, mais que Benjamin traite en tant que tel – en d'autres termes l'idée de l'avènement du Messie de la Bible hébraïque⁹⁵². Effet, cet événement qui aurait une « force » (*Kraft*) suffisamment « déterminante » pour remplir la forme historique du temps, est lui-même « quelque chose d'entièrement indéterminé empiriquement », en d'autres termes totalement *différent* de ce qu'il modère. Or, l'événement que Benjamin appelle « l'idée du temps rempli » et « le temps messianique », marque aussi une *discontinuité qualitative* du temps historique : car, pour Benjamin, « l'idée du temps historique rempli » – c'est-à-dire le temps messianique – « n'est pas simplement

951 *Ibid. Cf.* : « Gesetzt nämlich, es gäbe ein Ereignis, das als Erfüllung der historischen Zeitform gedacht werden könnte, ein Ereignis also, das die Zeit erfüllt und eine notwendige Beziehung zu seiner Zeit aufweist, so ist dieses Ereignis keines *in* der Zeit, kein empirisches Ereignis mehr. Ein Ereignis, was eine Zeit derart erfüllen könnte [...], ist ein "empirisch Unbestimmtes", genauer eine *Idee* » (SCHWARZ WENTZER 1998, 86 ; souligné par TH. SCHWARZ WENTZER).

952 *Ibid. Cf.* la note de S. Knoche : « Mit Formulierungen, die sich als unmittelbarer Einspruch gegen Heideggers Argumentation lesen lassen, trennt Benjamin die *Zeit* als Form von den empirischen Ereignissen ab. Aber nicht, um sie dem neukantianischen Transzendentalismus, dem sowohl Benjamin als auch Heidegger zu entkommen suchen, als apriorische Anschauungsform zurückzuerstatten, sondern um sie theologisch aufzuladen. [...] Die Ankunft der Messias, durch die sich der Abbruch der menschlichen Geschichte vollzieht, ist das einzige denkbare Ereignis, durch das die historische *Zeit* zu einer erfüllten werden kann » (KNOCHE 2000, 13).

pensée comme l'idée du temps individuel »⁹⁵³. Ce qui revient à dire qu'il n'y a rien d'empirique qui puisse remplir le temps historique de l'homme ; de plus, le temps historique *rempli* – le temps messianique – marque la *fin* définitive du temps de l'homme *et* le début d'une ère totalement nouvelle⁹⁵⁴.

De sorte que la question se pose sur le rôle de l'homme dans cette conception absolue du temps qui, de prime abord, paraît contredire celle du reste de l'œuvre théorique de Benjamin des années 1914-1918. On se rappellera par exemple que, dans « La vie des étudiants », Benjamin conçoit une idée visionnaire du moment présent où les événements historiques marquants et la subjectivité – sous forme de la communauté estudiantine allemande – seraient étroitement liées, en vue d'une collaboration efficace :

La tâche historique est de donner forme absolue, en toute pureté, à l'état immanent de perfection (*den immanenten Zustand der Vollkommenheit*), de le rendre visible et de le faire triompher dans le présent. Or, si l'on en décrit pragmatiquement des détails (institutions, mœurs, etc.), loin de circonscrire cette situation, on la laisse échapper ; elle n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire au sens de 89. Ainsi la signification historique actuelle du monde estudiantin et de l'Université, la forme de son existence dans le présent, ne vaut d'être décrite que comme une parabole, comme reflet d'un état supérieur, métaphysique, de l'histoire ; sinon, elle n'est ni compréhensible ni possible⁹⁵⁵.

953 1916b, 134/256.

954 Cf. la remarque judicieuse de S. Knoche: « Während Heidegger eine Diskontinuität der historischen Zeiten innerhalb der Geschichte denkt, setzt Benjamin mit der Idee der messianischen Zeit eine absolute Diskontinuität : das Ende der menschlichen Geschichte überhaupt als Erfüllung der historischen Zeit » (KNOCHÉ 2000, 13).

955 1915, 75s/125s.

Dans cet écrit de 1915, la « tâche historique » (*die historische Aufgabe*) est de « donner forme absolue [...] à l'état immanent de perfection »⁹⁵⁶ : en d'autres termes, la « perfection » – tel le royaume messianique ou l'idée de la Grande Révolution – vise quelque chose de ce que les étudiants, comme individus et en tant que communauté, auraient à achever⁹⁵⁷. De plus, il semble que la « perfection », dans ce texte en question, aurait bien un « état » que l'on peut appeler « immanent » – donc historique – et que la perfection serait parfaitement *saisissable* dans cet état-là⁹⁵⁸. Tandis que, dans le cadre du concept de temps historique présenté dans « *Trauerspiel* et tragédie », il paraît que l'homme, en fin de compte, n'aurait rien à accomplir parce que le temps historique, comme forme, ne peut être rempli par des faits empiriques⁹⁵⁹. C'est le Messie qui vient achever le temps historique ; c'est pourquoi l'accomplissement, au sens historique, est aussi une *fin* du temps de l'homme⁹⁶⁰.

Cependant, s'il est vrai, comme le note Gershom Scholem dans son « histoire » perspicace d'une amitié, que la philosophie, pour le jeune Benjamin, équivaldrait *par définition*

956 *Ibid.*

957 Pour Benjamin de 1915, la « perfection » indique, par exemple, la mise en pratique d'une vue « philosophique » de l'Université : « Dans sa fonction créatrice, le monde étudiantin devrait être considéré comme le grand transformateur qui, en les situant dans une perspective philosophique, aurait à transformer en questions scientifiques ces idées neuves qui généralement surgissent plus tôt dans l'art et dans la vie sociale que dans la science » (*ibid.*, 83/135s).

958 Voir, à ce propos, la définition de la philosophie comme « expérience absolue » dans l'écrit programmatique sur Kant, ci-dessus, p. 251.

959 « Un événement tel qu'il serait accompli, au sens historique, est bien plutôt quelque chose d'entièrement indéterminé empiriquement [...] » (1916b, 134/256).

960 Sur le concept « messianique » du temps historique, voir ci-dessous, p. 251.

« l'enseignement des catégories spirituelles »⁹⁶¹ et que ces mêmes catégories seraient étroitement liées aux développements ultérieurs sur le travail de l'homme et les accomplissements de l'individu dans la société⁹⁶², il est lieu de présumer que la réserve à l'égard des possibilités humaines présentée dans « *Trauerspiel* et tragédie » comporte des dimensions qui ne s'épuisent pas dans l'apparent sens de la finitude de l'écrit de 1916. C'est sur l'approfondissement de cette situation paradoxale que se concentreront les deux derniers chapitres de la présente étude.

961 En se souvenant de leur temps passé ensemble en Suisse, en 1918, Scholem écrit : « Alors [...], à l'époque du séjour en Suisse, il [Benjamin – A.-K. P.] définissait en général la philosophie comme l'enseignement des catégories spirituelles [...] » (SCHOLEM 1989, 89).

962 « Ich sagte, dass Benjamin jahrelang an das Judentum heranzukommen suchte, von dem er sich einen Bereich erhoffte, in dem seine tiefsten Intentionen nach Hause kommen würden. Als er um 1930 diese Hoffnung als in *seinem* Leben unerfüllbar aufgab, blieb in seinen scheinbar unter dem Siegel der marxistischen Dialektik stehenden Schriften ein immer wieder aufklingendes Echo der jüdischen Grundbegriffe zurück. [...] Darüber hinaus bleibt ein apokalyptisches Element des Destruktiven in der Metamorphose erhalten, die die messianische Idee, die nach wie vor eine gewaltige Rolle in seinem Denken spielt, in seinen späteren Schriften durchmacht. Die edle und positive Gewalt der Zerstörung [...] wird nun die der Immanenz der Welt zugeordnete, die in der Geschichte der menschlichen Arbeit sich vollziehende Seite der Erlösung » (SCHOLEM 1992, 31 ; souligné par G. SCHOLEM).

3.2 Trouver un indice dans le temps

Depuis la fin des années vingt, Walter Benjamin tâche de travailler pour le renouvellement de l'épistémologie de la science de l'histoire⁹⁶³. C'est dans ce contexte frais qu'il fait la connaissance de certaines idées de l'œuvre de Martin Heidegger, une rencontre qu'il nommera d'emblée « l'entre-choc » de leurs manières différentes de considérer l'histoire⁹⁶⁴. Une des sources principales de la pensée heideggerienne des années vingt est sans doute, pour Benjamin, le typoscript de la conférence inaugurale d'Adorno « Die Aktualität der Philosophie », donnée le 2 mai 1931 à l'université de Francfort⁹⁶⁵. Dans sa conférence, Adorno conteste la vision prétendue « subjective » de la philosophie de Heidegger dans le cadre des problèmes historiques et de l'histoire des idées⁹⁶⁶. Adorno relève notamment le concept capital d'« historialité » (*Geschichtlichkeit*) de *Sein und Zeit* : ce concept marquerait, pour Adorno, l'ontologisation de l'histoire en une totalité tel que la tension entre l'objet et l'interprétation s'effacerait⁹⁶⁷. En fin de compte, la vue formelle, « subjective », de la philosophie et de l'histoire, n'engagerait le philosophe en rien ; par contre, ce sont les questions hardies s'imposant *de l'extérieur* de la subjectivité qui

963 Voir la lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/ Corr. 2, 28 ; cf. la lettre à H. von Hofmannsthal du 5 mai 1928, in GB III, 373/ Corr. 1, 429.

964 Lettre à G. Scholem, en français, du 20 janvier 1930, in GB III, 503/ Corr. 2, 28. Cf. ci-dessus, p. 253.

965 Voir ADORNO 1990, 383 (N. d. E.).

966 *Ibid.*, 327. Sur la critique d'Adorno de la « subjectivité » chez Heidegger, voir ci-dessus, p. 236.

967 Pour Adorno, *Geschichtlichkeit* implique « [...] Geschichte als Totalität [...] zu ontologisieren wobei jede spezifische Spannung zwischen Deutung und Gegenstand verloren und lediglich ein maskierter Historismus zurückgeblieben wäre » (ADORNO 1990, 337).

donneraient à la philosophie tout son pouvoir éclairant d'interprétation⁹⁶⁸. Or, il est important de noter, dans ce contexte, que l'« historicité » est aussi l'un des rares concepts heideggeriens que Benjamin relève expressément dans sa tentative de renouvellement de la théorie de la connaissance de l'histoire. Effectivement, dans ses notes épistémologiques pour les *Passages*, Benjamin marque brièvement : « Heidegger cherche en vain à sauver l'histoire pour la phénoménologie, abstraitement, avec la notion d' "historicité" (*"Geschichtlichkeit"*) »⁹⁶⁹. Afin de mettre cette note, rédigée avant 1935⁹⁷⁰, dans le cadre de la recherche épistémologique que Benjamin mène depuis la fin des années vingt, il convient de faire clarté, en premier, à propos de certains concepts principaux de *Sein und Zeit*.

Pour Heidegger, la question du sens de l'histoire, comme de celui de l'être en général, est liée aux structures qui décrivent la manière d'être et la qualité de l'existence (*das Dasein*)⁹⁷¹. Heidegger appelle ses structures existentielles (*Existenzialien*)⁹⁷². Parmi les plus importants de ceux-ci, est la structure temporelle de l'existence, en d'autres termes la temporalité (*die Zeitlichkeit*)⁹⁷³. Selon Heidegger, le terme de temporalité ne nécessite pas le *temps* en tant que phénomène physique ou basé sur l'expérience d'un individu ; bien plutôt, « temporalité »

968 Adorno considère l'interprétation de cette dimension « extérieure » comme une tâche capitale de la philosophie ; il évoque « [...] eine Aufgabe, an die Philosophie stets gebunden bleibt, weil anders als an jenen harten Fragen ihre Leuchtkraft sich nicht zu entzünden vermag » (*ibid.*, 335s ; cf. 337).

969 NM, 577/479 [N 3, 1]. Benjamin écrit cette phrase en parenthèses.

970 Voir GS V, 1262 (N. d. E.).

971 HEIDEGGER 1977, § 5, p. 215s. – Pour simplifier l'usage du terme de *Dasein* dans le contexte de la langue française, l'article *das* sera omis désormais du corps du texte de la présente étude.

972 *Ibid.*

973 *Ibid.*, § 6, p. 27.

est la *condition* même du temps⁹⁷⁴. Plus exactement, le sens du temps dépend de la détermination de la temporalité de l'*existence* : Heidegger souligne qu'il est lieu de démontrer, comme point de départ de chaque problème ontologique, la temporalité de l'existence⁹⁷⁵. C'est pourquoi la question sur le sens de l'histoire doit être décrite, elle aussi, en relation avec la structure temporelle de l'existence⁹⁷⁶. De même, la manière de l'existence de vivre à un certain moment donné de l'histoire, est appelée par Heidegger l'historialité (*die Geschichtlichkeit*), qui, elle, est la condition de l'histoire⁹⁷⁷. Encore, l'être en avant (*die Zukünftigkeit*) est la condition préalable du futur, et l'être devenu (*die Gewesenheit*) l'exigence même du passé⁹⁷⁸. Par conséquent, l'existence aurait devant elle, à chaque moment, certaines conditions et possibilités qui lui précéderaient⁹⁷⁹. Selon Heidegger, à la question centrale de *Sein und Zeit* – celle portée sur le sens de l'être (*der Sinn des Seins*)⁹⁸⁰ – à cette

974 « Diese [die Zeitlichkeit, A.-K. P.] jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein "in der Zeit" Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt » (*ibid.*).

975 *Ibid.*, § 5, p. 25s. Cf. : « Der Sinn der *Innerzeitigkeit*, d. h. der Sinn des menschlichen Existierens in der Zeit, in der Geschichte, erschliesst sich nur über den Rückgang auf die zeitliche Grundstruktur menschlicher Existenz » (KNOCHE 2000, 42 ; souligné par S. Knoche). Knoche en renvoie au § 80 de *Sein und Zeit* (voir HEIDEGGER 1977, p. 543).

976 HEIDEGGER 1977, § 6, p. 28.

977 « Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des "Geschehens" des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie "Weltgeschichte" und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören » (*ibid.*, p. 27 ; cf. *ibid.*, § 74, p. 510).

978 *Ibid.*, § 68, p. 448s et § 74, p. 510.

979 Cf. S. Knoche: « [...] Das Dasein existiert zu jedem Zeitpunkt in konkreten, vorgegebenen Möglichkeiten und unter bestimmten Bedingungen » (KNOCHE 2000, 43).

980 HEIDEGGER 1977, § 1, p. 3.

question peut être répondue seulement lorsque les existentiels de l'existence – le souci (*die Sorge*)⁹⁸¹, la résolution (*die Entschlossenheit*)⁹⁸², l'anticipation de la mort (*das Vorlaufen in den Tod*)⁹⁸³, etc. – ont été analysés et « ouverts »⁹⁸⁴.

En anticipant sur le développement à venir de l'analyse, il paraît que c'est précisément ce fonds « structural », « abstrait », de l'être et de l'histoire dans *Sein und Zeit* qui fait Benjamin se démarquer de Heidegger et « des “essences” (*Wesenheiten*) » de la phénoménologie »⁹⁸⁵. Pour Heidegger en effet, la question sur le sens de l'histoire nécessite la question sur l'analytique structurelle, conceptuelle, de l'existence. Cette analytique est

981 *Ibid.*, § 50, p. 332ss. Cf. : « Dem Dasein als Sorge geht es in jeder konkreten Situation des Existierens immer um sein ganzes Sein. Es ist ständig um das Ganzseinkönnen besorgt. Dieses Ganzseinkönnen ist nun vor allem eine Sache der Zukunft. [...] Diese Erstreckung in die Zukunft (“Zukünftigkeit”), die auf den ersten Blick an eine temporale Unabgeschlossenheit denken lässt, ist letztlich die strukturelle Ganzheit des Daseins » (KNOCHE 2000, 43).

982 HEIDEGGER 1977, § 75, p. 516ss.

983 *Ibid.*, § 74, p. 507.

984 *Ibid.*, § 72, p. 492ss. Dans la présente étude, seules les existentiels principaux de *Sein und Zeit* seront relevés, notamment ceux qui peuvent éclaircir la vue benjaminienne sur temps et histoire. Pour une étude ramassée sur les existentiels moins développés de Heidegger, y compris « l'être-avec » (*Mitsein*) en tant que pluralité foncière de l'existence, voir NANCY 2007.

985 NM, 577/479 [N 3, 1]. C'est dans cette même note que Benjamin évoque le concept heideggerien d'« historialité ». Voir la remarque avisée de H. Kaulen : « Benjamin wendet sich [...] gegen eine Erfahrung, die ihren Gegenstand durch die Unmittelbarkeit reiner Anschauung, also losgelöst von den konkreten sozialen Überlieferungsprozessen, bestimmen will und ihn damit zu einer selbständigen geschichtsunabhängigen Wesenheit hypostasiert. [...] Die Kritik richtet sich daher insbesondere gegen die phänomenologische Erkenntnislehre Husserls und Heideggers, die mit Nachdruck für den Rückgang zu “den Sachen selbst” eintritt » (KAULEN 1987, 119s). – Les connexions entre Benjamin, Heidegger et la phénoménologie ne seront pas étudiées dans la présente étude. Voir, à ce propos, outre KAULEN 1987, FENVES 2011 ; voir aussi MARION 2012.

la même pour toutes les existences. Par conséquent, dans *Sein und Zeit*, l'être en tant qu'existence (*Dasein*) est un représentant conceptuel de son espèce plutôt qu'un individu historique⁹⁸⁶. Respectivement, l'« historicité » de l'existence précède à la vie de l'existence à un certain moment donné : l'unicité d'une certaine vie, d'un certain moment de l'histoire est laissée de côté – comme Hegel l'avait fait avant Heidegger⁹⁸⁷ – et remplacée par l'aspiration à une vue d'ensemble orientée par l'anticipation (*Vorlaufen*) de la part de l'existence du véritable futur (*der eigentlichen Zukunft*), de sa plénitude d'être⁹⁸⁸. Réservant momentanément la question de savoir ce que c'est que cette « plénitude » que Heidegger vise⁹⁸⁹, et pour mieux saisir la critique benjaminienne du concept d'« historicité », il convient de trancher, encore, entre les positions de Heidegger sur la singularité et le fonds structural de l'être.

Effectivement, Heidegger présente dans *Sein und Zeit* une conception de la vie et des accomplissements de l'existence (*Dasein*) qui paraît d'être, d'emblée, en contradiction avec celle de sa conférence de 1916 : si, dans cette dernière, l'essentiel du concept de temps historique consiste dans la singularité *qualitative* des époques⁹⁹⁰, dans *Sein und Zeit* la singularité est remplacée par une conception *structurale*, « sur-temporelle », du temps et de l'histoire. Or, comme il a déjà été explicité plus haut⁹⁹¹, il est clair que la détermination qualitative présentée

986 Notons que pour Heidegger, le « sujet » de l'histoire proprement dite constitue dans le terme de peuple (*das Volk*) (HEIDEGGER 1977, § 74, r, 508).

987 Sur la conscience de temps chez Hegel, explicitée en lien avec Benjamin, voir l'excellente note de R. Tiedemann (TIEDEMANN 1973, 308). Voir aussi EIDAM 1992, FERRIS 1996a, WAGNER 1999, LINDROOS 1998 et 2001, et BOURETZ 2003.

988 HEIDEGGER 1977, § 68, p. 445s.

989 Sur la connexion entre la « plénitude » de l'être et l'anticipation de la mort, voir ci-dessous, p. 273.

990 HEIDEGGER 1978, s. 431.

991 Voir ci-dessus, p. 245.

dans le texte de 1916 est fortement guidée par l'accent sur la *valeur culturelle* des événements de ces mêmes époques⁹⁹². Heidegger emprunte la prépondérance pour la vue culturelle à l'historien allemand Leopold von Ranke, qu'il cite de passage⁹⁹³ ; quant à la *méthode* de la recherche de la science de l'histoire, il suit de près Wilhelm Dilthey qui conçoit la voie d' « identification » affective pour franchir l'écart qui existe entre l'époque que l'on étudie et l'historien qui s'y penche⁹⁹⁴. Or, on se rappelle aussi qu'en 1916, Heidegger conçoit le *but* de la science de l'histoire en tant que présentation des événements produits historiquement dans le contexte de leur valeur culturelle⁹⁹⁵. À y regarder de plus près, il n'aurait donc pas de contradiction entre les deux vues épistémologiques, présentées dans la conférence de 1916 et dans *Sein und Zeit* : la singularité qualitative des époques que Heidegger évoque en 1916, se base, d'une part, sur le choix et l'appréciation de certains moments de l'histoire, détachés du cours du temps comme exemples de « valeurs » culturellement fixées – une vue *sur-temporelle* que Heidegger reforcera dans *Sein und Zeit* en plaçant l'*existentiel* l'historialité, terme systémique et donc non lié à quelque moment du temps, comme *fonds* même du temps historique ; d'autre part, la méthode d' « identification » que Heidegger emprunte à Dilthey compte sur la capacité de l'historien de *reconstruire* dans sa tête les événements passés, ce

992 HEIDEGGER 1978, 427. Cf. ci-dessus, p. 245.

993 « *Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ*. Die "leitenden Tendenzen" (Ranke) *eines Zeitalters* sind richtunggebend für dessen Abgrenzung gegen ein anderes » (*ibid.*, 431 ; souligné par M. Heidegger).

994 *Ibid.*, 427s. Voir aussi HEIDEGGER 1977, § 77, p. 525ss.

995 « Ziel der Geschichtswissenschaft ist [...], den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivationen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen » (*ibid.*, 427).

qui fait approcher cette méthode-là d'une psychologisation intenable⁹⁹⁶.

Or il est important de rappeler, dans ce contexte, que c'est précisément la nature atemporelle et « abstraite »⁹⁹⁷ de la conception de l'histoire chez Heidegger de 1927 qui se lirait, pour Benjamin, non sans connexion aux vues théoriques de Ranke et de Dilthey, tous deux cités, justement, dans les notes épistémologiques pour les *Passages*. Effectivement, pour en rechercher une alternative à une vue atemporelle de l'histoire, Benjamin tâche d'établir une révision épistémologique de la science de l'histoire, se démarquant net de la vision présentée par Ranke : « L'histoire qui montrait "comment les choses se sont passées" ("wie sie eigentlich gewesen ist") fut le plus puissant narcotique du siècle⁹⁹⁸ ». Benjamin s'élève tout particulièrement contre la notion d'« identification » (*Einfühlung*) de Dilthey ; pour Benjamin, cette notion servirait de base pour la pratique de la « célébration » des prétendues valeurs culturelles de certains objets historiques aux dépens de ceux considérés

996 Voir GREISCH 2001, 224.

997 « Heidegger cherche en vain à sauver l'histoire [...] abstraitement, avec la notion d'« historialité » » (NM, 577/479 [N 3, 1]). Notons que Benjamin écrit cette phrase en parenthèses.

998 *Ibid.*, 578/480 [N 3, 4] ; cf. 1937, 469/176 et 1925, 222/39. Il paraît que Benjamin cite de mémoire ce passage de Ranke : « Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen : so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht : er will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen » (RANKE 1874, VII).

comme culturellement moins marquants⁹⁹⁹. C'est pourquoi, plutôt qu'avec la *Kulturgeschichte*, de liquider le présent moment par le moyen d'une « reconstruction »¹⁰⁰⁰ de l'objet dans sa vérité, et autrement que l'ontologie fondamentale heideggerienne où l'histoire proprement dit cède du terrain à l'existential d' « historicité », Benjamin propose de faire valoir le caractère constructif de l'histoire. Pour Benjamin en effet, le savoir d'un certain passé est bien disponible pour le « sujet », mais chaque époque doit y déchiffrer les prémices de son actualité propre. En d'autres termes, il s'agit selon Benjamin de légitimer, contre les validités intemporelles relevant de la *Kulturgeschichte*, la connaissance d'un moment historique précis en l'appuyant sur l' « examen » de « l'état véritable de notre existence actuelle »¹⁰⁰¹. Et vice versa : chaque époque comprend d'une façon latente son devenir à elle, les éléments de sa future actualité ; la réalisation de ces éléments dépend du

999 « A la base de la confrontation avec la “célébration” (“*Würdigung*”) et l'historiographie conventionnelle, il faut mettre la polémique contre l'identification <*Einführung*> [...] » (NM, 594/493 [N 10, 4]). Notons qu'en 1919, Benjamin fait remarquer qu'il n'a jamais lu en entier *Das Erlebnis und die Dichtung* (Leipzig & Berlin 1905), l'ouvrage même de Dilthey d'où provient le terme d' « identification » sous forme d'*einleben* (voir la lettre à E. Schoen du 24 juillet 1919, in GB II, 37/ Corr. 1, 199). Il n'est pas connu non plus si Benjamin ait ultérieurement fini ce texte qu'il cite brièvement dans les *Passages* (voir NM, 965/800 [m 3, 2]). – Une remarque de K. Garber éclaire la position de Benjamin : « Benjamins Kritik der Einführung ist so kompromisslos, weil das sich einführende Subjekt im Bannkreis einer diffusen Innerlichkeit verharrt, wo ihm als exegetischem die Aufgabe obliegt, die eigene Gegenwart kritisch durchdrungen zu haben, um aus einer theoretisch wie praktisch befestigten Position heraus den Impulsen der Geschichte zu begegnen und der heteronomen Mannigfaltigkeit wirksamer Faktoren ebenso Herr zu bleiben wie den nicht zur Geltung gekommenen im Lichte der Gegenwart zur Wirkung zu verhelfen » (GARBER 1987, 33s ; cf. BARCK 1999, 236 et KNOCHÉ 2000, 57s).

1000 NM, 578/487 [N 7, 6].

1001 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 19 (trad. modifiée).

temps alors présent. Benjamin appelle cette réciprocité l'« indice historique » (*[d]er historische Index*)¹⁰⁰².

Comme l'a bien montré Stefan Knoche, c'est justement « l'indice historique » que Benjamin propose comme contreponds de la notion sur-temporelle d'« historialité » de Heidegger et de la conception « bourgeoise » de l'histoire, dont, pour Benjamin, l'histoire culturelle allemande¹⁰⁰³. Or, autrement que Knoche qui lit le terme d'indice sous la lumière de la thématique de la politisation de l'art chez Heidegger *après* la rédaction de *Sein und Zeit*¹⁰⁰⁴, nous nous en tiendrons à cet ouvrage majeur de 1927 : cela parce que, pour ancrer l'analyse au minimum de validité historique et textuelle, il est avisé de s'en tenir à l'époque de la préparation des notes de Benjamin sur Heidegger, notamment dans les *Passages* et dans « *Trauerspiel* et tragédie » tout comme dans la correspondance. De plus, ce sera vis-à-vis de ces notes-là que se précisera chez Benjamin la continuité stratégique de l'œuvre et la vue pédagogique sur l'histoire et l'homme, toutes deux liées à la notion de tradition, cette dernière comprise pourtant au sens bien différent chez Heidegger. C'est pourquoi, afin d'éclaircir ce choix, il importe de relever quelques termes capitaux de *Sein und*

1002 NM, 577/479 [N 3, 1] ; trad. modifiée. – Dans l'« Introduction » de R. Tiedemann pour les *Passages*, le traducteur français rend le terme d'« *Index* » par « indice » tandis que pour le dossier « N » des NM il préfère « marque » (cf. GS V, 35/P, 28 et NM, 593/492 [N 9a, 8]). J'opte pour la première alternative, parce que l'« *Index* » chez Benjamin sert d'étalon d'une confrontation épistémologique d'un certain moment présent et d'un certain passé (voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43). – Pour une étude ramassée sur la notion d'*Index*, en lien avec les notes épistémologiques pour les *Passages*, voir ELO 2006.

1003 « Die Ablehnung Heideggers und der bürgerlichen Wissenschaft fusst auf einer Ablehnung eines Begriffs von Geschichtlichkeit, dem es am "historischen Index", d. h. an der verbundlichen historischen Bestimmung sowohl des Gegenstandes der geschichtlichen Untersuchung, als auch der Situation des Untersuchenden selbst mangle » (KNOCHÉ 2000, 23 ; cf. *ibid.*, 39).

1004 Voir *ibid.*, 23s.

Zeit et de les comparer aux concepts centraux de l'épistémologie de l'histoire chez Benjamin des années vingt et trente.

Tout d'abord, il est sensé d'approcher de plus près le terme benjaminien d' « indice historique », appelé aussi, dans les *Passages*, « noyau temporel (*Zeitkern*) qui se trouve à la fois dans ce qui est connu (*Erkannte*) et ce qui connaît (*Erkennende*) »¹⁰⁰⁵. Germe de l'actualité véridique au sein des choses, « l'indice » donne à (ré)connaître la réciprocité soutenue – Benjamin dira : « constellation »¹⁰⁰⁶ – de deux moments historiques précis qui se trouvent dans une position dialectique l'un par rapport à l'autre. Dans les notes épistémologiques pour les *Passages*, cette « constellation » se passe, pour Benjamin, sous forme d'*image* :

Il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou le présent éclaire le passé. Une image (*Bild*), au contraire, est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation. En d'autres termes : l'image est la dialectique à l'arrêt. Car, tandis que la relation du présent au passé est purement temporelle, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique : elle n'est pas de nature temporelle, mais de nature figurative (*bildlicher Natur*)¹⁰⁰⁷.

Dans le passage qui vient d'être cité, Benjamin conçoit une forme d'épistémologie « figurative » de l'histoire, basée sur une relation des deux moments historiques autre que celle purement temporelle. Pour Benjamin, cette relation se passe par le biais des images, elles-mêmes un mode particulier de la dialectique de l'histoire, différent et de la conception de l'histoire

1005 NM, 578/480 [N 3, 2].

1006 *Ibid.*, 578/479 [N 3, 1].

1007 *Ibid.*, 578/479s [N 3, 1] ; trad. légèrement modifiée.

chez Hegel¹⁰⁰⁸ et de celle de la phénoménologie¹⁰⁰⁹. Effectivement, dans les notes épistémologiques pour les *Passages*, les images sont censées apporter dans l'espace du vingtième siècle certains traits précurseurs du siècle précédent, y compris les passages parisiens comme formes en voie de disparition des grands magasins modernes¹⁰¹⁰. Plus précisément, il s'agit pour Benjamin de mener le XIX^e siècle et le moment présent dans une interversion décisive, procédée par contreparties¹⁰¹¹. Par ce biais réciproque et dialectique, l'« objet » (*Gegenstand*) de l'histoire – par exemple un passage parisien ou l'œuvre d'un Baudelaire – est tenté d'être amené au « Maintenant » (*Jetzt*) de sa « connaissabilité » (*Erkennbarkeit*) élevée qui lui peut accorder une actualité plus prononcée, tout autant que l'action du présent moment manifester son bien-fondé¹⁰¹². Pour Benjamin effectivement, « ce rappel dialectique de conjonctures passées, qui est aussi une compénétration (*diese dialektische Durchdringung und Vergegenwärtigung vergangener Zusammenhänge*), est une mise à l'épreuve de la vérité de l'action présente »¹⁰¹³.

Or, c'est précisément cette réciprocity concrète, dialectique, chargée de temps et de compréhension subite du statu quo, qui fait démarquer Benjamin, aussi, de la conception sur-temporelle et « abstraite » de l'histoire chez Heidegger des années

1008 Sur le rapport entre Benjamin et Hegel, voir ci-dessus, p. 170 n. 987.

1009 « Ce qui distingue les images des “essences” (*Wesenheiten*) de la phénoménologie, c'est leur indice historique » (*ibid.*, 577/479 [N 3, 1] ; trad. légèrement modifiée). Sur les connexions entre Benjamin et la phénoménologie, voir p. 985 n. 985 ci-dessus.

1010 Voir *ibid.*, 576s/478s [N 2a, 3], [N 2a, 4].

1011 Benjamin appelle ce procédé « révolution copernicienne » (*ibid.*, 490s/405s [K 1, 2]). Sur le terme de « révolution copernicienne », voir ci-dessus, p. 141.

1012 *Ibid.*, 594/493 [N 10, 3] et 490/405 [K 1, 2].

1013 *Ibid.*, 495/409 [K 2, 3] ; trad. légèrement modifiée. Cf. 1929c, 1026s/853 <O°, 5>.

vingt¹⁰¹⁴. C'est pourquoi, il importe de regarder de plus près certains concepts de ces deux auteurs qui, de prime abord, paraissent présenter quelque affinité de sens. Tout d'abord, il est lieu de scruter soigneusement le concept d'« instant » (*Augenblick*) heideggerien, introduit vers la fin de *Sein und Zeit*¹⁰¹⁵, et le « Maintenant d'une connaissabilité déterminée » (*das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*) que Benjamin évoque, sous le mode légèrement varié, dans les notes épistémologiques pour les *Passages*¹⁰¹⁶. D'emblée, il est lieu de noter que le « Maintenant » n'est pas un concept présenté seulement dans les années trente, lors du cycle de travail pour les *Passages*, comme le prétend Lüdger Heidbrink¹⁰¹⁷ : le concept de Maintenant date chez Benjamin, en vérité, du début des années vingt et doit être lu dans le cadre de la recherche de Benjamin sur Kant¹⁰¹⁸. Pour en revenir à l'objectif du présent chapitre, il importe de souligner, à l'égard du terme de « Maintenant », le rôle d'« antidote » que Benjamin assigne à celui-ci en face de la continuité homogène et « vide » du temps historique, contestée déjà dans le texte de 1916 sur « *Trauerspiel* et tragédie »¹⁰¹⁹ et reprise plus tard lors de la critique de la conception positiviste et « progressiste » de l'histoire dans les notes épistémologiques pour les *Passages*¹⁰²⁰. De fait, le « Maintenant » figure, pour Benjamin, le moment même où la continuité homogène de l'histoire s'interrompt et, au lieu de cela, se dessine comme un instant dialectique embrassant et le passé et le présent : « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé du Mainte-

1014 Voir *ibid.*, 577/479 [N 3, 1].

1015 Voir HEIDEGGER 1977, § 68, p. 447.

1016 Voir, par exemple, NM, 578/479 [N 3, 1] et *ibid.*, 576s/478s [N 2a, 3].

1017 HEIDBRINK 1999, 1224 n. 79.

1018 Voir 1921a, 46/48.

1019 Voir 1916b, 134/256.

1020 Voir NM, 598s/496s [N 13, 1] ; cf. 1940a, 701/439.

nant (*Jetztzeit*) »¹⁰²¹. En cet instant-là précis, la dialectique de l'histoire reste provisoirement comme « à l'arrêt » (*im Stillstand*)¹⁰²². C'est à ce moment-là même que le « sujet » d'un temps reconnaît une connexion vitale entre son temps à lui et un certain fait ou un certain œuvre d'art d'un certain moment antérieur. « Chaque présent est déterminé par les images qui sont synchrones avec lui, Benjamin écrit dans les *Passages* ; chaque Maintenant est le Maintenant d'une connaissabilité déterminée »¹⁰²³. Dans les *Passages*, d'importants provocateurs d'« images » sont les passages parisiens comme faits concrets sociaux et culturels tout comme l'œuvre d'un Baudelaire. Ceux-ci deviennent actuels puisqu'ils mettent le moment présent dans une position critique – chez Benjamin, ce sont les premières décennies mouvementées du xx^e siècle – et, parallèlement, donnent au « sujet » (*Erkennende*) une clé nécessaire pour mieux déchiffrer ce présent¹⁰²⁴.

De prime abord, la notion benjaminienne de « Maintenant » paraît manifester, en effet, quelque parenté de sens avec le concept d'« instant » (*Augenblick*) de Heidegger, d'autant plus que Benjamin utilise ce terme même dans ces dernières notes théoriques : « On ne peut retenir le passé que dans une image (*Bild*) qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance (*im Augenblick seiner Erkennbarkeit*) »¹⁰²⁵. Cependant, il y a, entre ces deux notions, de divergences capitales qui doivent être prises en compte avant tout rapprochement de signification. En vérité, si l'« instant » (*Augenblick*) indique, vers la fin de *Sein und Zeit*, « le présent vrai » (*eigentliche Gegenwart*) où l'existence, dans et de par une « résolution » (*Entschlossenheit*) décisive, se détache vers les

1021 1940a, 701/439 ; trad. modifiée.

1022 NM, 578/479 [N 3, 1].

1023 *Ibid.*

1024 *Ibid.*, 588/488 [N 7a, 5] et 578/480 [N 3, 2].

1025 1940a, 695/430.

circonstances et les possibilités d'une telle situation¹⁰²⁶, le terme d'instant ne saurait pourtant être renvoyé, selon Heidegger, au « moment présent » (*Jetzt*) qui, lui, relève du *temps* en tant que phénomène physique et mesurable¹⁰²⁷. De plus, dans l'instant heideggerien, le passé et l'avancement vers le futur (pour autant que ceux-ci soient des phénomènes temporels) sont, pour l'existence vraie, indifférents (*gleichgültig*)¹⁰²⁸. Par contre, les catégories de « revenir » et de « devenir » sont liées aux existentiels l'être devenu (*die Gewesenheit*) et l'être en avant (*die Zukünftigkeit*)¹⁰²⁹, et doivent être seulement saisies par l'existence : c'est pourquoi, de par la « résolution » anticipatrice, l'existence reprend son unicité unique en assumant ce qu'elle est déjà, tout en découvrant sa capacité d'être la plus propre¹⁰³⁰. Heidegger appelle ce fait d'être dans l'avoir-été « répétition » (*Wiederholung*)¹⁰³¹. Cependant, « répétition » se-

1026 « Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. [...] Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet » (HEIDEGGER 1977, § 68, p. 447 ; souligné par M. HEIDEGGER). Cf. *ibid.*, § 73, p. 504s.

1027 « Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das *Jetzt* ist eine zeitliches Phänomen, das der *Zeit* als Innerzeitlichkeit zugehört : Das *Jetzt*, "in dem" etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. "Im Augenblick" kann nichts vorkommen, sondern als *eigentliche Gegenwart* lässt er *erst begegnen*, was als *Zuhandenes* oder *Vorhandenes* "in einer *Zeit*" sein kann » (*ibid.*, § 68, p. 447 ; souligné par M. Heidegger).

1028 « Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluss ist [...] der zugleich als *augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als "Vergangenheit" auswirkt. Die *Wiederholung* überlässt sich weder dem *Vergangenen*, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der *eigentlichen Existenz* im Augenblick *gleichgültig* » (*ibid.*, § 74, p. 510 ; souligné par M. Heidegger).

1029 Voir ci-dessus, p. 266.

1030 « Das *eigentliche Auf-sich-zukommen* der vorlaufenden *Entschlossenheit* ist zumal ein *Zurückkommen* auf das *eigenste*, in seine *Vereinzelung* geworfene *Selbst*. [...] Im *Vorlaufen* *holt* sich das *Dasein wieder* in das *eigenste Seinkönnen vor* » (*ibid.*, § 68, p. 448 ; souligné par M. Heidegger).

1031 *Ibid.*

rait sans force si elle n'était pas liée au moteur de l'être le plus propre de l'existence : pour Heidegger effectivement, c'est par l'anticipation de la mort (*Vorlaufen in den Tod*) et la finitude (*Endlichkeit*) que l'existence écarte la multiplicité de biens lui environnant et assume sa possibilité d'être la plus propre en tant que destin (*Schicksal*)¹⁰³². De par la répétition, l'existence prend donc possession de soi-même tout en se confiant à soi-même : Heidegger appelle ce procédé « vraie historialité » (*ursprüngliche Geschichtlichkeit*) de l'existence, constituée par l'empoignement résolu et anticipateur d'un destin¹⁰³³, et qui donne à l'existence, aussi, le choix de choisir ses « héros » (*Helden*), en d'autres termes la possibilité de se refaire une « histoire » tout en découvrant une chance d'être, d'une façon « instantanée » (*augenblicklich*), à « son temps »¹⁰³⁴.

En ce point de l'analyse, il convient de récapituler brièvement les différends des conceptions de l'histoire et du temps chez Benjamin et Heidegger du début du siècle dernier. Comme il a déjà été explicité ci-dessus¹⁰³⁵, le concept d'« instant » de *Sein und Zeit* n'a rien à faire avec le temps en tant que grandeur physique : contrairement à la vue benjaminienne du « Maintenant », le concept d'instant est, pour Heidegger, essentiellement anhistorique et nécessairement structural, c'est-

1032 « Je eigentlicher sich das Dasein entschliesst, das heisst unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. [...] Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reisst aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Endlichkeit seines *Schicksals* » (*ibid.*, § 74, p. 507 ; souligné par M. Heidegger).

1033 *Ibid.*, 510.

1034 « Nur Seiendes, das *wesenhaft* in seinem Sein zukünftig ist [...], das heisst nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, [...] *augenblicklich sein für "seine Zeit"* » (*ibid.*, 509 ; souligné par M. Heidegger). Sur la notion de « héros » dans *Sein und Zeit*, voir ci-dessous, p. 267.

1035 Voir p. 264.

à-dire saisi uniquement dans le cadre de l'analytique de l'existence (*Dasein*). Tandis que selon Benjamin, il s'agit de jeter, précisément, un regard temporel vers le passé¹⁰³⁶, tout en étant aux alertes en vue de découvrir l'« indice » liant d'une manière inéluctable deux événements ou objets historiques : la connexion se fait saisir au « Maintenant » de la connaissabilité élevée où un certain moment passé convoque, depuis un certain temps précis, le moment présent, tout en gagnant une actualité prononcée au sein de celui-ci, et, par là-même, en mettant celui-ci dans une position décisive¹⁰³⁷. Pour Benjamin effectivement, « les moments du cours de l'histoire [...] deviennent, du fait de l'indice qu'ils portent comme moments de l' "histoire antérieure", des moments de ce présent même et changent de caractère selon la nature, catastrophique ou triomphale, de celui-ci »¹⁰³⁸. Selon Benjamin – et contrairement à Heidegger et à Dilthey, dont les conceptions épistémologiques Heidegger se sert largement dans *Sein und Zeit*¹⁰³⁹ –, la « compréhension » historique est donc saisie nécessairement comme « une seconde vie de ce qui est compris »¹⁰⁴⁰ ; en d'autres termes, toute affaire authentique à un moment présent exige une intelligence et une interprétation solidement ancrées dans le devenir d'un moment passé¹⁰⁴¹. Ce type de « compréhension » épistémologique engage fortement et un certain moment passé et un certain moment présent, car ces instances temporelles sont liées par une « vérité » qui ne peut s'apercevoir et s'actualiser que par une activation mutuelle des

1036 Pour Benjamin des années vingt et trente, ce « regard » doit être aussi politique. Sur la nécessité de « substituer au regard historique porté sur le passé le regard politique », voir 1929a, 300/120. Cf. 1929c, 1026/853 <O°, 4>.

1037 Voir NM, 577/479 [N 3, 1] et 588/488 [N 7a, 5].

1038 NM, 593/492 [N 9a, 8] ; trad. modifiée.

1039 Voir HEIDEGGER 1977, § 77, p. 525ss.

1040 Voir NM, 574/477 [N 2, 3] ; trad. modifiée.

1041 Voir la lettre à W. Kraft du 27 décembre 1935, in GB V, 209/Corr. 2, 196.

deux, de « ce qui est connu » et de « ce qui connaît »¹⁰⁴². Ainsi, moyennant l'« indice » de l'actualité véridique au sein de « la réalité historique », Benjamin souhaite légitimer, contre des validités anhistoriques et atemporelles, la connaissance d'un moment précis – dans les *Passages*, c'est le xix^e siècle – en l'appuyant sur « l'examen » de « l'état véritable de notre existence actuelle »¹⁰⁴³. Grâce à l'indice, « toute connaissance authentique de cette réalité mène le sujet à se connaître lui-même, non pas d'un point de vue psychologique » – que représente pour Benjamin l'« historialité » de l'existence chez Heidegger et les « essentialités » de la phénoménologie –, « mais dans le sens d'une philosophie de l'histoire [...] »¹⁰⁴⁴.

Reste la question sur le type de philosophie de l'histoire sur la base de laquelle Benjamin souhaite fonder, dans les années vingt et trente, sa théorie de la connaissance de l'histoire. Avant d'élucider cette question capitale, il est lieu de sonder, encore, certaines terminologies qui, de prime abord, se rassemblent

1042 NM, 578/480 [N 3, 2].

1043 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43 ; trad. modifiée.

1044 *Ibid.* ; trad. légèrement modifiée. Ce passage capital mérite d'être cité dans son ensemble en allemand : « Dass die historische Grösse einen Standindex hat, kraft deren jede echte Erkenntnis von ihr zur geschichtsphilosophischen – nicht psychologischen – Selbsterkenntnis der Erkennenden wird – das mag eine recht unmaterialistische Formulierung sein, ist aber eine Erfahrung, die mich den hanebüchernen und rauhebeinigen Analysen eines Franz Mehring immer noch eher verbindet, als den tiefsinnigsten Umschreibungen des Ideenreiches wie sie heute aus Heideggers Schule hervorgehen » (*ibid.*). Sur des analyses matérialistes de la littérature de Mehring et leur portée kantienne – « conservatrice, au meilleur sens du terme » –, voir 1931b, 287/279s ; cf. 1937, 465s/171s et NM, 585s/486 [N 6a, 1]. Voir aussi, à ce propos, la note judicieuse de S. Knoche : « Ist das Dasein in seiner Geschichtlichkeit jene "Wesenheit" der Phänomenologie, die sich von Benjamins dialektischen Bildern durch das Fehlen gerade eines historischen Index unterscheidet ? » (KNOCHE 2000, 44). Knoche en renvoie au NM 577/479 [N 3, 1]. Notons que le terme phénoménologique de « Wesenheit » ne se trouve pas, justement, chez Heidegger.

chez Benjamin et Heidegger du début du siècle dernier. Il est curieux de noter, en effet, dans le contexte de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, que Benjamin évoque les termes mêmes heideggeriens – répétition, destin, héros – dans sa critique de la conception « mythologique » de la science des lettres, de l'histoire et de l'art, sans utiliser ces expressions, bien sûr, dans le sens que leur donne l'auteur de *Sein und Zeit*. Cependant, afin de saisir la signification que ces termes portent du point de vue de l'épistémologie de l'histoire chez le dernier Benjamin, et pour approfondir encore l'étendu de certaines conceptions principales de *Sein und Zeit*, il mérité de regarder de plus près cette critique qui se laisse formuler à travers plusieurs décennies et textes, depuis les considérations sur la philosophie de langage et l'art jusqu'aux dernières notes sur la philosophie de l'histoire¹⁰⁴⁵. On se rappellera, à ce propos, que Benjamin construit, dans les *Passages*, sa vision de l'histoire en tant que contrepoids de la conception « abstraite » de l'histoire chez Heidegger et des « sciences de l'esprit » allemandes¹⁰⁴⁶ ; en effet, pour ne relever que la vue de l'histoire présentée dans *Sein und Zeit*, il est permis d'assumer que ce sont précisément les abstractions ou les « néologismes » heideggeriens – y compris l'existential d'« historialité » servant de fond et de l'histoire et de l'existence (*Dasein*) – qui suscitent Benjamin à construire une vision alternative, plus concrète, de l'histoire et de l'homme¹⁰⁴⁷.

Effectivement, même si Heidegger n'a pas conçu, dans *Sein un Zeit*, l'existence (*Dasein*) en tant que modèle de la personne humaine, mais, bien plutôt, comme une façon de sonder la particularité de l'être par le biais du questionnement sur le sens de l'être, c'est précisément ce type de raisonnement-ci qui,

1045 Voir, par exemple, 1916c, 1922 et 1940a.

1046 Voir NM, 577/479 [N 3, 1]

1047 *Ibid.* Sur la critique des « néologismes » dans la pensée du début du siècle dernier, voir la lettre à M. Horkheimer du 24 décembre 1936, in GB V, 451/Corr. 2, 218s. Voir aussi 1931b, 286/177.

paraît-il, suscite chez Benjamin la critique de l' « abstraction » de la vue heideggerienne¹⁰⁴⁸. En vérité, si l'on suit, dans *Sein und Zeit*, les existentiels en tant que fonds ontologique à l'intérieur duquel l'analytique de l'existence se meut, l'existence n'aura aucune surface de contact à ce qui ne se place pas dans le cadre de cette analytique-là, y comprises les traditions politiques et éthiques. Comme l'a bien explicité Stefan Knoche, la question sur l'être au monde réussi de l'existence ne convoque ni notion de justice, ni celle d'injustice, toutes deux transmises historiquement¹⁰⁴⁹. Par contre, pour Heidegger de *Sein und Zeit*, le « destin » assumé par l'existence est « la vraie historicité » : c'est sur la base de la revendication résolue d'un destin que l'existence deviendra réellement soi-même et capable de « choisir ses héros », en d'autres termes d'empoigner les possibilités qui lui reviennent par cette résolution même¹⁰⁵⁰.

Il paraît donc que c'est précisément cette vue anhistorique de l'histoire et de l'existence (*Dasein*), « flottante » dans la mer des existentiels ou des autres « catégories » – par exemple celles de l'histoire culturelle allemande¹⁰⁵¹ – que Benjamin conteste dans sa critique de la conception « mythologique » de la science de l'histoire et de l'art. En effet, comme Benjamin l'explique déjà dans son long essai sur « Les Affinités électives de Goethe », de 1922, « mythologie » comprend non seulement l'usage du mythe proprement dit dans un contexte spécialisé – par exemple l'idée du poète en tant que « héros »

1048 Voir NM, 577/479 [N 3, 1].

1049 « Die Frage nach dem gelungenen Seinsverhältnis ist keine Frage von Recht oder Unrecht. [...] Heideggers fundamentale Ontologie stellt sich abseits ethischer oder politischer Verbindlichkeiten, d. h. sie stellt sich abseits der in der Geschichte hervorgetretenen politischen und ethischen Traditionen und Wertesysteme » (KNOCHE 2000, 163). – Cette vue « apolitique » s'accroîtra dans les travaux ultérieurs de Heidegger. Voir KNOCHE 2000, 45ss.

1050 HEIDEGGER 1977, § 74, p. 509. Voir aussi ci-dessus, p. 271.

1051 Sur la notion de « valeurs » en tant que « fondement épistémologique » de l'histoire culturelle allemande, voir 1931b, 285/277. Voir aussi ci-dessus, p. 245.

ayant « une mission d'origine divine » –, mais tout aussi bien une conception de l'humanité abstraite, irréaliste et surtemporelle, essentiellement séculaire malgré ses renvois aux divinités de l'Antiquité¹⁰⁵². Benjamin se démarque, tout particulièrement, de la façon de voir qui prend la figure d'un œuvre d'art comme modèle de conduit d'un individu réel ; comme il le souligne dans la deuxième section du chapitre « *Trauerspiel* et tragédie », de l'*Origine*, il y a chez l'homme l'essence unique, liée à la notion de personne humaine, qui ne peut être basée sur la figuration artistique ni être reproduite par des moyens artistiques sinon « de façon très indirecte » (*höchst vermittelt*)¹⁰⁵³. Cette essence que Benjamin désigne d'emblée d'« essence morale » (*das moralische Wesen*), prend la source dans la vue juive de la personne¹⁰⁵⁴. Benjamin clarifie son point de vue dans son ouvrage de 1925 :

Dans la littérature, et même dans l'art en général, la figure humaine a un autre statut que la personne réelle, pour laquelle l'individualisation du corps, qui à bien des égards n'est qu'apparente, a pour véritable contenu l'expression sensible de la distance morale qui la sépare de Dieu. « Tu ne te feras pas d'image taillée » – voici qui ne concerne pas seulement le culte des idoles. Avec une force singulière, l'interdit qui repose sur la représentation du corps prévient l'illusion qui ferait croire à la possibilité de reproduire la sphère dans la-

1052 1922, 159/329. Benjamin en renvoie au cercle du poète allemand Stefan George (1868-1933) et à sa vision du poète en tant que « demi-dieu » ayant une tâche à accomplir, tel le héros de la tragédie grecque (*ibid.*). Pour Benjamin effectivement, « les membres du Cercle de George ne se contentent pas de situer le poète, au sein de son peuple, à un niveau intangible quoique relatif ; c'est à sa qualité d'homme et donc à sa vie, en face de Dieu, qu'ils attribuent de façon très contestable une primauté absolue, comme si l'écrivain érigé en surhomme pouvait se mesurer à Dieu » (*ibid.*, 159/330).

1053 1925, 284/III.

1054 *Ibid.* Voir aussi SCHOLEM 1989, 88s.

quelle l'essence morale de l'homme peut être saisie. Toute moralité est liée à la vie dans son sens drastique : là où elle s'institue dans la mort, le lieu du danger par excellence. Et cette vie qui nous concerne moralement, c'est-à-dire dans notre unicité, apparaît comme négative du point de vue de toute figuration artistique, ou du moins devrait apparaître comme telle¹⁰⁵⁵.

Ce passage important mérite d'être explicité soigneusement. On s'aperçoit que Benjamin y donne à la personne réelle un statut essentiellement *autre* qu'à la figure d'un œuvre d'art. La caractéristique de la personne réelle, c'est, pour Benjamin, l'« individualisation » (*Isolierung*) du corps dont le contenu essentiel est « l'expression sensible de la distance morale » qui sépare la personne de Dieu¹⁰⁵⁶. Tandis que pour la figure d'un œuvre d'art, cette individualisation-là n'existe pas : la figure ne peut être séparée de son environnement pas plus qu'un personnage du fond d'une tapisserie¹⁰⁵⁷.

Pour faciliter la compréhension, il convient d'engager l'analyse par la fin de la phrase qui vient d'être citée. Dans un premier temps, il y a donc selon Benjamin, entre la personneréelle et Dieu, une *distance* ou un « isolement »¹⁰⁵⁸ qui, au fond, est celle entre celui qui crée et le créé, entre celui qui donne les préceptes et celui qui leur dresse l'oreille ; en effet, Benjamin en renvoie à la Bible hébraïque et à l'institution même des préceptes tout en en relevant un seul : « “Tu ne te feras

1055 1925, 284/III ; trad. modifiée. Cf. 1922, 159s/33os.

1056 *Ibid.*

1057 « Mais une chose au moins est claire [...] : les personnages littéraires n'existent que dans la littérature. Ils sont tellement intégrés à la totalité de l'œuvre littéraire, comme les figures tissées dans une tapisserie, qu'on ne peut en aucune façon les en isoler » (*ibid.*, 283s/110s).

1058 Benjamin écrit : *Vereinsamung* qui connote les deux sens mentionnés, *l'isolement et la distance* (1925, 284/III). Voir aussi *Langenscheidts Taschenwörterbuch Französisch* 2002, 128r.

aucune image sculptée de rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au dessous de la terre”¹⁰⁵⁹. Dans un deuxième temps, ce précepte qui interdit la représentation du corps préviendrait également « l’illusion qui ferait croire à la possibilité de reproduire (*abzubilden*) la sphère dans laquelle l’essence morale de l’homme peut être saisie »¹⁰⁶⁰. La sphère de l’être moral de l’homme ne peut être décrite, selon Benjamin, parce que « moralité » chez l’homme traduit nécessairement le fait pour l’homme d’être « seul devant son Dieu », comme Benjamin l’exprime dans son essai de 1922 sur Goethe¹⁰⁶¹ ; en d’autres termes, il s’agit d’une tête-à-tête intense et inéluctable qui ne se réalisera que dans une franchise définitive, qui ne peut être propagée sans déformation et qui s’institue dans la vie dans le « sens drastique » de celle-ci : la mort, lieu de la solitude mais aussi celui de l’individualisation et de « l’unicité » (*Einzigkeit*) de l’homme par excellence¹⁰⁶².

En ce point de l’analyse, il convient de récapituler brièvement les idées de Benjamin sur la représentation, la moralité et la mort tout en y liant quelques passages capitaux de *Sein und Zeit*. En effet, il y a, entre la réflexion benjaminienne des années vingt et celle de Heidegger du début du siècle dernier, une certaine parenté qui se culminerait dans la pensée sur le sens de la plénitude de la vie et de l’existence. Pour Heidegger aussi bien que pour Benjamin, l’être le plus propre de l’homme

1059 *La Bible de Jérusalem*, Dt 5, 8, p. 261 ; cf. 1925, 284/III. Sur la conception judaïque de l’image, voir SED-RAJNA 1987.

1060 1925, 284/III.

1061 Pour Benjamin, ce qui sépare le héros d’un œuvre d’art – par exemple celui d’une tragédie grecque – de « l’unicité morale » propre à une personne réelle, est le « rôle de représentant » de ce héros-là : « Car il n’est pas seul devant son Dieu, il représente l’humanité devant ses dieux » (1922, 157/327). Cf. 1919, 177s/206s et 1925, 293/121.

1062 1925, 284/III ; cf. 1922, 157/327.

« s'institue » (*sich innehat*)¹⁰⁶³ dans la mort : si, pour Heidegger, la mort est la possibilité la plus propre de l'existence¹⁰⁶⁴, en d'autres termes, si l'anticipation de la mort donne la plénitude à la résolution de l'existence (*Da-sein*) afin que celle-ci puisse effectivement (*faktisch*) ré-embrasser son propre destin et son historicité, son champ de « *Da* » grâce auquel elle se rapporte aux autres existences¹⁰⁶⁵, la mort chez Benjamin des années vingt est, aussi, « le lieu du danger par excellence » (*Stätte der Gefahr schlechtweg*), où, de par le combat de type « moral », s'établit le sens le plus propre de l'existence humaine, sa manière d'être dans le monde et son unicité¹⁰⁶⁶.

Or, il y a pourtant, entre la conception de Benjamin et celle de Heidegger, deux différences capitales. Premièrement, chez Heidegger la possibilité de la découverte du sens de l'être, de l'histoire et de la plénitude de l'existence se base sur l'analyse structurale des conditions générales de l'exister qui précèdent cette découverte¹⁰⁶⁷. En pratique, cela signifie qu'à toute époque et à tout moment, l'homme, en tant qu'existence, se

¹⁰⁶³ 1925, 284/III.

¹⁰⁶⁴ « Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins » (HEIDEGGER 1977, § 50, p. 349 ; souligné par M. HEIDEGGER). Cf. *ibid.*, p. 346 ET P. 332.

¹⁰⁶⁵ « Das vorlaufende Sichertwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Endlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet » (*ibid.*, § 74, p. 506 ; cf. *ibid.*, § 44, p. 292). – Sur l'être pour la mort en tant que fondement de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de l'existence, voir *ibid.*, § 74, p. 510.

¹⁰⁶⁶ 1925, 284/III. Voir aussi : « Le combat d'ordre moral ne se prête jamais à une représentation esthétique » (1922, 144/305).

¹⁰⁶⁷ Sur la question du sens de l'être (*die Frage nach dem Sinn des Seins*) du point de vue de l'existential l'historicité (*Geschichtlichkeit*), voir HEIDEGGER 1977, § 6, p. 28s. Voir aussi, à ce propos, la note judicieuse de S. Knoche : « Denn der Sinn von geschichtlich Spezifischem, das in die Analyse eingehen könnte, ist als innerzeitiges Geschehen in *Sein und Zeit* abhängig von der vorgängigen Analyse der reinen allgemeinen Strukturen des Existierens » (KNOCHÉ 2000, 61).

soucie principalement de son être pour la mort, et ce ne sera qu'à partir de l'analyse et de l'« ouverture » de cette possibilité la plus propre de l'existence que le sens de l'*histoire* – en tant que phénomène temporel ou basé sur l'expérience d'un individu – peut être saisi¹⁰⁶⁸. La conception heideggerienne du sens de l'histoire et de la plénitude de l'existence est donc essentiellement *universelle*, structurellement valable pour toutes les existences, mais aussi profondément *singulière* : par une résolution résolue, l'existence, quelle qu'elle soit, se confie à elle-même et se hérite elle-même (*sich [...] ihm selbst [...] überliefert*) afin de découvrir son propre destin (*Schicksal*) – appelé aussi par Heidegger « la vraie historialité » (*eigentliche Geschichtlichkeit*)¹⁰⁶⁹ –, une possibilité à la fois choisie et « héritée » d'être libre pour la mort¹⁰⁷⁰. Deuxièmement, il s'agit d'une vie « héroïque »¹⁰⁷¹ et peu métaphysique¹⁰⁷² qui se fonde sur un vocabulaire philosophique visant ni plus ni moins qu'une destruction « positive » de la « tradition » (*Tradition*), que celle-ci soit de nature historique ou ontologique, en vue d'illumination des expériences « originelles » qui marquent

1068 HEIDEGGER 1977, § 80, p. 543. Cf. : « Je eigentlicher sich das Dasein entschliesst, das heisst unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz » (*ibid.*, § 74, p. 507). Voir aussi ci-dessus, p. 176 et KNOCHÉ 2000, 61.

1069 HEIDEGGER 1977, § 74, p. 509.

1070 Selon Heidegger, il s'agit d'un « [...] in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert » (*ibid.*, § 74, p. 507, souligné par M. Heidegger). Voir aussi : « Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eignen Selbst » (*ibid.*, § 75, p. 516 ; souligné par M. Heidegger).

1071 Sur le choix des « héros » du point de vue de l'existence, voir *ibid.*, § 74, p. 509. Voir aussi ci-dessus, p. 271.

1072 Pour la question sur le sens de l'être (*die Frage nach dem Sinn des Seins*) laissée de côté avec l'intérêt tenace de la philosophie pour la « métaphysique » (« Metaphysik »), voir *ibid.*, § 6, 29.

l'être et dont les existentiels servent de bornes d'ouverture¹⁰⁷³. En tout, il est question de la vie où tout se passe dans le cadre de la terminologie choisie, la découverte du sens « originel » de l'histoire étant, elle aussi, essentiellement liée ni au « monde » ni au « temps » qui lui donneraient sa raison d'être et son fondement, mais à l'explication des existentiels qui la précèdent¹⁰⁷⁴.

Du point de vue de la conception de l'histoire chez Benjamin, la prépondérance heideggerienne des termes néologismes – telle la gamme des « existentiels » – vis-à-vis des entités métaphysiques qui ont jadis prêté sens à ses mêmes termes – tels le « temps » ou le « monde » – paraît problématique. Pour Benjamin en vérité, les néologismes philosophiques autosuffisants, puisant non de l'argumentation classique, mais du fonds privé du philosophe, servent difficilement de base pour un raisonnement efficace¹⁰⁷⁵. De plus, une vue autonome, « séculière » de la philosophie et une conception heideggerienne de l'histoire sont, pour Benjamin, liées : dans les notes épistémologiques pour les Passages, Benjamin évoque la problématique de « la sécularisation du temps dans l'espace », liée à « l' "image scientifique du monde" » de la fin du XIX^e siècle, mais aussi à « l'intuition allégorique » du XVII^e siècle, et y note en parenthèses : « Sécularisation de l'histoire

1073 *Ibid.*, p. 29s. Cf. : « Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das "Heute" und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein » (*ibid.*, p. 31). Dans *Sein und Zeit*, Heidegger souhaite découvrir les « expériences originelles » (*die ursprünglichen Erfahrungen*) qui déterminent l'être (*ibid.*, § 6, p. 30), et cela en faisant attention à la force des mots les plus élémentaires au sein desquels l'être se prononcerait (*die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht* ; *ibid.*, § 44, p. 291, souligné par M. Heidegger).

1074 Sur la pratique de l'ontologie grecque et de ses successeurs pour baser le « monde » (« Welt ») en tant que fondement de l'être, voir *ibid.*, § 6, p. 29s.

1075 Voir 1931b, 285/277. Cf. la lettre à M. Horkheimer du 24 décembre 1936, in GB V, 451/Corr. 2, 218.

chez Heidegger »¹⁰⁷⁶. D'emblée, il est permis d'assumer que Benjamin se rappelle, ici, son texte de 1916 sur « *Trauerspiel* et tragédie »¹⁰⁷⁷, ou il conteste la vue « anti-métaphysique » de l'histoire que Heidegger présente dans son écrit sur le concept de temps, paru justement en 1916¹⁰⁷⁸. Pour Heidegger effectivement, la « profondeur » de la philosophie n'en revient pas à la recherche des fondements métaphysiques de l'être, mais bien, dans la tradition kantienne, au questionnement épistémologique, ce qui pour Heidegger indique, au fond, les problèmes de la logique¹⁰⁷⁹.

Or il est important de noter que, chez Heidegger des années vingt, cet intérêt pour la logique s'étaye en une conception langagière de l'être : dans *Sein und Zeit*, Heidegger souhaite découvrir les « expériences originelles » (die ursprünglichen Erfahrungen) qui déterminent l'être¹⁰⁸⁰, et cela en faisant attention à la force des termes les plus élémentaires au sein desquels l'être se prononcerait (*die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht*)¹⁰⁸¹. Ces termes « élémentaires », à savoir les existentiels, sont le fondement et la condition des entités factuelles : l'historialité est la condition de l'histoire, l'être en avant est la condition préalable du futur, et l'être devenu l'exigence même du passé¹⁰⁸². Cependant, il paraît que, pour Benjamin, c'est précisément cette conception heideggerienne de l'être, basée sur un usage renouvelé du langage, qui suscite, en fin de compte, une analogie entre une vue séculière de la philosophie et une conception « mythologique »

¹⁰⁷⁶ NM, 590/490 [N 8a, 4] ; cf. *ibid.*, 595/494 [N 11, 1]. La note [N 8a, 4] est rédigée très probablement entre décembre 1937 et mai 1940 (voir GS V, 1262 [N. d. E.]).

¹⁰⁷⁷ 1916b.

¹⁰⁷⁸ HEIDEGGER 1978.

¹⁰⁷⁹ Voir ci-dessus, p. 162.

¹⁰⁸⁰ HEIDEGGER 1977, § 6, p. 30.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, § 44, p. 291 ; souligné par M. Heidegger.

¹⁰⁸² *Ibid.*, § 68, p. 448s et § 74, p. 510. Voir aussi ci-dessus, p. 240.

de l'histoire. En effet, on se rappelle que le texte « *Trauerspiel* et tragédie » était conçu, déjà, du point de vue de la philosophie de l'histoire¹⁰⁸³ ; or cette même thématique sera reprise intensément, neuf ans après, dans la section « *Trauerspiel* et tragédie » de l'*Origine*¹⁰⁸⁴. Afin de mieux comprendre la connexion que Benjamin fait entre la « sécularisation » de la philosophie chez Heidegger et une vue « mythologique » de l'histoire, il est sans doute avisé de donner brièvement sens de la conception de l'histoire à l'époque baroque, explicitée longuement dans l'*Origine*, et que Benjamin reprend à plusieurs reprises dans ses notes pour les *Passages*¹⁰⁸⁵.

Dans l'*Origine*, Benjamin fait la séparation nette entre l'objet du *Trauerspiel* et celui de la tragédie : si l'objet du *Trauerspiel* est la « vie historique » du XVII^e siècle, susceptible d'être résumée, par le biais des concepts, en l'« image (*Bild*) en réduction du monde » hanté par les guerres de religion¹⁰⁸⁶, l'objet de la tragédie est le mythe, « le passé héroïque »¹⁰⁸⁷. Or, par « la ferveur d'une nouvelle volonté séculière »¹⁰⁸⁸ et « la disparition de toute eschatologie »¹⁰⁸⁹, le baroque se serait approché de la

1083 Voir ci-dessus, p. 246.

1084 Voir 1925, 336-409/57-254. D'après Benjamin, 1916 est l'année même où l'*Origine du drame baroque allemand* fut « conçu ». Voir la dédicace dans 1925, 203/5 (pages non numérotées). De cette année de 1916 datent aussi l'essai sur le langage (1916c) et un court texte sur le langage du *Trauerspiel* (voir ci-dessus, p. 163 n. 937).

1085 Voir, par exemple, NM, 573/475 [N 1a, 2] et 590/490 [N 8a, 4].

1086 1925, 242s/62 et 228/46.

1087 « Car l'objet de celle-ci [la tragédie, A.-K. P.], c'est le mythe, et non l'histoire, et ce qui confère aux *dramatis personae* leur statut tragique, c'est ne pas leur rang – la monarchie absolue –, mais le temps préhistorique de leur existence – le passé héroïque » (*ibid.*, 243/62).

1088 *Ibid.*, 258/80.

1089 *Ibid.*, 260/81. « Alors que le Moyen Age met en scène, comme des étapes du salut, la précarité de l'histoire universelle et le caractère éphémère de la créature, le *Trauerspiel* s'abîme dans le désespoir de la condition humaine. S'il reconnaît un salut, il réside plus dans la profondeur même de ces malédictions

condition « mythologique » de l'histoire : la nature pastorale. « L'idéal de sa philosophie de l'histoire, Benjamin écrit à propos de l'époque baroque, c'était l'acmé : un âge d'or pour la paix et les arts, libre de tout aspect apocalyptique, conçu et garanti in aeternum par la glaive de l'Église »¹⁰⁹⁰. Cependant, « le dernier mot de cette fuite hors du monde de l'époque baroque » n'a pas, pour Benjamin, « l'antithèse de la nature et de l'histoire, mais la sécularisation radicale des faits historiques [...] »¹⁰⁹¹. En d'autres termes, il s'en suit de l'« idéal » de la philosophie de l'histoire baroque « la transposition des données à l'origine temporelle dans une inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) et simultanéité (*Simultaneität*) spatiales »¹⁰⁹². Les « données » temporelles – c'est-à-dire la participation à quelque « projet divin de Rédemption »¹⁰⁹³ – cèdent la place à la « tentative de trouver une consolation dans le renoncement à l'état de grâce, par la régression vers l'état de simple créature »¹⁰⁹⁴ et à une nouvelle « intensité dirigée vers l'absolu »¹⁰⁹⁵.

que dans la réalisation d'un projet divin de Rédemption » (*ibid.*, 260/81s ; trad. légèrement modifiée).

1090 *Ibid.*, 259/80.

1091 *Ibid.*, 270s/94.

1092 Benjamin écrit : « [...] die Umsetzung der ursprünglich zeitlichen Daten in eine räumliche Uneigentlichkeit und Simultaneität [...] » (*ibid.*, 260/81 ; trad. modifiée).

1093 *Ibid.*, 260/81s ; trad. légèrement modifiée.

1094 *Ibid.*, 259/81.

1095 *Ibid.*, 261/83. « Elle [l'intensité dirigée vers l'absolu, A.-K. P.] insistait avec ostentation sur le moment ludique du drame, et ne permettait à la transcendance d'avoir le dernier mot que sous un déguisement profane, comme jeu dans le jeu. [...] Car pour le nouveau théâtre Dieu est dans la machination » (*ibid.*). – Notons que dans la présente étude, la question de la « justicité » de la vue benjaminienne de l'époque baroque sera laissée de côté, la prépondérance étant dans l'explication de Benjamin d'avec Heidegger. Cependant, il est évident que Benjamin adapte certaines idées des spécialistes de l'histoire et de l'art, tel Benedetto Croce (voir 1925, 222s/40s).

Or, il paraît que c'est précisément cette conception atemporelle, « spatiale », de l'histoire qui, à deux siècles plus tard, sera retravaillée par Nietzsche et les penseurs de la romantique allemande dans leurs vues respectives, quoique différentes, de la philosophie de l'histoire et de l'art¹⁰⁹⁶ – cette conception est probablement celle qui, indirectement, suscite chez Benjamin une réminiscence critique envers la présentation heideggerienne de l'histoire. Effectivement, la « sécularisation de l'histoire chez Heidegger »¹⁰⁹⁷ peut traduire, aussi, la construction d'une « existence » dont l'existential « historicité » précède la vie à un certain moment donné et dont l'existential « être en avant », en tant que marque de la plénitude structurelle de celle-là¹⁰⁹⁸, suscite à rechercher le mode d'être le plus parfait : cela se passe tel que, en fin de compte, l'existence se hériterait seulement (de) soi-même et se suffirait parfaitement à elle-même, pourvu qu'elle ait découvert et saisi, dans l'empoignement « résolu », son « destin » propre « à la mort »¹⁰⁹⁹. En bref : la plénitude et l'unicité de l'existence seraient possibles seulement dans le cadre de la structure philosophique anhistorique et atemporelle, laissant de côté la vie de l'existence à tel moment donné de l'histoire.

En ce point de l'analyse, il convient de faire momentanément un pas en arrière et de rappeler la vue benjaminienne des notions de l'unicité et de la plénitude, quelque peu différente

1096 Sur la conception nietzschéenne de la tragédie et de celle de l'idéalisme allemand, voir *ibid.*, 280ss/107ss. Au sujet des romantiques de Iéna et de leur tentative d'atteindre, par le moyen de la poésie, une vérité supérieure, expliquée notamment dans leur revue *Athenaeum* (1798-1802), voir aussi 1919.

1097 Voir NM, 590/490 [N 8a, 4].

1098 Voir la note judicieuse de S. Knoche : « Diese Erstreckung in die Zukunft ("Zukünftigkeit"), die auf den ersten Blick an eine temporale Unabgeschlossenheit denken lässt, ist letztlich die strukturelle Ganzheit des Daseins. *Die Ganzheit ist nur als zeitliche Struktur zu fassen* » (KNOCHÉ 2000, 43 ; souligné par moi).

1099 Voir ci-dessus, p. 273.

de celle de Heidegger. Pour Benjamin en vérité, l'« unicité » (*Einzigkeit*) d'un individu ne se perfectionne pas par une revendication résolue d'un destin ; comme le montre le passage cité plus haut¹¹⁰⁰, il est plutôt clair que l'« individualisation » de la personne « a pour véritable contenu l'expression sensible de la distance morale qui la sépare de Dieu »¹¹⁰¹. Plus exactement, le procédé d'individualisation nécessite le fait pour l'homme d'être « seul devant son Dieu »¹¹⁰² et ce type de procédé-là, de nature « morale », ne peut être décrit que difficilement¹¹⁰³. Or dans ce même passage cité, Benjamin ajoute que l'individualisation est « à bien des égards » seulement « apparente » (*scheinbare*)¹¹⁰⁴. La question se pose maintenant sur ce que Benjamin entend par cette idée légèrement cryptique, même contradictoire, de l'individualisation sous certaines *limites*. Au regard de cette question, il importe de rappeler la vision de l'identité langagière entre Dieu et la créature, y compris l'homme, présentée dans l'écrit de 1916 « Sur le langage ». Dans cet écrit-là, Benjamin étend l'origine de l'identité jusqu'à la dénomination par l'homme de la créature qui peut se lire dans les premiers chapitres de la Genèse¹¹⁰⁵. Pour Benjamin, « cette dénomination n'est manifestement que l'expression de l'identité (*Identität*) en Dieu entre le verbe 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 »¹¹⁰⁶. Réservant momentanément la question de savoir ce que Benjamin entend, en pratique, par la « tâche » que Dieu ait assignée à l'homme et comment elle

1100 Voir ci-dessus, p. 272.

1101 1925, 284/III.

1102 1922, 157/327.

1103 1925, 284/III. Voir ci-dessus, p. 272.

1104 *ibid.*

1105 Voir ci-dessus, p. 221.

1106 Voir, à ce propos, 1916c, 151/157s.

doit être « remplie »¹¹⁰⁷, on peut faire cette conclusion provisoire : sur la base du raisonnement présenté dans l'*Origine*, l'essai sur Goethe et l'écrit « Sur le langage », l'homme se positionne vis-à-vis de Dieu et devient quelque part soi-même en se positionnant vis-à-vis de Dieu ; en d'autres termes, l'« individualisation » de la personne est « apparente » parce qu'elle prend sa source « en Dieu »¹¹⁰⁸ et que ce type d'individualisation-là ne se passe jamais d'une façon autosuffisante¹¹⁰⁹.

Or, comme Benjamin le précise dans la première version de la préface pour l'*Origine*, mis à part sa relation vis-à-vis de Dieu, l'homme est tout aussi lié socialement – « mit Gott allein – wie auch immer sonst sozial gebunden »¹¹¹⁰. Cette remarque, en dernier lieu, montre bien que l'« individualisation » selon Benjamin n'est jamais celle de l'individu seul, de telle « existence » qui se serait perfectionnée et qui aurait bien réussi son destin comme chez Heidegger des années vingt : bien plutôt, il est acquis pour Benjamin que la caractéristique de l'« homme », « le vivant » (*das Lebendige*) – c'est-à-dire son individualité et son unicité morale – est « liée à la responsabilité » (*Verantwortung*), comme Benjamin l'écrit dans « Les Affinités électives de Goethe »¹¹¹¹. Or dans cet essai-là, Benjamin ne précise pas ce qu'il entend par la notion de « responsabilité ». Cependant, il est curieux de noter qu'en 1926, c'est-à-dire un an après la rédaction de l'*Origine* et quatre ans après l'essai sur le roman de Goethe, Benjamin en revient aux sujets de responsabilité et d'individualité dans une courte réension parue dans « Die Literarische Welt »¹¹¹². S'inspirant

1107 Le sujet de dénomination a été explicité brièvement ci-dessus, p. 221. Voir aussi ci-dessous, p. 283.

1108 1916c, 151/157.

1109 La conception de Benjamin de la personne humaine, liée à la tradition juive, sera étudiée de plus près dans le chapitre 3.3 de la présente étude.

1110 Voir GS I, 924.

1111 1922, 157/327.

1112 « W[ladimir] I[ljitsch] Lenin, Briefe an Maxim Gorki 1908-1913 » (ci-

de la correspondance entre Lénine et Gorki, Benjamin explicite le thème d'individualité, cette fois du point de vue de l'activité politique :

Toute construction non dialectique de l'individualité – telle bourgeoise – doit être supprimée. Par contre, la construction dialectique se cristallise dans la responsabilité. La personne ne s'acquiert son unicité ni son extension par son seul mode de vivre. Elle s'étend, autant que le cercle des choses, dont elle est responsable, le lui permette : elle doit être rendue responsable de ces choses-là, et non seulement se sentir responsable d'elles. Grandeur, dans le sens du matérialisme historique, se déterminera dans la mesure où « l'indifférence » de la personne deviendra « créatrice », par la responsabilité¹¹¹³.

D'emblée, il est important de s'apercevoir que dans cette récession ci-dessus, l'individualité est, pour Benjamin, à *construire*, dialectiquement, par la responsabilité : plus manifestement encore que dans l'écrit « Sur le langage », l'essai sur Goethe et l'*Origine*, l'individualité a une dimension *extensive*, dépassant « le seul mode de vivre »¹¹¹⁴ de la personne, et ne peut se construire et s'éclorer que par le biais de cette qualité exigeante. Pour achever une telle construction de

après : 1926b). Cet écrit n'est pas traduit en français. Sur la date de publication de la récession, voir GS III, 621 (N. d. E.).

1113 « Jede undialektische Konstruktion der Individualität – und die bürgerliche ist eine solche – muss fallen. Die dialektische aber kristallisiert sich um die Verantwortung. Einzig und weit ist die Person nicht in der Fülle dessen, wie sie lebt – sie reicht, soweit der Kreis der Dinge sich dehnt, für welche sie haftet : haftbar gemacht werden muss, nicht haftbar sich fühlt. Grösse im Sinne des historischen Materialismus bestimmt sich an dem Masse, in welchem die “Indifferenz” der Person “schöpferisch” durch Verantwortung wird » (*ibid.*, 53). Trad. par moi. – Sur le thème d' « extension » de la personne, voir ci-dessous, p. 299.

1114 *Ibid.*

l'individualité, la responsabilité ne saurait être uniquement « sentie », en tant qu'impression privée et « métaphorique » (*metaphorische*)¹¹¹⁵, mais doit être considérée surtout comme entité « morale » (*moralische*)¹¹¹⁶, ce qui dans ce texte connote « une responsabilité physique, politique » (*eine physische, politische Verantwortung*)¹¹¹⁷. C'est ce type de responsabilité-là qui, tout en joignant l'activité politique au devenir de l'individu, fait sortir la personne de son intériorité privée et rend celle-ci réellement « créative » – non pourtant dans le sens artistique car cette qualification relève de l'ordre esthétique¹¹¹⁸, ni au sens biblique parce que cette épithète appartient, selon Benjamin, à Dieu seul¹¹¹⁹, mais en tant qu'acteur physique et corporel, la « physicité » de la responsabilité ayant nécessairement deux faces : la privée, liée à la qualité de l'activité psycho-physique de la personne, et la publique, la pierre de touche et le lieu même d'exécution des raisonnements privés¹¹²⁰.

Ainsi, on voit maintenant que la construction benjaminienne de l'individualité nécessite une dimension temporelle, historique et « politique », une dimension où la personne a la charge de sortir de soi afin de devenir réellement soi-même. Ce type d'individualité est différent de la concep-

1115 *ibid.*, 52.

1116 *ibid.*

1117 *ibid.*

1118 Notons que Benjamin accorde une grande importance à la sensibilité artistique de percevoir le réel, bien qu'il souhaite ne pas confondre celle-ci avec la notion de « création » comprise au sens biblique. Voir 1915, 82/135s et 85/139s.

1119 Voir 1922, 159s/330s.

1120 « Wo das Privateste sich öffentlich begibt, kommen dann auch die öffentlichen Dinge privat zur Entscheidung und führen damit eine physische, politische Verantwortung herauf, die etwas ganz anderes als metaphorische moralische ist. Es haftet die Privatperson für ihre öffentlichen Akte, weil sie in ihrer jeden voll zur Stelle ist. Revolutionen statuieren immer dieser Haftbarkeit (wo nicht noch härtere) und mit Lenin kam dieser Typ der Verantwortung als Diktatur des Proletariats weithin sichtbar zur Geltung » (1926b, 52). – Sur la notion de la personne chez Benjamin, voir ci-dessous, p. 298.

tion de l'existence présentée par Heidegger dans les années vingt : pour ce dernier, l'existence sort de soi-même pour prendre possession de soi-même, en assumant le *Da* qui lui est dû¹¹²¹. On s'aperçoit aussi qu'au cours du présent chapitre, la vue s'est déplacée de l'histoire à l'*homme* ou, plus exactement, à l'homme comme membre de la société, mais ayant, aussi, son « identité » en Dieu. Pour Benjamin en vérité, tous deux, l'homme en tant que créature et l'homme politique, participent à « l'intention rédemptrice »¹¹²². Ce sera ce thème-ci, « à double action », conçu du point de vue de l'épistémologie et de la philosophie de l'histoire, qu'approfondira le dernier chapitre de la présente étude.

3.3 Une image du bonheur

Au début des années trente, il est acquis pour Walter Benjamin que le renouvellement de la science de l'histoire se produit par la recherche des conditions épistémologiques de celle-ci : pour achever sa tentative, Benjamin embrassera « une vision de type matérialiste » qui, pourtant, ne sera pas celle « rencontrée dans des brochures communistes », comme il écrit sarcastiquement à Max Rychner¹¹²³. Bien plutôt, « l'orientation foncière » métaphysique qui, le long des ans, a accompagné sa pensée, continuera à l'animer, et facilitera la « médiation » (*Vermittlung*) de la philosophie de type métaphysique – par exemple la philosophie du langage de l'écrit de 1916 « Sur le langage » – « au mode d'approche propre au matérialisme

1121 Voir HEIDEGGER 1977, § 74, p. 506. Selon la bonne note de G. Steiner, « true *Dasein* [...] is self-possession » (STEINER 1989, 94).

1122 1922, 159/330.

1123 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18/Corr. 2, 42.

dialectique, si raide et problématique qu'elle soit »¹¹²⁴. Effectivement, c'est du point de vue de la méthode que Benjamin cernerait l'efficacité et la « fécondité »¹¹²⁵ du matérialisme dialectique pour sa pensée philosophique : pour Benjamin en vérité, le matérialisme dialectique est apte à formuler, le cas échéant, de nouvelles conceptions théoriques en vue d'une méthode plus efficace, tandis que « l'école de Heidegger » n'en produirait que les « délimitations les plus profondes du royaume des idées » intemporelles¹¹²⁶. De plus, comme Benjamin l'écrit fin 1936, le procédé « dialectique », conçu à chaque fois pour un but spécifique, relèverait, en fin de compte, d'un « trésor langagier » (*Sprachschatz*) bien plutôt que des « néologismes du langage spécialisé »¹¹²⁷. Quelque temps après, Benjamin précise sa réflexion :

Je pense qu'un certain usage de la terminologie philosophique donne l'illusion d'une richesse qui n'existe pas. On emprunte les termes sans critique. En revanche, l'analyse dialectique concrète implique pour chacun des objets de sa recherche la critique des catégories selon lesquelles il a été appréhendé à un niveau antérieur de réalité et de pensée¹¹²⁸.

1124 *Ibid.*

1125 « Le plus fidèle serait de voir en moi non pas un partisan du matérialisme dialectique comme d'un dogme, mais un chercheur pour qui, en tout ce qui nous anime, l'*attitude* (Haltung) matérialiste paraît plus féconde que l'idéaliste du point de vue de la science et de l'homme » (*ibid.*, 19/44 ; souligné par W. Benjamin).

1126 *Ibid.*, 19/43. Benjamin ne précise pas ce qu'il entend, ici, par « l'école de Heidegger » (*Heideggers Schule*) (*ibid.*). Cependant, il en renvoie à la « satiété » (*Saturiertheit*) et à « l'activité scientifique idéaliste-bourgeoise » de la recherche universitaire de son temps (voir *ibid.*, 18s/43). Sur l'approche « idéaliste » de la science allemande, voir notamment 1931b.

1127 Lettre à M. Horkheimer du 24 décembre 1936, in GB V, 451/Corr. 2, 218 ; trad. modifiée.

1128 Lettre à M. Horkheimer du 31 janvier 1937, in *ibid.*, 457/219s.

À y regarder de plus dans ce passage cité, il devient clair que Benjamin s'approche de l'utilité du matérialisme dialectique du point de vue de la critique épistémologique : en d'autres termes, si l'analyse dialectique de l'objet se veut efficace et « concrète »¹¹²⁹, elle doit reconnaître la tradition philosophique qui la précède, tout en estimant le bien-fondé des catégories antérieures à la recherche « à jour », de type matérialiste, de l'objet. Cette ligne de pensée chez Benjamin n'est pas nouvelle : déjà dans l'*Origine*, Benjamin souligne que c'est l'histoire (*Geschichte*) – et non pas la vue ou « l'opinion » (*das Meinen*) subjective d'un individu traduites en des « terminologies nouvelles » – qui garantit l'objectivité de la réflexion philosophique dans sa « lutte » (*Kampf*) pour le saisir toujours plus profond de la réalité¹¹³⁰. Par l'« histoire » Benjamin entend dans l'*Origine*, outre la théorie platonicienne des idées, aussi la « dénomination adamique » (*[d]as adamitische Namengeben*), toutes deux dignes de sonder les « objets suprêmes » (*die letzten Gegenstände*) de la philosophie, à savoir les idées¹¹³¹. Peut-être s'étonne-t-on que Benjamin évoque ici, à côté de la métaphysique classique, la tradition biblique qui, elle, paraît relever des « catégories » peu connues de l'épistémologie courante ! Cependant, il est clair que la prépondérance de Benjamin pour la dénomination provient du fonds langagier que Benjamin associe à la philosophie tout court : dans l'*Origine*, il est patent pour Benjamin que ce n'est pas tant la vision métaphysique de Platon que celle d'Adam, de nature langagière, que la philosophie doit faire la sienne¹¹³². Effectivement, si Adam est, pour

1129 *Ibid.*

1130 1925, 217/34.

1131 *Ibid.*

1132 Effectivement, il y a selon Benjamin entre ces deux conceptions une différence capitale : dans la doctrine platonicienne des idées, l'idée se présente par le biais de l'image visuelle, tandis que dans la dénomination adamique, l'idée prend, bien plutôt, la forme de *mot*. Les deux traditions représentent des cas exemplaires de l'« objectivité » (*Objektivität*) que l'histoire aurait conférée

Benjamin, « le père des hommes pour autant qu'il est celui de la philosophie »¹¹³³, c'est parce que Benjamin considère la philosophie comme une sorte de dénomination originelle *et* changeante : autrement que chez Platon, pour qui les idées sont éternelles et immuables, les idées benjaminienes, malgré leur caractère d'étalon objectif des phénomènes¹¹³⁴, « doivent [...] se renouveler dans la contemplation (*Kontemplation*) philosophique », ce qui vient à dire que le philosophe ne cesse de « nommer » les idées comme Adam qui, dans une « perception originelle » (*Urvernehmen*), nomme la créature, en conférant aux « sans-nom » leurs noms propres¹¹³⁵. Pour Benjamin en vérité, c'est précisément la dénomination adamique qui « définit comme tel l'état paradisiaque »¹¹³⁶ où les « mots possèdent le noble privilège de nommer »¹¹³⁷ – sauf que, selon Benjamin, il ne s'agit pas pour la philosophie de retourner dans quelque état bienheureux¹¹³⁸, mais d'essayer de saisir dans la réflexion philosophique le « pouvoir » (*Gewalt*)¹¹³⁹ originel des mots nommants, aptes à se renouveler dans des circonstances nouvelles.

aux expressions éprouvées de la pratique philosophique (*ibid.*). – Il est permis d'assumer que c'est « le caractère de donnée (*Gegebenheit*) des idées » qui, pour Benjamin, déterminera l'objectivité de celles-ci et des traditions qui les traitent d'« objets suprêmes » de la réflexion (*ibid.*, 216s/33s).

1133 *Ibid.*, 217/34.

1134 *Ibid.*, 214/31.

1135 *Ibid.*, 217/34. Voir, à ce propos, la lettre de Benjamin à F. Chr. Rang : « La philosophie doit nommer les idées comme Adam la nature [...] » (lettre du 9 décembre 1923, in GB II, 393/Corr. I, 196). Voir aussi 1916c, 151/157s.

1136 1925, 217/34 ; souligné par moi.

1137 *Ibid.*, 216/33.

1138 Pour Benjamin en effet, « la philosophie ne peut pas prétendre au discours de la Révélation [...] » ([...] *da die Philosophie offenbarend zu reden sich nicht anmassen darf* [...]) (*ibid.*, 217/34 ; trad. modifiée).

1139 *Ibid.*, 216/33.

Réservant momentanément la question de savoir comment Benjamin revendique les implications de la dénomination pour sa pensée tardive¹¹⁴⁰, il convient de récapituler brièvement la réflexion chez Benjamin sur le rôle du langage dans le renouvellement de la science de l'histoire. S'il est acquis pour Benjamin que la dialectique matérialiste devra prendre en son appui le « trésor langagier » de la tradition, philosophique comme biblique, bien plutôt que se servir de « néologismes du langage spécialisé »¹¹⁴¹, c'est parce que langage, pour Benjamin, relève de l'autorité métaphysique que seule les conceptions éprouvées peuvent conférer aux méthodes postérieures. En effet, déjà dans son écrit de 1916 « Sur le langage », Benjamin considère le langage comme « une réalité (*Wirklichkeit*) dernière, inexplicable, mystique, qui ne peut être observée que dans son développement », et non comme un instrument visant à « démontrer » quoi que ce soit, le moins la vérité révélée¹¹⁴². Résidu irréductible au sein de toutes choses, mais aussi un « trésor » se renouvelant dans la mesure où il sera mis en pratique, le langage ne peut être séparé de son usage : c'est pourquoi, pour Benjamin, la méthode matérialiste, elle aussi, doit prendre en considération le caractère à la fois définitif et mouvant du langage, un caractère que l'histoire de la pensée philosophique n'a cessé de mettre en évidence¹¹⁴³.

1140 Voir ci-dessous, p. 292.

1141 Lettre à M. Horkheimer du 24 décembre 1936, in GB V, 451/Corr. 2, 218 ; trad. modifiée.

1142 1916c, 147/152 ; cf. 1925, 211/28. Dans l'*Origine*, Benjamin considère comme « dénomination malheureuse » (*ein missglücktes Benennen*) « l'introduction de terminologies nouvelles » qui « ne se limite pas strictement au domaine conceptuel mais vise les objets suprêmes de l'examen », en d'autres termes les idées (1925, 217/34 ; trad. légèrement modifiée).

1143 Voir la lettre à M. Horkheimer du 31 janvier 1937, in GB V, 457/Corr. 2, 219. En effet, ce caractère renouvelable du langage, lié aux considérations sur la philosophie de l'histoire et au rôle de l'homme en tant que « locuteur » (*Sprecher*) du langage originel (1916c, 145/148), est un thème que Benjamin continuera à

Or, la question se pose si la conception benjaminienne du langage comme « réalité » définitive¹¹⁴⁴, s'inclinant dans une gamme de mots puissants et nommants, ne s'approche, en vérité, intensément de celle de Heidegger de *Sein und Zeit* : pour ce dernier en effet, il est acquis que la philosophie doit puiser dans la force des termes les plus élémentaires – c'est-à-dire des existentiels – au sein desquels l'être se prononcerait¹¹⁴⁵. Cependant, il est important de noter que, chez Benjamin précisément, le fonds langagier de la pensée philosophique a des implications épistémologiques qui ne reviennent pas, comme dans *Sein und Zeit*, à l'analytique de l'être : en effet, quant Benjamin revendique, dans ladite lettre à Max Rychner, « les hiérarchies du sens » (Hierarchien des Sinnen) comme fonds méthodologique que l'interprétation de type matérialiste devrait « respecter »¹¹⁴⁶, l'expression évoque immédiatement la « définition » de la métaphysique que Benjamin se donne début 1918 et qui est citée ci-dessus¹¹⁴⁷ : à savoir que, pour la métaphysique tel que la veut Benjamin, la science se situe à l'intérieur du « système divin absolu » et langagier et ne reçoit son « autonomie » que de par ledit système¹¹⁴⁸. En d'autres termes, pour Benjamin la science – y comprise la

développer dans sa pensée, depuis l'écrit de 1916 « Sur le langage » en passant par l'essai sur « *Les Affinités électives de Goethe* » et l'*Origine* jusqu'à ses derniers écrits théoriques.

1144 1916c, 147/152

1145 HEIDEGGER 1977, § 44, p. 291. Voir ci-dessus, p. 254.

1146 Voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 44 ; souligné par W. Benjamin.

1147 Voir ci-dessus, p. 190.

1148 Lettre à G. Scholem du 31 janvier 1918, in GB I, 422/Corr. 1, 157. Cf. aussi la lettre à M. Rychner où Benjamin évoque un type théologique de « hiérarchies du sens » : « Et pour le dire d'un mot : jamais je n'ai pu chercher et penser autrement que dans un sens, si j'ose ainsi parler, théologique, c'est-à-dire conformément à la doctrine talmudique de quarante-neuf degrés de signification de chaque passage de la Thora » (lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 44).

recherche philosophique – n'est jamais une entité complètement indépendante, même si elle a son champ d'action propre et ses propres fins qui ne sauraient pourtant être immédiatement théologiques¹¹⁴⁹. C'est cette interaction dynamique entre la « sphère » de la métaphysique et une science particulière qui démarquera Benjamin décisivement du questionnement épistémologique de Heidegger dans *Sein und Zeit*.

Maintenant, il est sans doute lieu de trancher encore entre l'usage « matérialiste » de la métaphysique que Benjamin essaie de faire le sien, tout comme la portée que celui-là aurait pour le renouvellement de la science de l'histoire, notamment du point de vue de l'épistémologie. À ce propos, il convient d'en revenir à la notion de « dénomination » qui ne se limite nullement aux écrits proprement dit « métaphysiques » de Benjamin d'avant-Guerre ; bien au contraire, « la perception originelle »¹¹⁵⁰ des mots nommants est tout à fait transférable, pour Benjamin, aux contextes à jour. La transition se fait par la force de la « dialectique » qui, selon Benjamin, est à l'œuvre au sein des choses révolues, par exemple de l'architecture parisienne du début du siècle dernier. En effet, dans les premières notes pour les *Passages*, Benjamin constate que, du fait des démolitions sous Haussmann, le statut des passages parisiens a changé, mais non sans « travail intense » au cœur de ceux-ci :

Le fait d'être passé, de ne plus exister est à l'origine d'un travail intense au sein des choses. [...] Les passages sont des monuments de ce genre, des monuments d'une existence révolue. Et la force qui travaille à l'intérieur d'eux est la dialectique¹¹⁵¹.

1149 Voir ci-dessous, p. 300.

1150 1925, 216/33.

1151 1929c, 1001/831 <D°, 4>. Un peu plus loin dans la même note, Benjamin poursuit sa pensée : « Il ne reste plus d'eux [des passages, A.-K. P.] que leur nom : les passages, et le passage des Panoramas » (*ibid.*). Benjamin écrit aussi que « l'essence » du nom est « langagière » (*ibid.*, 1038/863 <Q°, 24>).

À y regarder de plus dans ce passage cité, il devient clair que Benjamin s'approche ici des origines épistémologiques de son projet pour les *Passages* : en d'autres termes, il y a pour Benjamin, entre un certain moment présent et un certain moment ou objet passé – par exemple un passage du XIX^e siècle – un rapport nécessaire et critique qui en appelle à être perçu voire explicité par ce présent-là. Grâce à ce rapport même, le moment présent saisit le fait capital du travail dialectique, du « “Maintenant” dans les choses »¹¹⁵². Selon Benjamin effectivement, chaque époque porte en elle-même son devenir, des éléments de sa future actualité ; leur déploiement dépend de l'époque qui les interprète et les connaît au « Maintenant » de leur « connaissabilité »¹¹⁵³. Au « Maintenant de la connaissabilité », la dialectique de l'histoire reste comme « à l'arrêt »¹¹⁵⁴ : c'est à ce moment-là même que le temps présent reconnaît une connexion entre son temps à lui et un certain fait ou un certain objet d'un certain moment antérieur¹¹⁵⁵. Benjamin précise aussi que la relation d'un moment passé avec le « Maintenant » est « dialectique », ce qui pour Benjamin veut dire « figurative ¹¹⁵⁶ » : « Car, tandis que la relation du présent au passé est purement temporelle, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique : elle n'est pas de nature tempo-

1152 *Ibid.*, 1034/860 <O°, 81>.

1153 Sur le terme épistémologique de « Maintenant de la connaissabilité », voir l'Introduction ci-dessus, p. 40. Notons que déjà au début des années vingt, Benjamin cherche à établir le « Maintenant » (*Jetzt*) « en lieu et place d'une validité intemporelle » (1921a, 46/48 ; traduction légèrement modifiée). – Benjamin écrit en effet que « sa » théorie de la connaissance est cristallisée (*kristallisiert*) autour du concept de « Maintenant » (*Jetzt*). Voir la lettre à G. Karplus du 9 octobre 1935, in GB V, 171. Cette lettre n'est pas traduite en français.

1154 NM, 578/479 [N 3, 1].

1155 *Ibid.*, 580/481 [N 4, 1]. Cf. : « Dialectique à l'arrêt – telle est la quintessence de la méthode » (1929c, 1035/861 <P°, 4>).

1156 NM, 578/480 [N 3, 1].

relle, mais de nature figurative (bildlicher Natur) »¹¹⁵⁷. Pour Benjamin, le caractère figuratif de la relation passé – présent va de pair avec un rapport synchrone entre ces deux moments temporels : « Chaque présent est déterminé par les images qui sont synchrones avec lui ; chaque Maintenant est le Maintenant d'une connaissabilité déterminée »¹¹⁵⁸. Le Maintenant est donc le contrepoids d' « un temps homogène et vide »¹¹⁵⁹, un type de temps dont Benjamin reproche le premier socialisme envisageant l'idée du progrès « automatique » de l'humanité ou bien « la maîtrise sur la nature » aux dépens des « régressions de la société »¹¹⁶⁰.

Or, il est important de constater qu'une explication similaire de l'arrêt ou de « l'engourdissement » du temps se trouve, aussi, dans l'écrit « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft » de Heidegger. Dans sa conférence de 1916, Heidegger décrit ce qui se passe pendant que l'on mesure le temps par les instruments propres aux sciences naturelles. Selon Heidegger, lors du measurement du temps, celui-ci devient fixe, spatial ; le temps se superficie et se rend principe de localité : « Le temps est devenu un principe de localité (*Stellenordnung*) homogène, une graduation, un paramètre »¹¹⁶¹. Heidegger contraste ce type de temps « paramétrique » des sciences

1157 *Ibid.*, 578/479s [N 3, 1] ; trad. légèrement modifiée.

1158 *Ibid.*, 578/479 [N 3, 1].

1159 1940a, 701/439.

1160 *Ibid.* et 699/436. Sur la critique de la conception « positiviste » de l'histoire, liée au socialisme, voir *ibid.*, 698s/435s.

1161 Heidegger 1978, 424 ; trad. par moi. Cf. : « Sobald die Zeit gemessen wird – und nur als messbare und zu messende Zeit hat sie eine sinnvolle Funktion in der Physik – bestimmen wir ein Soviele. Diese Angabe des Soviele nimmt die bis dahin verflossenen Zeitpunkte in eins zusammen. Wir machen in der Zeitskala gleichsam einen Einschnitt, zerstören damit die eigentliche Zeit in ihrem Fluss und lassen sie erstarren. Der Fluss gefriert, wird zur Fläche, und nur als Fläche ist er zu messen. Die Zeit ist zu einer homogenen Stellenordnung geworden, zur Skala, zum Parameter » (*ibid.*). – Sur la théorie de la relativité dont s'inspire Heidegger dans cette explication, voir *ibid.*

naturelles à une conception du temps de la science de l'histoire centrée sur le jugement de valeur : selon Heidegger, il est propre de la science de l'histoire que de présenter les événements produits historiquement dans le contexte de leur valeur culturelle¹¹⁶². Or, comme il a été mis en évidence ci-dessus¹¹⁶³, la conception benjaminienne du temps est conçue en partie en tant que critique de la vue « historiciste » du temps centrée sur les « valeurs » culturelles, une vue tenue aussi par Heidegger dans son texte de 1916¹¹⁶⁴. Effectivement, il est important de s'apercevoir que c'est précisément le moment lucide de réciprocité entre deux objets historiques – la constitution mutuelle des choses au « Maintenant de la connaissabilité » – par lequel Benjamin se démarque, dans les Passages, d'une vue historiciste et positiviste du temps. Pour Benjamin en vérité, le Maintenant implique le moment non plus seulement historique, mais aussi politique : plus exactement, c'est le rôle de la politique que de percevoir « l'authentiquement unique » (das *Echt-Einmalige*) dans une « constellation » d'un certain moment présent et d'un certain moment passé¹¹⁶⁵. Loin d'être quelque chose de pompeux ou d'évident – encore moins objet d'une « célébration » en tant que « bien » culturel¹¹⁶⁶ –, « l'unicité » visée par Benjamin prend comme foyer, plutôt, « ce qui est le plus proche, le plus banal, le plus manifeste » à l'égard du passé le plus présent mais qui, parallèlement, met le moment présent dans une position d'examen de conscience¹¹⁶⁷. Selon Benjamin en effet, certains moments du passé « deviennent, du fait de l'indice (*Index*) qu'ils portent comme moments de l'“histoire antérieure”, des moments de ce présent même et

1162 *Ibid.*, 427.

1163 Voir ci-dessus, p. 245.

1164 HEIDEGGER 1978, 427.

1165 NM, 674s/559 [S I, 3].

1166 Voir *ibid.*, 592/491S [N 9a, 5] ; cf. 594/493 [N 10, 4].

1167 *Ibid.*, 491/406 [K I, 2].

changent de caractère selon la nature, catastrophique ou triomphale, de celui-ci »¹¹⁶⁸. De tels faits capitaux de « l'histoire antérieure » de l'époque d'avant-Guerre sont, pour Benjamin, les passages parisiens du XIX^e siècle.

Ici, il convient de s'arrêter momentanément et de faire encore clarté à propos des notions de « politique » et d' « unicité » et du rapport de ces deux à la conception de la science de l'histoire chez Benjamin. Comme il devient clair par le passage qui vient d'être élaboré, l' « unicité » et la « politique » sont pour Benjamin intimement liées ; or, Benjamin précise dans ses notes que non seulement l'histoire « est dépourvue de l'apparence de la répétition » (*Wiederholung*)¹¹⁶⁹, mais aussi « l'authentiquement unique » est « ce qui ne revient jamais »¹¹⁷⁰. C'est ici même qu'il y a lieu de reconsidérer la notion de « répétition » chez Heidegger de *Sein und Zeit* et de la comparer à la conception benjaminienne de l'histoire comme science et de l' « unicité » des choses et chez un individu. Comme il a été explicité plus haut¹¹⁷¹, pour Heidegger, le véritable devenir-soi-même de l'existence est à la fois retour résolu à son soi le plus propre, un soi « jeté » dans son unicité ou dans son isolement (*Vereinzelung*)¹¹⁷². Par ce type, « extatique », de retour, l'existence peut assumer résolument et consciemment l'étant qu'il est déjà¹¹⁷³. Heidegger appelle ce fait d'être dans l'avoir-été « répétition » (*Wiederholung*)¹¹⁷⁴. De fait, répétition

1168 *Ibid.*, 593/492 [N 9a, 8] ; traduction modifiée. Sur la notion d' « indice », voir ci-dessus, p. 178.

1169 *Ibid.*, 593/492 [N 9a, 8] ; traduction modifiée.

1170 *Ibid.*, 675/559 [S I, 3] ; souligné par moi.

1171 Voir ci-dessus, p. 296.

1172 « Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst » (HEIDEGGER 1977, § 68, p. 448).

1173 « Diese Ekstase ermöglicht es, dass das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann » (*ibid.*).

1174 « Das eigentliche Gewesen-sein nennen wir die *Wiederholung* »

est, pour Heidegger, la tradition (*Überlieferung*) articulée, le procédé même par lequel l'existence transmet à elle-même les possibilités qui pour lui ont jadis été là¹¹⁷⁵. Cela est réalisable parce qu'avant d'être historique, l'existence est ores et déjà temporelle – c'est-à-dire à la fois liée à son passé et tendue vers le futur – et peut reprendre sur soi sa propre « histoire », autre que celle relevant de la grandeur physique de temps ou de l'histoire des historiographes¹¹⁷⁶. Ainsi, par la répétition résolue et extatiquement ouverte, l'existence s'acquiert la vraie historialité, en d'autres termes la gamme de possibilités qui lui sont propre¹¹⁷⁷.

Or, il est important de noter que cette vue sur l'historialité repercute, chez Heidegger de *Sein und Zeit*, dans la conception de l'histoire en tant que science. Pour Heidegger, la science de l'histoire est en premier lieu la science de l'histoire de l'existence (*Wissenschaft von der Geschichte des Daseins*)¹¹⁷⁸ : plus exactement, l'historialité de l'existence est

(*ibid.* ; souligné par M. Heidegger). Cf. : « Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, dass das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist » (*ibid.*, § 74, p. 511).

1175 « Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird [...] zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins » (*ibid.*, § 74, p. 509 ; souligné par M. Heidegger).

1176 « Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie » (*ibid.*, 510).

1177 « Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die "Wiederkehr" des Möglichen und weiss darum, dass die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist » (*ibid.*, § 75, p. 517). – Sur les notions de *Schicksal* et d'*Augenblick*, cf. ci-dessus, p. 267.

1178 *Ibid.*, § 76, p. 518.

la condition même de l'histoire et l'existence l'étant originellement historique (das ursprünglich geschichtlich Seiende)¹¹⁷⁹. En fin de compte, Heidegger renvoie la possibilité ontologique de l'origine des sciences à la question sur la manière d'être de l'existence¹¹⁸⁰.

Du point de vue de la construction épistémologique de la science de l'histoire et de l'individualité chez Benjamin, la conception heideggerienne de la science et de l'existence paraît problématique. Pour Benjamin en vérité, la science de l'histoire s'enracine sans doute difficilement dans le « retour » résolu et « extatiquement » ouvert à soi-même de l'entité humainement non spécifiée et atemporelle qu'est l'existence dans *Sein und Zeit*. Effectivement, comme Benjamin le souligne dans une de ses dernières notes, le « sujet » (*Subjekt*) de l'histoire n'est nullement surindividuel et atemporel, « transcendantal » au sens kantien¹¹⁸¹ ; bien plutôt, même dans sa réflexion tardive, Benjamin s'en tient à une idée datant de ses années à l'Université selon laquelle le sujet ou « l'individu » est « l'unité indivisible », non séparable de son corps physique et temporel comme l'est, par exemple, l'« âme » chez Platon : « Seuls les hommes (*Menschen*) [...] sont les constituants de cette unité », Benjamin précise-t-il¹¹⁸². Effectivement, la notion d'individu ou de personne humaine préoccupe Benjamin intensément dès son époque formatrice : par exemple, dans une note de 1923 sur le problème psychophysique, Benjamin définit la personne comme être corporel et réel, ayant comme fondement une nature spirituelle, mais qui est à la fois limi-

1179 *Ibid.*

1180 *Ibid.*

1181 « Dieses Subjekt ist beileibe kein Transzendentalsubjekt sondern die kämpfende unterdrückte Klasse in ihrer exponiertesten Situation » (GS I, 1243). Sur le sujet kantien, voir ci-dessus, p. 163.

1182 1918c), 55/60. Pour la conception platonicienne de l'âme, voir ci-dessus, p. 81.

té¹¹⁸³. Benjamin ajoute aussi que l'« unicité » (*Einzigkeit*) de la personne ne peut être prêtée à celle-ci « à partir d'elle-même mais plutôt à partir de la périphérie de son extension maximale » (aus dem Umkreis ihrer maximalen Ausdehnung her)¹¹⁸⁴.

La question se pose maintenant de quelle façon la personne, pour Benjamin, serait limitée, tout en embrassant une nature qualifiée de « spirituelle » et tout en se servant nécessairement d'« extension » de tout son être envers les autres hommes¹¹⁸⁵. D'emblée, la définition benjaminienne de la personne évoque comme son écho une caractérisation de la science de l'histoire que Benjamin se donne dans une note épistémologique pour les *Passages*. Cette caractérisation se diffère quelque peu des revendications expressément « matérialistes » de la science que Benjamin présente ailleurs dans les *Passages* et dans ses lettres, sans pourtant être en contradiction avec celles-ci¹¹⁸⁶. Elle se démarque, aussi, de la conception de la science de l'histoire de Heidegger dans « Der Zeitbegriff » et dans *Sein und Zeit*¹¹⁸⁷. C'est pourquoi, en laissant momentanément Heidegger de côté¹¹⁸⁸, il convient de sonder de plus près cette vue sur

1183 Pour Benjamin, la personne équivaut une « réalité limitée (*eingeschränkte Realität*), qui est constituée par le fondement d'une nature spirituelle (*Fundierung einer geistigen Natur*) dans un corps ». Voir « Schémas du problème psychophysique » (« Schemata zum psychophysischen Problem », ci-après : 1923a), 80/86. Sur la datation approximative de ce texte, voir GS VI, 678s (N. d. E.). – Ici, Benjamin paraît renvoyer au motif ancien de « microcosme », à l'« analogie [...] du corps et du macrocosme » (voir *ibid.*, 82/88), mais dans un sens différent de l'Antiquité grecque et romaine. Sur la thématique du microcosme dans la tradition textuelle juive, trop étendue pour être reprise ici, voir l'excellente étude d'A. Altmann (ALTMANN 1969, 145s).

1184 1923a, 80/86.

1185 Sur la notion d'« extension », relevée par exemple dans 1926b, voir ci-dessus, p. 284.

1186 Voir, par exemple, NM, 587/487 [N 7, 6], *ibid.*, 588/488 [N 7a, 2] et la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 18ss/Corr. 2, 42ss.

1187 Voir ci-dessus, p. 276.

1188 La conception du temps chez Heidegger sera reprise ci-dessous, p. 312.

l'histoire que Benjamin formule dans les *Passages* et le rapport que celle-ci pourrait avoir à la thématique de la dénomination.

Pour Benjamin en vérité, il est acquis que « l'histoire n'est pas seulement une science et qu'elle est tout autant une forme de remémoration » (*eine Form des Eingedenkens*)¹¹⁸⁹ :

Ce que la science a « constaté », la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie ; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique, même si nous n'avons pas, pour autant, le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques¹¹⁹⁰.

Ce passage important mérite d'être explicité soigneusement. À y regarder de plus, Benjamin y présente une certaine forme du *temps* qu'il qualifie de temps de *remémoration*. Cette vision du temps relève de la conception que Benjamin esquisse, déjà, dans son court texte de 1916 sur « *Trauerspiel* et tragédie » : « Le temps historique est infini dans toutes les directions, et non rempli à chaque instant. Ce qui veut dire qu'il n'est aucun événement empirique pensable qui ait un rapport nécessaire au moment déterminé où il se produit »¹¹⁹¹. À l'époque de la Première Guerre mondiale comme une vingtaine d'ans après, il semble être acquis pour Benjamin que les événements de l'histoire ne sont pas fixés pour toujours, ni en direction du passé ni vers le futur, et que ces événements de nature empirique ne sont pas en lien de nécessité entre eux. Dans « *Trauerspiel* et tragédie », Benjamin précise

1189 NM, 589/489 [N 8, 1]. Sur la notion même d'*Eingedenken*, voir THIELEN 1999.

1190 *Ibid.*

1191 1916b, 134/255s.

aussi que « la force déterminante de la forme historique du temps n'est pleinement saisissable par aucun événement empirique ni ne peut être pleinement rassemblée en aucun »¹¹⁹².

Or, autrement que la note citée des *Passages* selon laquelle la présentation de l'histoire n'est pas avisée « avec des concepts immédiatement théologiques »¹¹⁹³, l'écrit de 1916 nomme expressément le type d'événement qui pourrait être accompli ou, comme Benjamin le formule, « rempli » par cette « force déterminante »¹¹⁹⁴ du temps : « 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. Cette idée du temps rempli s'appelle dans la Bible, dont c'est l'idée historique dominante : le temps messianique »¹¹⁹⁵. Cependant, il est clair que la « théologie » visée dans la conception du temps présentée dans la note des *Passages*, citée justement ci-dessus¹¹⁹⁶, pointe vers la même direction que la réflexion précurseure de « *Trauerspiel* et tragédie » : à savoir que l'idée de la plénitude du temps historique ne peut être pensée sans possibilité d'avènement de type « messianique »¹¹⁹⁷. Sauf que cette caractérisation de la plénitude se décline différemment dans l'écrit de 1916 et dans les *Passages* : si, dans celui-là, le remplissement du temps est « quelque chose d'entièrement indéterminé empiriquement »¹¹⁹⁸, donc aussi humainement, celui-ci paraît mettre un grand espoir dans la capacité d'un

1192 *Ibid.*, 134/256.

1193 NM, 589/489 [N 8, 1].

1194 1916b, 134/256.

1195 *Ibid.*

1196 NM, 589/489 [N 8, 1].

1197 Selon Benjamin, la remémoration est « quintessence » (*Quintessenz*) d'une conception judaïque de l'histoire (voir la note pour 1940a, in GS I, 1252). Trad. par moi. Cf. : « Ce qui est "théologique", dans l'esprit de Benjamin, c'est la faculté profane de la mémoire à rendre son inachèvement à la mort et à la souffrance passée. La remémoration est théologique à travers sa fonction de transmettre une force "messianique" » (ROCHLITZ 1992, 293).

1198 1916b, 134/256.

individu : « La remémoration peut *transformer* ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé »¹¹⁹⁹.

Ici, il convient de faire un point et de trancher encore entre la notion capitale de remémoration. Il paraît en effet qu'il y ait une connexion épistémologique chez Benjamin entre la capacité de *modifier* de la remémoration et le caractère éclairant du concept d'image dialectique : si, par l'image, Benjamin entend une connaissance concrète d'un objet de l'histoire et sa récupération pour l'illumination du présent¹²⁰⁰, la remémoration, pour sa part, vise une « expérience »¹²⁰¹ singulière que le « sujet » de la connaissance ne saurait négliger : c'est se savoir investi par le passé, personnel aussi bien que collectif. Effectivement, cette complémentarité entre image et remémoration implique fortement un lien entre efforts humains et espoir du futur. En d'autres termes, s'il est « interdit », comme Benjamin l'écrit dans sa note, « de *concevoir* l'histoire de façon fondamentalement athéologique », c'est parce que le « bonheur » d'un moment passé peut trouver son achèvement et sa célébration chez un individu d'un temps postérieur, tout comme à la « souffrance » d'antan peut être rendue justice et un sens reconnu par un individu d'un moment présent¹²⁰². Pour Benjamin effectivement, saisir l'idée du bonheur exige l'expérience d'une perte : le bonheur actuel est *un* avenir possible des pertes

1199 NM, 589/489 [N 8, 1] ; souligné par moi. Cf. : « Car un événement vécu est fini, il est tout le moins confiné dans la seule sphère de l'expérience vécue, tandis qu'un événement remémoré (*ein erinnertes [Ereignis, A.-K.P.]*) est sans limites, parce qu'il n'est qu'une clé pour tout ce qui a précédé et pour tout ce qui a suivi » (« L'image proustienne » [« Zum Bilde Prousts », ci-après : 1929b], 312/137). – Les connexions entre la théorie proustienne de la remémoration et celle de Benjamin ne seront pas explicitées dans la présente étude. Voir, à ce propos, KAHN 1998.

1200 Sur le concept d'image, voir ci-dessus, p. 129s.

1201 NM, 589/489 [N 8, 1].

1202 *Ibid* ; souligné par moi.

personnelles, tandis que la tristesse, elle, a son futur propre qui n'est pas encore forcément perçu par l'individu dans son temps. Ou, comme Benjamin l'exprime dans une autre note des *Passages*, « la conception authentique du temps historique repose entièrement sur l'image de la rédemption » (*auf dem Bild der Erlösung*)¹²⁰³.

Le bonheur n'est pour nous représentable que dans l'air que nous avons respiré, parmi les hommes qui ont vécu avec nous. Dans la représentation du bonheur, en d'autres termes – c'est ce que nous apprend ce fait singulier –, vibre la représentation de la rédemption. Ce bonheur est fondé précisément sur la désespérance et sur la déréliction qui étaient les nôtres. Notre vie, pour dire les choses autrement, est un muscle qui a assez de force pour contracter la totalité du temps historique¹²⁰⁴.

À y regarder de plus près dans ce passage cité, il est possible d'y retrouver l'idée de l'« extension » de la personne que Benjamin présente dans sa note de 1923 citée ci-dessus¹²⁰⁵ : à savoir que l'« unicité » de la personne physique ne peut être prêtée à celle-ci « à partir d'elle-même mais plutôt à partir de la périphérie de son extension maximale »¹²⁰⁶. La « vie » d'un individu est sans doute ce type d'extension-là, tout en ajoutant au souvenir d'un bonheur ou d'un malheur personnels une forme de « remémoration » quasi physique, « un muscle qui a assez de force pour contracter la totalité du temps historique »¹²⁰⁷. En ce sens à la fois corporel et « spirituel », « li

1203 *Ibid.*, 600/497s [N 13a, 1] ; souligné pas moi.

1204 *Ibid.* ; trad. légèrement modifiée.

1205 Voir ci-dessus, p. 299.

1206 1923a, 80/86.

1207 NM, 600/497s [N 13a, 1]. Cf. : « Le corps est un instrument moral » (1923a, 82/88).

mité »¹²⁰⁸ et apparemment sans limites, la capacité d'extension de la remémoration personnelle ressemble quelque peu à la « force » que Benjamin attribue à « l'idée du temps rempli », « messianique », dans son écrit de 1916 sur « *Trauerspiel* et tragédie »¹²⁰⁹.

Effectivement, cette idée de la plénitude qu'est celle du messianique chez Benjamin, revient, outre « *Trauerspiel* et tragédie », depuis l'essai de 1915 sur « La vie des étudiants » jusqu'aux notes « Sur le concept d'histoire » (1940) : si, dans celui-là, la « tâche historique est de donner forme [...] à l'état immanent de la perfection », métaphysiquement, « comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire du 89 »¹²¹⁰, celui-ci s'adresse aux « choses brutes et matérielles sans lesquelles il n'en est point de raffinées ni de spirituelles »¹²¹¹ – une chose « brute » étant, par exemple, la situation des classes opprimées ou la tradition comme proie de l'historiographie « historiciste »¹²¹² –, tout en élargissant la propédeutique de la plénitude des réflexions d'un « historien instruit à l'école de Marx » jusqu'à *tout* individu de *tout* moment présent : « À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention »¹²¹³. Cette conception « messianique »

1208 1923a, 80/86.

1209 1916b, 134/256.

1210 1915, 75/125s.

1211 1940a, 694/430.

1212 *Ibid.*, 695/431s. Cf. : « L'historicisme compose l'image "éternelle" du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé » (*ibid.*, 702/441). Sur la critique benjaminienne de l'historicisme, voir ci-dessus, p. 169.

1213 *Ibid.*, 694/429 ; souligné par W. Benjamin. Notons que dans la version française de ce texte, établie par Benjamin lui-même, le mot de « prétention » (*Anspruch* de l'original allemand) est remplacé par une expression encore plus forte : « sommation ». Voir « Sur le concept d'histoire » (<Sur le concept d'histoire>, ci-après : 1940b), 1261/340.

de la force de remémoration réflète bien la vue benjaminienne de l'histoire : plus exactement, l'œuvre de la remémoration, centrée sur « l'intensité messianique *immédiate* du cœur, de chaque individu dans son être intérieur »¹²¹⁴, mais répandue parallèlement de celui-ci vers l'extérieur, peut agir d'une façon plus ponctuelle et plus prudente qu'une « science » de l'histoire écrite « avec des concepts immédiatement théologiques »¹²¹⁵ ou marxistes. Pour Benjamin, le temps présent peut – et même doit – donc se concevoir en tant que « Maintenant » qui, au moment de la « connaissabilité » d'un temps passé sous forme d'« image » dialectique, assume pleinement sa caractéristique d'un « modèle du temps messianique »¹²¹⁶ : « Car c'est une image irrécusable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle » (*die sich nicht als in ihm gemeint erkannte*)¹²¹⁷.

Ainsi, sur la base de ce qui vient d'être dit, il est difficile de saisir dans la conception benjaminienne de l'histoire une « expérience » principalement spéculative et peu fructueuse « messianiquement », comme le prétend Howard Caygill dans son étude perspicace sur Benjamin¹²¹⁸ ; bien plutôt, la

¹²¹⁴ « Fragment théologico-politique » (<Theologisch-politisches Fragment>, ci-après 1921b), 204/264 ; souligné par moi. Dans cette vision mystique de l'histoire, Benjamin explicite une complémentarité entre « l'ordre du profane » et « l'avènement du royaume messianique » (*ibid.*).

¹²¹⁵ NM, 589/489 [N 8, 1] ; souligné par moi.

¹²¹⁶ 1940a, 703/442. Dans une note pour 1940a, Benjamin écrit : « Bild der Gegenwart als Jetztzeit » (GS I, 1248). Un peu plus loin dans la même note, Benjamin poursuit sa pensée : « Diese Gegenwart schlägt sich in Bildern nieder, welche man dialektische nennen kann » (*ibid.*).

¹²¹⁷ 1940a, 695/430.

¹²¹⁸ « In many respects the arrival of the Messianic theme alleviates the blank rigour of Benjamin's [speculative, A.-K. P.] thought ; it invariably appears in the context of some argument for "redemption". [...] It is not essential to Benjamin's concept of experience that the intimations of the future be figured Messianically, and indeed to do so in a superficial way compromises its rigour »

conception de la connaissance historique surpasse chez Benjamin, par l'« extension » de la personne par la « remémoration » et la « force » messianique, une analyse purement spéculative. Pour Benjamin, en effet, « l'objet de l'histoire » est précisément « ce dont la connaissance *s'accomplit* comme sauvetage » (*Rettung*)¹²¹⁹. Plus exactement, « sauvetage » est une forme supérieure de la connaissance de type épistémologique et spéculatif, une forme qui, comme la plus haute métaphysique d'après Benjamin, se traduit dans la pragmatique¹²²⁰. De sorte que, malgré sa face théorique et « théologique », l'acte de « sauvetage » n'a rien de lâche ni d'inopérant. Car, comme le précise Stéphane Mosès, la notion juive du ressouvenir (*Zekher*), dont Benjamin se sert dans ses conceptions de la remémoration et du sauvetage, « ne désigne pas la conservation dans la mémoire des événements du passé, mais leur réactualisation dans l'expérience présente »¹²²¹. C'est ce que Benjamin souhaite faire en vérité, quand il définit la compréhension historique comme « une seconde vie de ce qui est compris »¹²²² et le « concept fondamental » (*Grundbegriff*) du matérialisme historique comme « actualisation » (*Aktua-*

(Caygill 1998, 149). – D'autre part, il est difficile de voir, dans l'*Origine* et l'œuvre ultérieure de Benjamin, les fondements d'un « messianisme » seulement esthétique (das Fundament eines ästhetischen “Messianismus”) comme le fait L. Heidbrink (HEIDBRINK 1999, 1215). Bien plutôt, comme l'écrit judicieusement R. Tiedemann, « [...] Benjamin misstraut in seinem Spätwerk aller Ästhetik und ästhetisierenden Geschichtsphilosophie, welche ethische und ästhetische Betrachtung vermischen ; in ihren Gegenständen zwischen beiden Reichen zu vermitteln suchen » (TIEDEMANN 1973, 146).

1219 NM, 595s/494 [N, II, 4] ; souligné par moi. Déjà dans l'*Origine*, la philosophie, selon Benjamin, vise à « sauver les phénomènes » (*Rüttung der Phänomene*) et à « présenter les idées » (*Darstellung der Ideen*), parce que les phénomènes concrets, pour eux-mêmes, méritent d'être sauvés, mais tel que leur origine langagière, dans l'idée justement, se donne à voir tout en leur garantissant l'authenticité (voir 1925, 215/32).

1220 Pour Benjamin en effet, « la couche la plus profonde de l'interprétation métaphysique se trouve au niveau même du pragmatique » (1925, 296/124).

1221 MOSÈS 1992, 156 ; *CF.* ID. 1993, 391s. Voir aussi BOURETZ 2003, 290.

1222 NM, 574/477 [N 2, 3] ; trad. modifiée.

lisierung)¹²²³. En d'autres termes, toute affaire authentique au moment présent exige une intelligence et une interprétation solidement ancrées dans le devenir d'un moment passé¹²²⁴.

Par suite, sous la lumière de l'importance que Benjamin met sur les fondements épistémologiques de sa conception de l'histoire¹²²⁵, il y a de l'inexactitude à dire, comme le fait Rainer Rochlitz, que Benjamin se serait soucié peu, dans son œuvre tardive, des fondements critiques de l'historiographie¹²²⁶. Bien plutôt, outre la vue « messianique » de l'histoire, conçue en tant que contrepois de l'historiographie historiciste ou marxiste « dogmatique » et peu efficace, et soutenue par une théorie de la connaissance centrée sur l'image dialectique, il y a chez Benjamin une critique épistémologique de la science de l'histoire qui puise largement des notes sur la philosophie critique de Kant¹²²⁷. C'est pourquoi, afin de clarifier encore les conditions de la possibilité d'une conception alternative de l'homme et de l'histoire, il est lieu d'en revenir momentanément à la thématique de la deuxième partie de la présente étude.

En effet, dans son essai programmatique sur Kant, Benjamin explicite une conception de la connaissance qui relève d'une façon éclairante les fondements épistémologiques de sa vue sur l'histoire et l'homme. Dans le texte de 1918, Benjamin écrit :

1223 *Ibid.*, 574/477 [N 2, 2].

1224 Voir la lettre à W. Kraft du 27 décembre 1935, in GB V, 209/Corr. 2, 196.

1225 Sur les fondements épistémologiques de la philosophie et de la science de l'histoire chez Benjamin, voir ci-dessus, p. 155.

1226 « Entre l'historicisme et une histoire écrite dans une perspective messianique, il [Benjamin, A.-K. P.] ne voit guère de place pour une historiographie critique » (ROCHLITZ 1992, 264).

1227 Les plus détectables de ses notes sont celles relevant de la notion de « révolution copernicienne » qui se trouve aussi chez Kant. Voir ci-dessus, p. 141.

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 connaissance où ce concept ne définit plus d'aucune manière la relation entre deux entités métaphysiques¹²²⁸.

On se rappellera que dans ses réflexions sur et autour Kant, Benjamin recherche, au temps de la Première Guerre mondiale, le rapport *entre* connaissance et religion ; or ces deux entités – religion et connaissance – ne sont liées selon Benjamin que *virtuellement* : elles se « heurtent » seulement – mais définitivement – sous forme de « doctrine » (*Lehre*)¹²²⁹, c'est-à-dire par le biais de la *connaissance* de la religion, tout en gardant leurs caractéristiques préalables respectives¹²³⁰. Reprise dans le contexte des *Passages*, cette idée de la connaissance dépassant la disposition « sujet–objet »¹²³¹, pourrait être présentée de la manière parallèle : car, quand Benjamin souligne dans les *Passages* que « la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique »¹²³², il propose une forme de rapport, une « constellation » de deux dimensions historiques et temporelles qui relèvent de ses efforts antérieurs de dépasser la disposition « sujet–objet ». C'est ce que Benjamin précise en effet : « Il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou le présent éclaire le passé. Une image, au contraire, est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation »¹²³³. Le concept d' « image » (*Bild*) est

1228 1918a, 163/187.

1229 *ibid.*, 170/197. Voir ci-dessus, p. 226.

1230 Comme il a déjà été explicité ci-dessus (p. 120), la philosophie, pour Benjamin, « relève » de la doctrine, mais « elle ne la constitue pas » (lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 389/Corr. I, 139).

1231 1918a, 163/187.

1232 NM, 578/480 [N, 3 1].

1233 *ibid.*

donc le « lieu » même qui met en lumière les deux « points » d'une constellation épistémologique, un certain moment présent et un certain passé, sans pourtant en être le principe directif. Tout comme, dans l'écrit programmatique sur Kant, Benjamin tente de découvrir « la sphère autonome et originaire de la connaissance » qui présenterait les deux « zones » uniques mais fondamentalement liées l'une à l'autre que sont « les deux entités métaphysiques »¹²³⁴, le divin et le profane, ou encore la religion et la connaissance de la religion.

De plus, le concept d'image présente deux faces complémentaires qui sont directement liées chez Benjamin à l'épistémologie du sujet historique. Car, il y a d'une part de par l'image et « l'image de la rédemption »¹²³⁵, la possibilité d'*accomplissement*, en d'autres termes la réalisation ou l'aspiration à la plénitude de la capacité humaine ; or cet accomplissement se passe, d'autre part, sous certaines *limites* qui sont indiquées par la *responsabilité* non seulement envers le passé opprimé ou « sans voix »¹²³⁶, mais aussi – comme Benjamin le formule à l'époque de la Première Guerre mondiale – envers « une plus riche génération d'adolescents et d'enfants » qui vivent « déjà » avec leurs aînés et auxquels ceux-ci ne peuvent se consacrer « qu'à titre d'enseignants »¹²³⁷. Pour Benjamin effectivement, la « créativité dans les expressions que trouve la vie de l'homme », ce thème-là devait se déployer et trouver son accomplissement chez un individu tout particulièrement au sujet d' « éduca-

1234 1918a, 163/187.

1235 NM, 600/498 [N 13a, 1].

1236 Voir ci-dessus, p. 221. Ici, il convient de relever la note judicieuse de S. Weigel : « Die Verantwortung gegenüber der Vergangenheit – exakte Umkehr einer an die “Künftigen Generationen” geknüpften Fortschrittsvorstellung – referiert z. T. auf eine biblische Vorstellung, in der das Generationsverhältnis auch als Schuldverhältnis gedacht ist, als Genealogie von Schuld und Erlösungshoffnungen in der Abfolge der Generationen » (WEIGEL 2006, 138).

1237 1915, 86/140.

tion » (*Erziehung*)¹²³⁸. Mais cela sous certaines conditions : seul peut assurer l'éducation celui qui se soit lui-même livré à l'étude, qui, « à sa manière », « embrasse la tradition (*Tradition*) et par son enseignement donne d'y participer »¹²³⁹.

En effet, il est important de s'apercevoir que la « pédagogicité » de la tradition ne s'applique pas seulement, chez Benjamin de la Première Guerre mondiale comme de l'œuvre tardive, à des futurs enseignants ou aux professeurs d'école, mais à toute génération de humains ayant conscience de leur « faible force messianique », comme Benjamin souligne dans ses notes « Sur le concept d'histoire »¹²⁴⁰. Ou, comme Benjamin le formule déjà à son époque formatrice : « Dans la tradition *tous* sont éducateurs, *tous* à éduquer et *tout est éducation* »¹²⁴¹. En pratique, la « force » messianique, liée à l'acquisition, au développement et à la transmission de la tradition, comporte, outre la notion de remémoration, l'idée du partage actif des connaissances. C'est peut-être dans un écrit de 1932, conçu en tant que critique d'une pensée par trop exclusive ou « privilégiée », que Benjamin formule le plus clairement cette idée de la connaissance partagée¹²⁴². En effet, tout comme dans les *Pas-sages*, c'est le fondement historique d'une connaissance vraie que Benjamin souhaite mettre ici en évidence¹²⁴³. Plus exactement, la tâche de « toute connaissance vraie » (*jedes wahre Wissen*), Benjamin prétend, c'est se mettre en route et aller à la rencontre des gens : c'est ainsi que la connaissance démontre sa véracité du point de vue de l'histoire et de la vie des hommes

1238 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. 1, 135.

1239 *Ibid.*

1240 1940a, 694/429 ; souligné par moi.

1241 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. 1, 135 ; souligné par moi.

1242 Voir « Privilegiertes Denken » (ci-après : 1932a). Cet écrit n'est pas traduit en français.

1243 Voir NM, 577s/479s [N 3, 1].

et pas seulement sa validité théorique¹²⁴⁴. Effectivement, il est acquis pour Benjamin que sans indication de possibilité de propagation des savoirs, une connaissance mérite difficilement d'être appelée « connaissance », pour ne rien dire d'une connaissance « vraie »¹²⁴⁵.

Ainsi, l'idée de prendre sur soi tout le poids d'acquisition, d'application et de transmission des connaissances, au lieu de se les approprier pour soi seulement, revient aux « sujets » de la connaissance à transporter la tradition sur leurs dos – ou, comme Benjamin le formule : « die Tradition auf ihrem eigenen Rücken zu befördern, statt sie sesshaft zu verwalten »¹²⁴⁶. C'est ce *travail* de partage qui établit la vérité de la connaissance, dans le temps¹²⁴⁷. Plus exactement, la transmission des connaissances et la vérité sont, chez Benjamin, intrinsèquement rapportées d'une façon concrète, dans une conception

1244 Pour Benjamin, il est clair que toute connaissance vraie doit manifester sa vérité historiquement (« seine Wahrheit historisch [...] erprobt»), en se mettant en route vers des nouveaux « ignorants » (« zu neuen Unwissenden sich auf den Weg macht ») (1932a, 319). – Il est important de noter qu'aux yeux du jeune Benjamin comme de celui des années trente, ces « ignorants » sont des possibles futurs « connaissants » et doivent être traités respectivement, en tant que collaborateurs potentiels. Voir ci-dessus, p. 127.

1245 Cf. : « [...] der Gedanke, dass ein Wissen, das keinerlei Anweisung auf seine Verbreitungsmöglichkeiten enthält, wenig hilft, dass es in Wahrheit überhaupt kein Wissen ist » (1932a, 319).

1246 *Ibid.*, 320.

1247 *Ibid.*, 319. – Notons qu'en 1939, Benjamin en revient à la thématique du « travail » de pensée scientifique. Dans une courte récession critiquant la tendance « positiviste » des sciences humaines de son temps, Benjamin évoque l'absence du « travail de pensée » (*Denkleistung*) chez ses contemporains : autrement que, par exemple, chez Kant, ces derniers ne « fondent » plus rien, mais seulement « interprètent » leur objet d'étude dans le cadre du positivisme (« Richard Höningwald, *Philosophie und Sprache* » [ci-après : 1939a], 564). Tandis que Kant, lui, aurait exposé une tentative de poser les fondements de toute théorie scientifique dans le cadre des sciences exactes, en entreprenant un examen critique de la métaphysique à partir du rejet de la prétention dogmatique des « confessions » (*Konfessionen*) (*ibid.*).

spécifique du temps : dans les *Passages*, Benjamin écrit qu'il est nécessaire d'« appliquer aux temps historiques une mesure conforme à la vie humaine et qui soit claire pour celle-ci »¹²⁴⁸. Ainsi, même s'il est en partie vrai, comme le soutient Howard Caygill, que « tradition » chez Benjamin n'est qu'une possible option parmi plusieurs autres pour organiser le temps et l'espace¹²⁴⁹, c'est pourtant l'idée même de la tradition, nécessairement liée à la vie humaine et à la répartition responsable des connaissances, qui accompagne Benjamin depuis son époque formatrice jusqu'à ses derniers écrits théoriques et qui, d'une certaine façon, *porte* chez Benjamin tout le concept philosophique de temps¹²⁵⁰.

Pour en revenir à la conception du temps chez Heidegger de « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft » et de *Sein und Zeit*, il est peut-être plus facile à voir pourquoi une idée du temps non spécifiée humainement, bien que celle-ci s'arrime dans le fond de l'existence (*Sein und Zeit*) ou dans une vision culturelle de l'histoire (« Der Zeitbegriff ») – pourquoi cette idée-là s'avère insuffisante du point de vue du *tradendum* théorique et pratique que Benjamin souhaite passer en avant¹²⁵¹. Si, en effet, l'unicité et la responsabilité de la personne sont pour Benjamin nécessairement connectées dans le temps¹²⁵², cela signifierait qu'un moment ne serait pas interchangeable avec un autre moment ; en outre, du point de vue de la subjectivité, cette interconnectivité-là voudrait dire qu'un sujet non plus ne serait interchangeable avec un autre sujet. Il paraît en effet que l'être de l'homme (le fond de l'être, le soi)

1248 1929c, 1015/843 [I°, 2].

1249 Voir CAYGILL 1998, 31. Des autres « options » chez Benjamin pour organiser temps et espace, seraient, selon Caygill, la conception kantienne et l'approche philosophique « spéculative » du temps (*ibid.*).

1250 Voir 1940a, 697/433 ; cf. *ibid.*, 695/431.

1251 Sur le terme même de *tradendum*, voir ci-dessus, p. 147.

1252 Voir ci-dessus, p. 223.

est, pour Benjamin, un être de *relation* ; ceci non pourtant dans le sens de Heidegger – ou de Foucault – pour qui le rapport essentiel se passe « de soi à soi »¹²⁵³, mais, plutôt, le rapport même qu'Emmanuel Lévinas désigne comme propre à la subjectivité « métaphysique », non renfermée à elle-même. C'est pourquoi, afin d'éclaircir, chez Benjamin, la notion de relation « objective », non possessive, liée à la responsabilité et à l'unicité de la personne, il est avisé de sonder de plus près la pensée de Lévinas sur ces thèmes parallèles de subjectivité et d'extériorité¹²⁵⁴.

Dans *Totalité et Infini*, Lévinas relève pour la notion de subjectivité, l'importance de la métaphysique, cette dernière étant comprise comme « rapport avec l'extériorité détachée, absolue »¹²⁵⁵. Selon Lévinas, métaphysique est donc un rapport et exige une « multiplicité » ; or, celle-ci ne saurait s'effectuer par le moyen d'une « subjectivité » qui, dans la connaissance, « se réfléchit et s'absorbe »¹²⁵⁶. « La multiplicité suppose [...] une objectivité posée dans l'impossibilité de la réflexion totale, dans l'impossibilité de confondre en un tout le moi et le non-moi »¹²⁵⁷. D'emblée, cette qualification de rapport *objectif* de Lévinas rappelle la distinction que Benjamin propose dans

1253 Voir FOUCAULT 2001, 305. Cf. ci-dessus, p. 104 n. 306.

1254 Une étude approfondie sur les connexions entre la pensée de Benjamin et celle de Lévinas mériterait une recherche à part, tout comme l'influence de Franz Rosenzweig sur ces deux penseurs. Le chemin a été ouvert notamment par S. Mosès (Mosès 2015, 55ss). Ce texte a paru originellement en 2009 aux éditions Hermann. – Notons que dans *Noms propres*, Lévinas évoque brièvement le terme d'« attention » chez Malebranche, le terme même que Benjamin relève dans ses réflexions sur Kafka (voir 1934, 432/46) : selon Lévinas, ce terme-là s'acquerrait « tant d'imprévues sonorités sous la plume de Walter Benjamin : réceptivité extrême, mais extrême donation ; attention – mode de conscience sans distraction, c'est-à-dire sans pouvoir d'évasion par d'obscurs souterrains [...] » (LÉVINAS 1987, 52s).

1255 LÉVINAS 1990, 242.

1256 *Ibid.*, 243s.

1257 *Ibid.*, 244.

son texte programmatique sur Kant : c'est-à-dire qu'il y a deux sphères, la divine et la profane (le monde de l'action des hommes) ; les deux se côtoient sans pourtant se mélanger dans leurs êtres propres, sans se positionner en tant que « sujet » ou « objet » l'un vis-à-vis de l'autre¹²⁵⁸. De plus, la description que Lévinas donne de la notion de transcendance, en relevant à ce propos le terme de *création* comme base commune des êtres entre eux¹²⁵⁹ –, cette description-là évoque l'écrit de Benjamin, de 1916, « Sur le langage » : selon ce dernier, les différents langages de la créature sont « apparentés » en Dieu – c'est-à-dire « le langage humain des noms et le langage sans nom des choses »¹²⁶⁰ –, sans en former un tout indivis, tout comme, pour Lévinas, la créature se positionne « dans la transcendance qui ne se referme pas en totalité »¹²⁶¹.

Pour Benjamin comme pour Lévinas, le fonds métaphysique de la philosophie de l'histoire est donc la notion de création dans la ligne de la Bible hébraïque : cette notion désigne le rapport entre Dieu et la créature et des êtres créés entre eux, mais, notamment, la responsabilité assignée à la créature en vue d'agir dans le temps, en dernière instance à l'*homme*¹²⁶². La

1258 Voir ci-dessus, p. 228. Pour Lévinas, la métaphysique indique que « le rapport entre le fini et l'infini, ne consiste pas, pour le fini, à s'absorber dans ce qui lui fait face, mais à demeurer dans son être propre, à s'y tenir, à agir ici-bas » (*ibid.*, 324s).

1259 « Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. [...] Le décalage absolu de la séparation que le transcendant suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant » (*ibid.*, 326).

1260 1916c, 151/158.

1261 « On peut parler de créature pour caractériser les étant's situés dans la transcendance qui ne se referme pas en totalité » (LÉVINAS 1990, 326). – Notons que Lévinas utilise le terme d'« étant's » pour démarquer celui-ci de tout être impersonnel, d'une idée, etc. (voir *ibid.*, 87).

1262 C'est l'absence de ce lien initial entre créateur et créature – le « reflet » (*Abglanz*) de « l'origine » (*Ursprung*) de celle-ci – que Benjamin semble regretter, toujours et encore, en 1939 (voir 1939a, 565).

responsabilité du créé, selon Lévinas, commence par l'acquisition du savoir en tant qu'accueil de l'Autre, que celui-ci soit le créateur de l'enseignement hébraïque ou tout être autre que le « moi » fondateur de la philosophie occidentale : « Poser le savoir comme *l'exister* même de la créature, comme remontée, au-delà de la condition, vers l'Autre qui fonde, c'est se séparer de toute une tradition philosophique qui cherchait en soi le fondement de soi, en dehors des opinions hétéronomes »¹²⁶³. Selon Lévinas, l'autrui nous affecte en tant qu'être indépendant de nous, ce qui le fait caractériser comme absolu¹²⁶⁴. De plus, ce sont « le discours » et « essentiellement l'enseignement » comme formes de savoir qui effectuent cette manière d'accueillir, « dans la justice et l'injustice » de la vie de tous les jours, un étant absolu¹²⁶⁵. « Une relation entre des termes qui résistent à la totalisation, qui s'absolvent de la relation ou qui la précisent – n'est possible que comme langage. La résistance d'un terme à l'autre, ne tient pas ici au résidu obscur et hostile de l'altérité, mais, au contraire à l'inépuisable surplus d'attention que la parole, toujours enseignante, me porte. [...] Avoir un sens, c'est enseigner ou être enseigné, parler ou pouvoir être dit »¹²⁶⁶. Vers la fin de son ouvrage, Lévinas se précise encore : « L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité »¹²⁶⁷.

Ici, il convient de s'arrêter pour un temps et de faire un point provisoire. Premièrement, on s'aperçoit que pour Lévinas comme pour Benjamin, la notion de responsabilité se définit

1263 LÉVINAS 1990, 87 ; souligné par E. Lévinas.

1264 « Autrui ne nous affecte pas comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, – mais en tant qu'autre, indépendant de nous : derrière toute relation que nous puissions entretenir avec lui, ressurgissant absolu » (*ibid.*, 89).

1265 *Ibid.*

1266 *Ibid.*, 99.

1267 *Ibid.*, 328.

par l' « autre » que soi, ce qui fait de l'autre le critère ou la condition de tout être et de tout faire du « moi » agissant. Deuxièmement, le « savoir » ou le « discours » philosophique est, pour les deux penseurs, *essentiellement enseignement* : effectivement, c'est au sein de l'accueil, de l'adaptation et de la transmission de l'enseignement, lui-même lié aux notions de langage et de tradition, que la vérité peut se manifester, et cela dans la mesure où la philosophie, pour Benjamin et Lévinas, est « présentation de la vérité » tel que cette présentation ne peut pas « s'affirmer de sa propre autorité »¹²⁶⁸. Il y a pourtant, chez Lévinas et Benjamin, certaines différences d'interprétation qui se manifestent notamment dans leurs tentatives respectives d'approfondir la dimension métaphysique et épistémologique du discours philosophique. Effectivement, là où Lévinas, tout en recherchant une alternative aux discours clos, « totalitaires » ou guerriers, essaie de faire de la place pour la notion d' « infini » – en d'autres termes à quelque chose qui donne tout le *sens* au concept préalablement *défini* par la

1268 1925, 207s/24. Cf. Lévinas : « La transitivité de l'enseignement, et non pas l'intériorité de la réminiscence, manifeste l'être. La société est le lieu de la vérité. [...] Celui qui me parle et qui, à travers les mots, se propose à moi conserve l'étrangeté foncière d'autrui qui me juge ; nos relations ne sont jamais réversibles. Cette suprématie le pose en soi, en dehors de mon savoir, et, par rapport à cet absolu, le donné prend un sens » (LÉVINAS 1990, 104 ; souligné par E. Lévinas). – Il paraît en effet que Lévinas arrime sa pensée philosophique dans une tradition de parler qui, tout comme chez Benjamin, pose le sujet comme accueilleur de la vérité – essentiellement partagée – plutôt que comme le seul générateur de celle-ci. Sur la notion de vérité « accueillie » chez Benjamin et Friedrich Schlegel, voir l'étude perspicace de M. P. Bullock (BULLOCK 1987).

réflexion ¹²⁶⁹, Benjamin, pour sa part, se tâche de remonter au « pouvoir » originel des mots nommants ¹²⁷⁰, et cela spécialement par la « découverte d'une actualité d'un phénomène comme représentant du contexte oublié de la révélation » ¹²⁷¹. Il faut noter, à ce propos, que la philosophie, selon Benjamin, ne peut, en tant que science, « prétendre au discours de la révélation », mais elle est bien capable de faire « le retour de la mémoire à la perception originelle » ¹²⁷². La philosophie, tel Adam de la Bible hébraïque, doit essayer d'y remonter à cette « perception originelle, où les mots possèdent le noble privilège de nommer » ¹²⁷³ : car, comme Benjamin l'écrit dans son texte de 1916 « Sur le langage », le « verbe créateur et divin [...] s'est conservé dans l'homme comme nom connaissant » ¹²⁷⁴ et demande d'être mis en pratique, dans la connaissance des choses ¹²⁷⁵. Dont aussi, bien sûr, la connaissance philosophique.

1269 Lévinas suit de près la réflexion husserlienne qui comporte, pour lui, « l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit » (LÉVINAS 1990, 14). Pour Lévinas, cette « expérience oubliée », c'est « l'idée de l'infini », non pourtant une « expérience objective » de celle-ci – « car l'infini déborde la pensée qui le pense » –, mais « relation avec absolument autre » que Lévinas appelle Autrui, une forme d'accueil et d'hospitalité où le Même ne peut jamais fixer l'Autre dans son être propre (*ibid.*, 10 et 13).

1270 1925, 216/33.

1271 GS I, 931 ; trad. par moi. Cf. le texte en allemand de cette première version de la « Préface » pour l'*Origine* : « Die Entdeckung einer Aktualität eines Phänomens als eines Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung » (*ibid.*). – Pour Benjamin effectivement, l'histoire est lieu même de la révélation : dans une lettre de 1923, Benjamin évoque « l'univers de la révélation (c'est-à-dire l'histoire) » (lettre à F. Chr. Rang du 9 décembre 1923, in GB II, 392/Corr. I, 295). Voir aussi GS I, 931. – Cet axe « social-absolu » de la pensée benjaminienne est visible, déjà, dans l'écrit sur « La vie des étudiants » ; voir 1915, 75s/125s.

1272 1925, 217/34.

1273 *Ibid.*, 216/33.

1274 1916c, 157/165 ; souligné par moi.

1275 Déjà dans son essai « Sur le langage », Benjamin relève le « pouvoir » de la création, délégué désormais à l'homme : « Dieu se repose lorsque dans

De plus, il est permis de dire que c'est ce « contexte oublié de la révélation »¹²⁷⁶ – en d'autres termes la « sphère » unique de la perception puissante¹²⁷⁷ – qui fait « l'actualité » d'un phénomène d'une certaine époque perceptible et compréhensible aux yeux d'un temps postérieur. De tels phénomènes sont, par exemple, les passages couverts parisiens dont, au début du xx^e siècle, il n'en restait « plus d'eux que leur nom : les passages, et le passage des Panoramas »¹²⁷⁸. Or, la « reconnaissance du "Maintenant" »¹²⁷⁹ dans ces objets caduques équivaut à la possibilité de la ré-nomination ou du « sauvetage » de l'objet dans le discours philosophique¹²⁸⁰. Plus précisément, le sauvetage indique la « chance pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire », et, de même, « à une époque telle vie particulière »¹²⁸¹. Pour Benjamin en effet, il s'agit de relever ou de « citer »¹²⁸² dans le texte philosophique « l'indestructibilité de la vie suprême en toutes choses »¹²⁸³, que cette vie se cache au sein de la « matière naufragée »¹²⁸⁴, flottant à l'intérieur des passages, ou bien dans la future tentative de « la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène

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. Dieu a créé l'homme à son image, il a créé celui qui connaît à l'image de celui qui crée » (*ibid.*, 149/154). Cf. ci-dessus, p. 146.

1276 GS I, 93r.

1277 Notons que Benjamin évoque cette « sphère » déjà dans son texte de 1918 sur Kant (voir 1918a, 167/193 ; cf. *ibid.*, 163/187).

1278 1929c, 1000/831 <D°, 3>.

1279 *Ibid.*, 1034/860 <O°, 81>.

1280 « Est l'objet de l'histoire ce dont la connaissance s'accomplit comme sauvetage » (NM, 595s/494 [N II, 4]).

1281 1940a, 703/44r.

1282 « Écrire l'histoire signifie [...] citer l'histoire », Benjamin précise-t-il dans les *Passages* (voir NM, 595/494 [N, II, 3] ; souligné par W. Benjamin).

1283 *Ibid.*, 573/476 [N 1a, 1].

1284 Voir *ibid.*, 274/224 [H 2, 6].

à son terme l'œuvre de libération »¹²⁸⁵. Telle idée de la vie se relierait à une conception du temps qui est « infini dans toutes les directions »¹²⁸⁶ mais qui attend à tout moment son remplissement : que cela se passe par une intervention messianique ou au moyen d'un savoir philosophique proposant à la fois l'éclaircissement du statut quo et mis en examen de son raisonnement propre, peu importe – pour Benjamin, « le véritable temps historique »¹²⁸⁷ ne relève pas des « “grands” contrastes », du jeu de thèses et antithèses, mais « uniquement » des « contrastes dialectiques qui ressemblent souvent à s'y méprendre à des nuances (*Nuancen*) »¹²⁸⁸. Or selon Benjamin, « ce sont eux qui permettent à la vie de renaître en se renouvelant sans cesse »¹²⁸⁹.

Ainsi, les faits et désirs passés, prêts à être éclairés sous la lumière contrastée du « Maintenant », mais reflétant à la fois leur origine hors temps, dans le mystère de la révélation, donnent tout les sens à l'approfondissement du discours philosophique sur l'histoire tel que le souhaitait présenter Benjamin. Aussi la pensée benjaminienne sur l'homme dans son temps y prend sa source décisive.

1285 1940a, 700/437.

1286 1916b, 134/255s.

1287 NM, 578/479 [N 3, 1].

1288 *Ibid.*, 573/476 [N 1a, 4]. Sur les « nuances » ou la « multiplicité » de l'expérience, voir aussi 1918a, 167/192.

1289 NM, 573/476 [N 1a, 4].



CONCLUSIONS

1. Pourquoi (pas) (se) dérouter

À l'origine de la présente étude, il y avait un sentiment mal intériorisé.

Bien des ans, j'ai été convaincue qu'il y avait dans la pensée de Benjamin des pratiques ou des habitudes que l'on aurait pu relever et mettre en valeur pour l'éclaircissement du moment présent, notamment du point de vue du secteur culturel. De telles pratiques apparaissaient, à mes yeux, des procédés du « self leadership », aujourd'hui très pris hors de leur foyer managérial, tout comme des moyens de subsister chez un « chercheur-entrepreneur individuel », ambulante, bon gré mal gré, d'un pays à ressources à un autre. Il est vrai que chez Benjamin, il y a des caractéristiques de ces deux pratiques-là. Sa vie et ses écrits paraissent incarner, en fait, un phénomène que l'on pourrait appeler aujourd'hui la génération « portefeuille » : de contrat de durée déterminée, typique du xxi^e siècle, c'est cette génération qui, malgré sa formation continue et ses expériences acquises, se voit obligée de revendre son savoir-faire constamment à des nouveaux employeurs. Trouver, dans ce procédé de mutations, de la valeur et du bien-fondé, nécessite un plan, une gamme de stratégies pour s'organiser ingénieusement le travail et la vie. Dans le secteur culturel, comme ailleurs, cela signifie réconcilier les intérêts personnels et les demandes du monde professionnel, en vue d'une direction lucide de la pensée et des actes, le contraire du dérive.

Tel été, aussi, le « cas » Benjamin : lui-même a fait son mieux pour gagner sa vie hors des murs universitaires, un effort arrimé dans le travail de pensée et d'écriture.

Or il s'est avéré que je me suis erronée. J'ai essayé de chercher, dans le texte benjaminien, de la pratique dans la pratique proprement dit plutôt que dans la théorie. En d'autres termes, j'ai regardé chez Benjamin le mouvement souterrain de sa réflexion, celui qui l'a fait se diriger vers des choses qui lui donnaient de l'espoir (probablement faible) d'être inclus dans la communauté intellectuelle de son temps. Tels les courants de pensée du début du xxe siècle qui, certes, ont leur valeur propre : le surréalisme, le matérialisme historique, la psychanalyse, l'esthétisme de la grande ville... J'ai oublié que d'après Benjamin, c'est dans la plus haute théorie que se peut trouver la pratique-pragmatique la plus durable¹²⁹⁰.

Par conséquent, j'ai tout laissé tomber sauf la notion de stratégie qui me paraissait viable, alors et toujours. Et j'ai regardé une seconde fois à ce que pourrait être, chez Benjamin, une théorie digne d'une bonne pratique.

2. Une pensée à ses racines

Comment donc s'y prendre à une thématique qui paraît si ancienne et de bon ton à la fois ? – Dans les trois parties dont se compose la présente étude, j'ai décidé de mettre au jour quelques tentatives de réponse à l'interrogation sur la constance stratégique, c'est-à-dire directrice et formatrice, du discours philosophique sur l'histoire et l'individualité chez Benjamin. La réflexion a été engagée par la question sui-

¹²⁹⁰ Voir 1925, 296/124.

vante : *Comment l'homme d'un temps se réalise-t-il d'une façon productive et efficace par le biais de sa capacité de connaître ?*²¹²⁹¹

La phrase compte une gamme de notions capitales de la réflexion philosophique de type classique – connaître, l'homme, réalisation – qui tous répercutent, l'an après l'an, dans le travail de pensée de Benjamin. Pour éclaircir ces termes de la tradition épistémologique et de l'anthropologie philosophique, j'ai choisi trois textes de jeunesse de chez Benjamin qui pour ainsi dire servent de fonds d'inspiration de sa réflexion sur et autour cette même thématique : « La vie des étudiants » (1915), « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1918a) et « *Trauerspiel* et tragédie » (1916b). Tels des « interfaces » entre « sujet » et sa situation à un moment donné, ces textes présentent en germe le moyen de diagnostic de l'histoire à venir, ce qui se voit bien dans la réflexion épistémologique ultérieure de Benjamin, tout particulièrement dans les *Passages*.

En effet, dans ces trois écrits de jeunesse, si différents qu'ils soient entre eux, Benjamin pose, déjà, quelques bornes pour sa future théorie de la connaissance de l'histoire, et cela dans une verve philosophique bien précise. C'est pourquoi, afin d'approfondir chez Benjamin la recherche sur l'histoire et le « sujet » dans son temps, chacun de ces trois textes a été accompagné d'un philosophe occidental majeur qui aide à mettre dans la perspective le *tradendum* intellectuel que Benjamin souhaite passer en avant. Ainsi, c'est dans le miroir pédagogique de Platon que les étudiants allemands d'avant la Guerre peuvent trouver leur sens d'être et leur orientation au-delà l'idée reçue de carrières toutes faites. De même, ce sont Kant et Heidegger qui, respectivement, sollicitent Benjamin de réfléchir sur un programme pour une épistémologie de type « métaphysique » et sur les possibilités de remplir le temps depuis le *Trauerspiel* baroque jusqu'à tout homme pensant et responsable.

1291 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 23.

Effectivement, certaines notions centrales des *Passages* – par exemple l'image dialectique, la révolution copernicienne et le temps homogène et vide – sont difficilement compréhensibles sans leur « préhistoire » dans la doctrine d'idées et la pédagogie de « soi » chez Platon, dans l'épistémologie novatrice de Kant et dans la réflexion sur la spécification de l'être et l'histoire de Heidegger. Au cours de la présente étude, ces trois penseurs ont été lus, dans un premier temps, du point de vue de l'épistémologie, tout en relevant, dans un second temps, leur contribution au questionnement de Benjamin sur les procédés de compréhension chez un individu et sur le sens de l'histoire.

Ainsi, avant de sommer l'apport de la pensée benjaminienne pour l'épistémologie de l'histoire et la théorie de la pédagogie de l'art – car cet apport-là existe belle et bien –, il est lieu de rappeler brièvement les principaux repères conceptuels de la présente étude.

3. L'histoire : réactiver les facultés humaines

Qu'est-ce donc que l'histoire pour Benjamin ? Selon Benjamin comme chez Heidegger, l'histoire est « l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide »¹²⁹² : or, là où Heidegger utilise le terme d' « instant » (*Augenblick*) pour indiquer « le présent vrai » (*eigentliche Gegenwart*) de l'existence (*Dasein*) en dehors le temps en tant que phénomène physique¹²⁹³, Benjamin, pour sa part, propose une forme spéciale du temps, « le temps saturé du Maintenant (*Jetztzeit*) »¹²⁹⁴. Conçue à l'époque des études

1292 1940a, 701/439 ; trad. modifiée. Cf. HEIDEGGER 1978, 431.

1293 HEIDEGGER 1977, § 68, p. 447 ; SOULIGNÉ PAR M. HEIDEGGER.

1294 1940a, 701/439 ; trad. modifiée.

approfondies sur Kant, la notion de « Maintenant » sert de contrepois « d'une validité intemporelle »¹²⁹⁵ du « concept bourgeois de vérité »¹²⁹⁶ : avec le Maintenant, la vérité est chargée de temps tel qu'elle est sur le point d'en exploser¹²⁹⁷. En d'autres termes, la vérité se construit au présent, tout comme, chez Kant, les assises de la critique philosophique sont jetées dans le pouvoir du connaître et ses limites¹²⁹⁸.

Cependant, Benjamin précise dans les *Passages* que « la vérité n'est pas seulement [...] une fonction temporelle du connaître ; elle liée au contraire à un noyau temporel qui se trouve à la fois dans ce qui est connu et ce qui connaît »¹²⁹⁹. Effectivement, comme il a été formulé plus haut¹³⁰⁰, la conception benjaminienne de la vérité ne peut être séparée du « sujet » ni de son siècle : bien plutôt, grâce à « l'indice »¹³⁰¹ (*Index*) ou au « noyau temporel » (*Zeitkern*)¹³⁰² au sein de cette vérité même, le sujet se reconnaît non pas sur le mode de vérité immobile et « intemporelle », mais « dans le sens d'une philosophie de l'histoire », en d'autres termes se fait la vérité sur soi-même *et* se rend compte de « l'état véritable » de sa situation historique à tel moment donné¹³⁰³.

Au fond, la reconnaissance est l'œuvre de la *remémoration* (*Eingedenken*), cette notion étant comprise pourtant au sens de l'enseignement juif plutôt que dans l'idée voisine de Platon¹³⁰⁴ : « La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la

1295 1921a, 46/48 ; trad. légèrement modifiée.

1296 1923b, 50/53.

1297 Voir NM, 578/479 [N 3, 1]. Cf. : « La vérité est dans le "Maintenant de la connaissabilité" » (1921a, 46/48 ; trad. légèrement modifiée).

1298 Voir ci-dessus, p. 142 n. 463.

1299 NM, 578/480 [N 3, 2].

1300 Voir l'Introduction ci-dessus, p. 27s.

1301 *Ibid.*, 577/479 [N 3, 1] ; trad. légèrement modifiée

1302 *Ibid.*, 578/480 [N 3, 2].

1303 Voir la lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43.

1304 Sur le concept d'anamnèse chez Platon, voir 1925, 217/34 et GS I, 937s.

souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie [...] »¹³⁰⁵. La « théologie » de la remémoration transformative est donc la capacité *humaine* de donner une nouvelle vie à une chose passée, en faisant l'effort d'actualiser celle-ci dans le moment présent. Par la remémoration, la portée réelle d'un moment passé devient plus accentuée et la qualité éclairante que celui-ci porte en lui-même, se précise dans le présent. Enfin, l'« alliée » d'une conception matérialiste de l'histoire¹³⁰⁶, la « théologie » garantit le fait que la théorie matérialiste ne puisse être déduite seulement d'une pensée marxiste progressiste ; tandis que sans support matérialiste l'enseignement juif resterait fermé dans le cadre d'un dogme religieux¹³⁰⁷.

L'histoire, pour Benjamin, est donc le lieu même du renouvellement et de la restructuration, considéré du point de vue du caractère communautaire de l'action humaine, de la « politique », mais aussi dans son sens intime, en tant que scène même de la réactivation des forces vives chez un individu. C'est cette mouvance à deux faces au sein de l'histoire que Benjamin appelle déjà, dans son essai de 1922 sur Goethe, « l'intention rédemptrice »¹³⁰⁸.

4. L'individu : connaître et concrétiser

La notion de rédemption relève d'une conception de l'individualité que Benjamin forge dès ses années à l'université. Cette conception se démarque de l'« âme » connaissant,

1305 NM, 589/489 [N 8, 1]. Sur la notion de remémoration, voir ci-dessus, p. 300.

1306 Voir 1940a, 693/428.

1307 Sur la complémentarité entre théorie et praxis chez Benjamin, voir EIDAM 1992.

1308 1922, 159/330.

essentiellement anhistorique, de Platon¹³⁰⁹. La vue benjaminienne sur l'individualité se diffère tout aussi bien d'une apperception unitaire, « transcendantale », de la réalité chez Kant¹³¹⁰ et de l'existence non personnelle de Heidegger¹³¹¹. En effet, depuis ses premières réflexions philosophiques, Benjamin présente une vue personnelle, dynamique sur l'individualité, liée à la notion de savoir¹³¹². Conçue en tant qu'alternative de la conception mécaniciste du temps historique tout comme de celle puisant dans des valeurs culturelles des accomplissements humains¹³¹³, la vision benjaminienne de l'individualité pose la notion de *dénomination* au foyer de la réflexion philosophique. Cette notion prend sa source dans l'écrit de 1916 « Sur le langage » et dans la Genèse 1, 27, mais l'idée en sera développée jusqu'à dans les dernières notes théoriques de Benjamin – une idée dont n'entame nullement l'accent expressément matérialiste de celles-ci¹³¹⁴.

La portée originelle de la « dénomination » peut être mise brièvement ainsi : l'homme est celui qui *connaît* la créature – c'est-à-dire la dénomme – dans le langage que Dieu a *créé*, et, par cette connaissance même, issue du « pouvoir » divin délégué à l'homme, participe à l'intention rédemptrice¹³¹⁵.

1309 Voir PLATON 2002A, 133B-C (p. 109s).

1310 KANT 1968A, B 25 (p. 63). Cf. KANT 1968B, A 204, note (p. 252).

1311 Dans *Sein und Zeit*, l'être en tant qu'existence (Dasein) est un représentant conceptuel de son espèce plutôt qu'un individu historique (voir HEIDEGGER 1977, § 74, p. 508).

1312 Par exemple, dans une lettre de 1917 à G. Scholem, Benjamin évoque l'intérêt de faire « progresser notre être même dans le savoir » (Förderung unserer Selbst im Wissen) (lettre à G. Scholem du 22 octobre 1917, in GB I, 390/Corr. 1, 140). – Notons pourtant qu'il existe chez Benjamin, à ce sujet comme souvent ailleurs, un contrepoids de sa propre conception : en occurrence, c'est l'idée de l'antihumain ou du « non-homme » (*Unmensch*), présentée dans la ligne de Kafka et de Karl Kraus, et qui mériterait toute une étude à part.

1313 Voir HEIDEGGER 1978, 427.

1314 Voir, par exemple, 1940a.

1315 « Dans l'homme Dieu a libéré le langage qui avait servi, à lui, de

En d'autres termes, dans la mesure où l'homme s'exprime et agit en vue du sens originel de la coopération avec Dieu, en tant que « locuteur » du langage créateur comme le formule Benjamin d'après la Genèse¹³¹⁶, la création se donne à être « perçue » dans une conception eschatologique du temps, connue d'un certain mysticisme juif¹³¹⁷. De fait, l'eschatologique, selon le bon mot de Lévinas, « restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même [...] »¹³¹⁸, ce qui demande concrètement, dans le langage de Benjamin, tout l'effort de la « présence d'esprit » (*Geistesgegenwart*) humaine de transformer l'inachevé (la souffrance) d'un moment passé en quelque chose d'achevé (le bonheur), dans le présent même, sous les conditions présentes¹³¹⁹.

C'est quelque chose de cette tâche ardue que Benjamin semble accorder, aussi, à la pensée et à l'écriture philosophiques : car, si la « tâche » de l'homme est de « donner un nom aux choses »¹³²⁰, en d'autres termes, si l'homme est « celui qui connaît dans le langage même dans lequel Dieu est créateur »¹³²¹, la philosophie ne peut se passer, non plus, de tentative de concevoir en elle « le langage muet et anonyme des choses » et de faire transférer ce langage « dans les noms, aux sons »¹³²² – et, chez le dernier Benjamin, à l'écriture ré-

“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 » (1916c, 149/154 ; souligné par W. Benjamin). Cf. : « La création divine s'achève lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme [...] » (*ibid.*, 144/148).

1316 *Ibid.*, 144/148.

1317 Voir ci-dessus, p. 218. Voir aussi SCHOLEM 1960.

1318 LÉVINAS 1990, « PRÉFACE », 8.

1319 Voir NM, 595s/494 [N 11, 4] et 599s/497s [N 13a, 1] ; cf. 1940a, 693/428.

– Dans ces notes pour 1940a, Benjamin écrit aussi : « *Geistesgegenwart als das Rettende* » (GS I, 1244).

1320 1916c, 151/157s.

1321 *Ibid.*, 149/154.

1322 *Ibid.*, 151/158.

demptrice¹³²³. C'est pourquoi « toute vraie méthode »¹³²⁴ philosophique ne saurait se lasser de contribuer, par la « perception originelle des mots » (das ursprüngliche Vernehmen der Worte)¹³²⁵, à une appellation revigorante et rédemptrice des objets et des choses – afin de donner à ceux-ci une seconde chance ou, comme Benjamin le formule lui-même, « une seconde vie de ce qui est compris »¹³²⁶.

5. L'image : reconnaître et restituer

Enfin, chez Benjamin depuis les années trente, cette tentative de « ré-nomination » se donne à voir, tout particulièrement, par la réflexion sur les notions d'image, d'image dialectique et d'image de la rédemption. Plus précisément, si « l'image de la rédemption » (*Bild der Erlösung*)¹³²⁷ sert de guide de la réflexion et de l'écriture dans les tout derniers écrits de Benjamin, cela se définit pourtant sous une gamme de conditions épistémologiques décisives, forgées en partie à l'époque formatrice. Effectivement, au lieu de faire de retour à un discours ontologique affirmatif – aux « concepts immédiatement théologiques »¹³²⁸ –, Benjamin paraît s'appuyer sur la notion d'image pour faire, surtout, *référence* à une vérité transcendante, cette dernière ayant pourtant un rôle important dans l'agir humain. Fidèle à une conception d'une science « laïque »,

1323 Sur le rôle du philosophe ou de « l'historien matérialiste » décrivant « l'expérience unique de la rencontre » avec un tel passé, voir 1940a, 702/440s.

1324 1916c, 146/142.

1325 1925, 217/34.

1326 NM, 574/477 [N 2, 3] ; trad. modifiée.

1327 *Ibid.*, 600/498 [N 13a, 1].

1328 *Ibid.*, 589/489 [N 8, 1].

dans la ligne épistémologique de Kant, mais puisant aussi dans la tradition de la philosophie métaphysique¹³²⁹, cette idée d'une vérité « imagée » relève d'une conception du temps qui met tout l'accent sur la compréhension lucide du moment présent : « L'image vraie du passé passe *en un éclair*. On ne peut retenir le passé que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance »¹³³⁰. Benjamin appelle « expérience dialectique » cette vue sur le temps qui « dissipe l'apparence de la constance et même de la simple répétition dans l'histoire »¹³³¹.

L'« image dialectique » benjaminienne a donc des fonctions qui ne se limitent pas à un rôle technique dans une épistémologie puisant en partie dans la philosophie critique de Kant et en partie dans le vocabulaire astronomique¹³³². Il y a selon Benjamin, bien plutôt, au sein de l'avènement de l'image, une potentialité temporelle et qualitative qui demande d'être explicitée et de mise en valeur par le présent même qui s'y peut reconnaître grâce à l'« indice » de réciprocité : une telle potentialité est, par exemple, le « travail » dialectique dans un passage parisien dont il ne reste plus que le nom ou encore les restes en forme caduque d'un grand magasin moderne¹³³³.

Cette conception du temps éventuellement « accompli » par l'agir humain ou l'intervention du Messie de la tradition

1329 Voir l'impact de la métaphysique platonicienne et de l'épistémologie de Kant chez le jeune Benjamin ci-dessus, la première et la deuxième partie.

1330 1940a, 695/430 ; souligné par W. Benjamin.

1331 NM, 591/491 [N 9, 5].

1332 Effectivement, il est acquis pour Benjamin que l'image dialectique « semble bien contenir les instances, les lieux d'irruption du réveil (*Einbruchsstelle des Erwachens*) et même ne produire sa figure qu'à partir de ces lieux, tout comme une constellation céleste le fait de ses points de lumière » (lettre à G. Karplus et à Th. W. Adorno du 16 août 1935, in A/B, 157/Corr. 2, 186 ; trad. légèrement modifiée).

1333 Voir ci-dessous, p. 318. Sur la notion d'indice, voir ci-dessus, p. 260.

hébraïque¹³³⁴, équivaut chez Benjamin au « véritable temps historique » ou au « temps de la vérité »¹³³⁵. Car, pour Benjamin, « la conception authentique du temps historique repose entièrement sur l'image de la rédemption »¹³³⁶. L'« image » benjaminienne sert, donc, de médiatrice entre la présence d'esprit humaine et le sens de l'histoire, plutôt que de celle entre l'homme et Dieu (car ce rapport-ci, selon Benjamin, est un secret et non plus très laïc)¹³³⁷.

6. Tradition : entourer, abriter, et aller en avant

Peut-être est-ce possible de mieux voir, vers cette fin de la présente étude, comment les notions de réalisation et de vérité sont liées chez Benjamin d'une façon intrinsèque : comment le « lieu » même de la vérité ou du « discours » vrai est ultérieurement hors d'atteinte de l'homme et de la philosophie – car c'est Dieu qui en serait le « centre inaccessible »¹³³⁸ –, mais pouvant être entouré d'une « haie » (*Gehege*) de l'étude

1334 Vers la fin de *Totalité et Infini*, Lévinas exprime l'idée benjaminienne de « l'accomplissement » du temps en termes parallèles : « La vérité exige à la fois, un temps infini et un temps qu'elle pourra sceller – un temps achevé. L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. [...] Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique ? – Le problème déborde le cadre de ce livre » (LÉVINAS 1990, 318 ; cf. *ibid.*, 80).

1335 NM, 578/479 [N 3, 1].

1336 *Ibid.*, 600/498 [N 13a, 1].

1337 Voir 1922, 159/329s.

1338 Voir SCHOLEM 1989, 89. Cf. *ci-dessus*, p. 179.

appropriée¹³³⁹. Effectivement, « *les hiérarchies du sens* »¹³⁴⁰ honorées de Benjamin n'empêchent nullement à la philosophie de sonder de plus près « les rapports [...] qui se créent entre l'homme et l'univers dans les domaines où la connaissance n'a pas encore pénétré », comme le définit, d'après Scholem, Benjamin sa notion d' « expérience » à l'époque de ses recherches sur le premier Heidegger et Kant¹³⁴¹. C'est sans doute au sein de ces études « limitrophes », portant à la fois sur le « sens » métaphysique et le « preuve » épistémologique, sur la réflexion efficace et la politique avisée – c'est au sein de celles-là où surgit chez Benjamin une expérience civique par excellence : la possibilité de mettre en lumière une vie vraie autour de la Cité, le « lieu » de la vérité par excellence. Que celui-ci soit de type platonicien ou biblique ou matérialiste, peu importe – pour Benjamin en effet, c'est la vie même de la tradition qui, telles « les vagues [...] autour du palais d'un prince »¹³⁴², se renouvelle sans cesse dans le temps, en garantissant et la fraîcheur et la continuité nécessaires.

De plus, la tradition, selon Benjamin, est « l'élément dans lequel de *manière continue* celui qui étudie se transforme en enseignant [...]». Dans la tradition tous sont éducateurs, tous

1339 « Ce qui m'a le plus vivement touché dans ta lettre, c'est l'idée que, si et dans la mesure où les questions juives dans ma pensée doit un jour sortir de son état de latence, il vaut mieux pour l'instant le laisser dans l'ombre et faire du temps que je passe et de l'enseignement que je trouve à l'étude – peu importe les noms – du français et de l'allemand comme une haie (*Gehege*) dressée à l'entour » (lettre à G. Scholem du 11 mars 1928, in GB III, 344/Corr. I, 420 ; trad. légèrement modifiée). Cette remarque de Benjamin fait allusion aux textes talmudiques Pirqé Avot, I, 1 : « faites une haie à la Torah » (voir BOURETZ 2003, IOII N. 7).

1340 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 44 ; souligné par W. Benjamin.

1341 Voir SCHOLEM 1989, 94.

1342 1915, 82/135.

à éduquer et tout est éducation »¹³⁴³. En d'autres termes, afin de pouvoir participer à la vie même de la tradition et de la faire transmettre par l'enseignement et l'éducation, il est nécessaire d'une certaine façon être *dans* la tradition, même si cette manière d'être compte des connaissances et des pratiques qui n'éclaircissent qu'indirectement la « doctrine » même de la tradition, ce que la tradition considère comme inconditionnelle. Telle « l'étude [...] du français et de l'allemand »¹³⁴⁴ – ou encore du matérialisme historique – « comme une haie dressée à l'entour » de la doctrine¹³⁴⁵.

Ultérieurement, la notion d'« éducation » se déclinera chez Benjamin dans une gamme d'activités diverses, y compris le commentaire des textes philosophiques et littéraires, les recensions de livres, l'œuvre radiophonique tout comme les écrits sur l'histoire, l'esthétique et l'art. Or, là comme dans ses réflexions de l'époque formatrice, Benjamin ne cesse de s'interroger sur le fondement épistémologique de l'objet d'étude, ni sur le juste *mindset*, sur l'état d'esprit attentif de quiconque se tâche de transmettre, de par ses « propres préceptes »¹³⁴⁶ éprouvés, le savoir transmis.

1343 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. I, 135 ; souligné par W. Benjamin. Cf. : « Le savoir ne devient un savoir transmissible qu'en celui qui a compris que son savoir est un savoir transmis ; et lui-même acquiert dès lors une liberté folle » (*ibid.*).

1344 Lettre à G. Scholem du 11 mars 1928, in GB III, 344/Corr. I, 420 ; trad. légèrement modifiée.

1345 *Ibid.* Voir, à ce propos, la note judicieuse d'A. Pangritz : « Si sinnlos es wäre, theologische Motive in Benjamins Denken zu leugnen oder als nur metaphorisch gemeint zu relativieren, so wenig reicht es aus, die latent vorhandene Theologie gleichsam chemisch rein herauszudistillieren und womöglich auf ihre Wurzeln in jüdischer Tradition zurückzuführen. Angemessen begreifen lässt sich Benjamins Theologie nur, wenn sie in ihrer jeweiligen Verhüllung analysiert wird ; denn diese gehört nach Benjamins Verständnis jedenfalls "heute" zu ihrem Wesen » (PANGRITZ 2000, 775). Pangritz en renvoie au début de 1940a (voir 1940a, 693/427).

1346 Voir 1915, 87/141.

7. Interpréter : vivre, écrire autrement

À plusieurs reprises, il est permis d'apercevoir chez Benjamin comment l'*interprétation* peut servir la transmission de la tradition, ayant nécessairement deux faces : « la liberté d'agiter, les unes à côté des autres, choses et pensées considérées comme incompatibles entre elles »¹³⁴⁷ – c'est ce que Benjamin appellera, jadis, « une liberté folle »¹³⁴⁸ – et la responsabilité pédagogique envers les jeunes d'aujourd'hui et d'à venir¹³⁴⁹. C'est cette idée de la transmission de la tradition, à la fois responsable et libre, que Benjamin refonde dans les *Passages* du point de vue de l'épistémologie de l'histoire, en formulant la notion de « compréhension » comme « une seconde vie de ce qui est compris »¹³⁵⁰.

Donner vie aux choses passées, évoque, outre la responsabilité d'interprétation, aussi le questionnement de la légitimation : comme Benjamin le souligne dans les années trente, lors d'une recherche ayant affaire à l'histoire, il faut légitimer la connaissance d'un moment précis en l'appuyant sur « l'examen » de « l'état véritable de notre existence actuelle »¹³⁵¹. Or ce type de connaissance-là sollicite une « compréhension »

1347 Lettre à G. Karplus d'environ 6 mai 1934, in GB IV, 416 ; trad. par moi. Dans l'original allemand, Benjamin évoque « die Freiheit, Dinge und Gedanken, die als unvereinbar gelten, neben einander zu bewegen » (*ibid.*).

1348 « Le savoir ne devient un savoir transmissible qu'en celui qui a compris que son savoir est un savoir transmis ; et lui-même acquiert dès lors une liberté folle » (lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. 1, 135).

1349 Voir, à ce propos, 1915 et 1926. Sous la lumière de la responsabilité pédagogique, il est sans doute erroné de considérer, comme le fait W. van Reijen, la pensée de Benjamin comme pratique nécessairement métaphorique : « Es gibt weder eine linke noch eine rechte Metaphysik. Heideggers und Benjamins Denken ist ein metaphorisches Philosophieren jenseits von links und rechts » (REIJEN 1998, 22). Pour une critique de la « métaphorisation » de la philosophie de Benjamin, voir KNOCHE 2000, 179 n. 25.

1350 NM, 574/477 [N 2, 3] ; trad. modifiée.

1351 Lettre à M. Rychner du 7 mars 1931, in GB IV, 19/Corr. 2, 43.

(*Verstehen*) et une « interprétation » (*Ausdeutung*) solidement ancrées dans le devenir du moment présent¹³⁵². En pratique, une interprétation efficace signifie pour Benjamin d'écrire des textes dans l'optique du futur – c'est-à-dire de considérer la construction des images comme une source pour l'avenir. Aussi le texte sert-il de « lieu » où une communication pédagogiquement efficace peut générer, éventuellement, une action féconde¹³⁵³. « Éventuellement », car l'avenir est la dimension où le passé peut s'actualiser et où il peut être justifié, même si l'espoir, lui, n'est pas une catégorie manifeste du moment présent. Cependant, c'est précisément le passé qui fait, pour le présent, une « sommation »¹³⁵⁴, quel que soit l'état actuel des choses : « Chaque instant est instant de jugement à l'égard de certains moments qui lui précèdent »¹³⁵⁵.

Il est vrai que l'écriture et le commentaire des textes font approcher Benjamin du cœur de l'enseignement juif. Or là aussi, Benjamin l'embrasse « à sa manière »¹³⁵⁶. Comme l'a très bien formulé Robert Redeker à propos de liberté intellectuelle chez Benjamin, il s'agit pour Benjamin de « sortir, avec armes et bagages (l'étude et son butin), de cette tradition juive afin de s'en aller la confronter à la philosophie »¹³⁵⁷. De sorte que « la philosophie ne peut être qu'ouverte [...] et non achevable » dans le sens de Hegel¹³⁵⁸. C'est cette vie libre *dans*

1352 NM, 574s/477 [N 2, 3] et [N 2, 6] ; cf. *ibid.*, 571/474 [N 1, 8].

1353 Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. I, 365.

1354 194ob, 1261/340.

1355 GS I, 1245 ; trad. par moi. Cf. l'*original* allemand : « Jeder Augenblick ist der des Gerichts über gewisse Augenblicke, die ihm vorangegangen » (*ibid.*).

1356 Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. I, 365.

1357 REDEKER 2004, 251.

1358 *Ibid.* Sur la conception du temps chez Hegel, voir ci-dessus, p. 257 n. 987.

la tradition qui informe, chez Benjamin, la conception de la connaissance et de l'homme, depuis les années formatrices.

8. Aux sources de l'enseignement : Benjamin – pour, contre, et à l'avant

Quel pourrait donc être l'apport de Benjamin pour l'épistémologie de l'histoire et la théorie de la pédagogie de l'art ? Relevons trois points.

1. Il n'est pas de recherche rayonnante sans enseignement approfondi.

Walter Benjamin n'a pas laissé de théorie de la pédagogie. Ni de celle de l'art, ni de celle de la pédagogie de l'art. Par contre, dès les années vingt, il est à la recherche d'un « lieu » d'une fonction spéciale, du « discours vivant »¹³⁵⁹. Après l'échec de la thèse, ce lieu pédagogiquement exigeant se situe hors de tout milieu universitaire. Cependant, Benjamin ne cesse d'évoquer la possibilité de « rénover la recherche par l'enseignement »¹³⁶⁰ : cela pourtant non par des longues élaborations sur la pédagogie ni en s'appuyant sur quelque autre domaine particulier, mais en construisant une conception « universelle » – selon Benjamin : philosophique¹³⁶¹ – de la *connaissance*.

Pour Benjamin effectivement, connaissance et enseignement sont intrinsèquement liés : la transmissibilité de la connaissance nécessite l'acte de rechercher et la volonté d'enseigner et tout savoir véritable est un savoir transmis. Plus

1359 Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

1360 1931b, 288/281.

1361 Voir 1915, 82/135.

précisément, le savoir véritable est transmis dans la lignée ininterrompue de réception, de conservation, de développement et de communication du savoir : telle pourrait être appelée, aussi, la base de la « façon de voir le monde » de Benjamin¹³⁶² – et tel s’articulerait le cœur pédagogique de son œuvre « stratégique », celui des trois essais de jeunesse ici présentés. De cette vision écoule chez Benjamin une conception de l’humain et une façon d’agir – une « pratique » du discours écrit – et la tentative de l’homme benjaminien de se réaliser.

Cependant, une question se pose à l’égard de la transmissibilité de la connaissance. S’il est vrai pour Benjamin que la tradition est le lieu même pour communiquer et recevoir la connaissance, quelle est la chance de propager la connaissance *en dehors* de la tradition ? De même, comment un enseignement peut-il contribuer à l’amélioration de la recherche, s’il n’approuve pas, pour une raison ou une autre, le cadre assez classique que Benjamin lui propose ? – La réponse, s’il en existe une, se trouve peut-être dans la réflexion de Benjamin lui-même. Effectivement, dans une lettre à Gershom Scholem, de 1917, Benjamin évoque une qualité importante de l’enseignant : « Passées certaines étapes toutes choses chez un homme droit deviennent exemplaires, mais de ce fait elles se transforment de l’intérieur d’elles-mêmes et se renouvellent »¹³⁶³. En d’autres termes, les choses se renouvellent et se transforment si chez un « homme droit » (*der rechte Mensch*) elles ont *d’abord* passé « certaines étapes »¹³⁶⁴. Or, même si Benjamin ne dit pas ce que sont ces « étapes », il est permis d’assumer qu’il est ici question de la transformation de chez l’homme lui-même : les choses se renouvellent dans la mesure où l’homme se perfectionne « moralement », c’est-à-dire lorsqu’il prend conscience

¹³⁶² Voir la définition du concept de « stratégie » par le terme de Weltanschauung ci-dessus, p. 49 n. 91.

¹³⁶³ Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. I, 135.

¹³⁶⁴ *Ibid.*

de « son propre précepte [...] qui présente à sa vie la plus haute exigence » et qu'il agît en conséquence avec celui-là¹³⁶⁵.

Cependant, nulle part Benjamin ne dit que ce « précepte » devrait être religieux au sens strict du terme : la « liberté folle »¹³⁶⁶ de la tradition admet des points de vue divergents, le « juif » et le « non-juif »¹³⁶⁷, pourvu que la connaissance acquise contribue au « renouvellement » de la vie¹³⁶⁸ de chacun, à une « totale reconstruction »¹³⁶⁹. Pour Benjamin, c'est par cette manière d'adapter des savoirs que s'« impose » à un individu « le métier d'enseigner »¹³⁷⁰ – et, par là-même, la possibilité de ramener la recherche à ses « sources » vivifiantes¹³⁷¹.

2. Une conception aiguë de l'humain enrichit le psychisme dans la recherche de la pédagogie de l'art.

Pour Walter Benjamin, l'homme paraît être essentiellement une *créature*, mais une créature qui *connaît*. Plus exactement, l'homme est créature *avant* d'être chercheur, philosophe, artiste, poète, politicien ou quelqu'un autre de « connaissant » – que celui-ci soit de connu ou d'inconnu de l'histoire¹³⁷². Du point de vue de l'épistémologie ancienne et courante – pour ne rien dire de la métaphysique ou de la théorie de l'art –, cette conception de l'homme pose sans doute quelques problèmes. En effet, comment s'en tenir à une vue qui met tant d'espoir aux capacités humaines de produire un changement réel, mais dont le contexte paraît si exclusif et si peu efficace ?

1365 1915, 87/141.

1366 Lettre à G. Scholem du 6 septembre 1917, in GB I, 382/Corr. 1, 135.

1367 Voir la lettre à L. Strauss du 21 novembre 1912, in GB I, 75.

1368 1915, 86/140.

1369 *Ibid.*, 80/132.

1370 *Ibid.*, 82/134.

1371 Voir la lettre à H. von Hofmannsthal du 2 août 1925, in GB III, 70/Corr. 1, 365.

1372 Voir, à ce propos, 1916c, 149/154s et 1922, 159/330.

Ne resterait-elle les mains vides face aux idées posthumanistes sur l'histoire et l'homme : ces dernières tentent de remodifier la définition de l'humain en prenant en considération robots, cyborgs, clones et autres organismes biologico-électriques¹³⁷³.

Il est vrai que l'homme benjaminien en tant que « créature » ne s'accorde pas bien avec une vision qui met en évidence la dissolution graduée des identités, cette dernière étant provoquée, de surcroît, par le développement et l'application des sciences de nos jours¹³⁷⁴. Or, il paraît toutefois que par le rapport intense entre les thèmes de connaissance et de création, Benjamin ait voulu sonder de plus près la question sur le fondement de la vérité de la subjectivité. Effectivement, même si le verbe de « créer » ne renvoie pas chez Benjamin, en premier lieu, à la création de type artistique ou industrielle, ni aux achèvements de cette création, mais à la sphère d'activité de la *personne* humaine en tant qu'être créé¹³⁷⁵, l'homme, par le « pouvoir » créateur reçu de Dieu, devenu chez lui connaissance, a pourtant la possibilité de contribuer à la « délivrance » de la création : dans cette dernière, sont comprises la nature animée et inanimée¹³⁷⁶, et l'homme les délivre en les « actualisant » dans le présent de l'écriture, par le moyen d'un « commentaire d'une réalité »¹³⁷⁷.

1373 Voir notamment la tentative du philosophe J.-M. Besnier de définir une « humanité élargie, telle qu'elle inclurait les animaux et les robots », et les possibilités de vivre au sein de ce type d'humanité-là (BESNIER 2009, 205).

1374 *Ibid.*

1375 Pour Benjamin effectivement, « la vie d'un homme, même s'il produit des œuvres, n'est jamais celle du Créateur (*des Schöpfers*)» (1922, 160/331). Cf. 1916c, 149/154s et 1922, 159/330.

1376 Dans son essai de 1916 « Sur le langage », Benjamin écrit que « c'est pour la [nature, A.-K. P.] délivrer que vit et parle dans la nature l'homme, et non pas seulement, comme on le suppose en général, le poète » (1916c, 155/163 ; souligné par W. Benjamin). Cf. *ibid.*, 149/154.

1377 NM, 574/477 [N 2, 1].

De fait, au lieu de s'inscrire dans des courants philosophiques qui s'en tiennent à un naturalisme modéré ou qui cherchent à même transgresser la nature, Benjamin s'approche, plutôt, de la réflexion du tout dernier Kant. Dans *Logik*, Kant pose la question sur ce que c'est que *l'homme* et y répond aussitôt lui-même : l'homme est celui qui s'appuie sur sa raison pour découvrir, parmi les buts divers, le principe intérieur du choix. Pour le philosophe, ce principe est la base scientifique, c'est-à-dire pragmatique et non dogmatique, de la sagesse. Le vrai philosophe (*der eigentliche Philosoph*) est selon Kant celui qui, par l'enseignement et l'exemple donné, fait passer en avant la sagesse (scientifiquement) éprouvée¹³⁷⁸.

Chez Benjamin également, il est permis de s'apercevoir le rôle accentué du psychisme dans l'épistémologie de l'histoire et de l'individualité : cela comprend une dimension spirituelle saisie *objectivement*, du point de vue de l'épistémologie et de la métaphysique, et non pas dans la seule perspective des confessions. Ce type de psychisme pourrait « rénover » la recherche pédagogique des arts de nos jours, en la ramenant aux « sources » d'un enseignement alternatif¹³⁷⁹. Réellement, il n'est pas de pédagogie puissante de l'art sans une conception approfondie de la pédagogie.

¹³⁷⁸ KANT 1968D, A 24 | A 25 (p. 447s). Cf. : « Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavish nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d.i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des blossen Sophisten ; aber mit der Würde des Philosophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich » (ibid., A 27 (p. 449 ; souligné par I. Kant).

¹³⁷⁹ Voir 1931b, 288/281. – Pour une tentative ramassée de scruter les sources de la pédagogie de l'art, voir VARTO 2013.

3. La connaissance vraie équivaut à la vie authentique.

La pensée philo-pédagogique de Benjamin puise dans la longue tradition de la « connaissance de soi » : le questionnement qui va l'occuper, sous la forme variée, est de savoir si les hommes de son temps sont capables de passer de l'état inerte des « enfants gâtés », à l'état actif des « sujets » de la connaissance, et cela pour transmettre quelque chose des principes de l'« État » véritable, instruit et efficace¹³⁸⁰. L'acquisition de la connaissance est un procédé de toute une vie : elle nécessite du labeur et de la constante transformation de la part du sujet étudiant et de celui enseignant tout autant que de la matière enseignée. En vérité, l'acquisition de la connaissance chez Benjamin rappelle par endroits le discours thérapeutique chez les philosophes de l'Antiquité. Sauf qu'au lieu d'un « cure d'âme » pratiqué par exemple par des stoïciens¹³⁸¹, Benjamin s'appuie sur la notion de connaissance pour « réveiller » les contemporains « dormants », ignorants au sens platonicien du terme¹³⁸². Cependant, les thèmes de maladie, de thérapie et de diverses expériences psychiques chez Benjamin mériteraient une étude à part et pourraient bien servir de point de départ pour la recherche future¹³⁸³.

Au fond, la réflexion sur la connaissance chez Benjamin

¹³⁸⁰ Voir ci-dessus, p. 135. – Selon une remarque judicieuse d'U. Steiner, l'attitude envers la vie (*Lebenshaltung*) chez le jeune Benjamin serait un continuum, qui surpasserait l'âge physique de la personne : « Die Jugend [...] meint eben nicht ein Lebensalter, sondern eine Lebenshaltung » (STEINER 2004, 23)

¹³⁸¹ Voir COURCELLE 1974, 49ss.

¹³⁸² Voir la première partie de la présente étude.

¹³⁸³ Voir, à ce propos, les études d'I. Ferber et de B. Quiring sur la notion de douleur chez Benjamin (FERBER 2014 et QUIRING 2014).

est liée au questionnement de « la vraie vie » (*das wahre Leben*)¹³⁸⁴ : Benjamin l’approche, notamment, du point de vue de l’action sociale. Plus précisément, il ne s’agit pas pour lui d’accéder seulement, par la réflexion sur soi et l’histoire, à une conscience ou à une autonomie personnelles, mais de connaître ce qu’il peut y avoir de vrai dans l’homme et sa situation à un moment donné. Ceci est un procédé qui, par ses tournants comme par ses aboutissements, implique une obligation envers *autres*, de par la transmission des connaissances par « l’enseignement » – le savoir acquis et transmis, fécond, à un moment donné, sous forme propice à un temps – et non pas seulement envers soi-même¹³⁸⁵. Il paraît que pour Benjamin, c’est justement cette mouvance à deux sens – vers soi-même et, par là, vers les autres – qui recèle en son sein la profondeur aléatoire de la pensée philosophique sur « la vie réelle » – et les moyens pour l’homme benjaminien de se réaliser.

Ainsi, l’hypothèse que la présente étude a proposée de vérifier peut être confirmée : *Sous l’angle du rapport entre théorie de la connaissance et connaissance de soi, la connaissance vraie chez Benjamin équivaut à la vie authentique*¹³⁸⁶. C’est ce concept de vie qui, pour Benjamin, est à la fois présent et à venir. Car, Benjamin qui n’aura jamais pu choisir « entre son visage de métaphysicien [...] et son profil de théoricien du matérialisme historique » – le fait qu’il avouait sans ambages¹³⁸⁷ –, sera-t-il de ceux qui, au lieu

1384 NM, 677/561 [S 1a, 3]. – En examinant la thématique du messianisme chez Benjamin et Adorno, M. de Launay évoque ce qui est acquis pour les deux penseurs allemands : « Il y avait une “vie bonne” qu’il s’agissait de restaurer et d’arracher aux serres de l’aliénation » (LAUNAY 2005, 97 ; cf. ROCHLITZ 1992, 88).

1385 Cf. KANT 1968C, A 390-391 (p. 368s).

1386 Voir l’Introduction ci-dessus, p. 59.

1387 Dans une lettre à G. Scholem du 6 mai 1934, Benjamin éclaire sa position : « Tu sais que, si j’ai toujours écrit conformément à ma conviction, j’ai rarement essayé, et jamais autrement qu’en paroles, d’exprimer tout ce fond rempli de contradictions où elle prend sa source dans sa manifestation isolée » (GB IV, 408/Corr. 2, 113 ; trad. légèrement modifiée).

d'enchanter l'avenir tout en sacrifiant le présent, « offrent une réflexion sur la temporalité nourrie de la conscience juive du temps : entre remémoration et anticipation »¹³⁸⁸. De la part du sujet ou de la « personne » historique, telle intention nécessite une constante vigilance, une attention, une « présence d'esprit »¹³⁸⁹ lucide ou « l'insomnie qu'est la conscience » comme l'a si bien formulé Lévinas – « rectitude de la responsabilité avant tout apparoir de formes, d'images, de choses »¹³⁹⁰. Ou encore avant l'art qui consiste nécessairement dans des images et des formes, si abstraites ou non-figuratives soient-elles¹³⁹¹.

Or, cette conception stricte de la responsabilité, refusant et la sacralisation du passé et la divination du futur, les « sortilèges »¹³⁹² et les images subjectives le concernant – cette conception-là donne tout le poids au moment présent, au réel qui, paradoxalement, préfigurerait l'avenir même : car c'est le présent qui, pour Benjamin, donne aux choses la chance de devenir perceptibles en tant qu'« images » historiques, non subjectives, et d'être « citées », sauvées dans le mémoire ou dans le texte – « peu importe les noms »¹³⁹³. Ainsi, la « perception originelle des mots »¹³⁹⁴ philosophiques peut contribuer à l'avènement historique de la rédemption¹³⁹⁵ : exercée sous la

1388 Voir l'article de R.-P. Droit (DROIT 2003, VII). La deuxième citation de la phrase provient des propos de P. Bouretz, recueillis et annexés à cet article.

1389 Voir NM, 595s/494 [N II, 4].

1390 LÉVINAS 1987, 53.

1391 Voir 1939a, 565s.

1392 Voir 1940a, 704/443.

1393 Lettre à G. Scholem du 11 mars 1928, in GB III, 344/Corr. I, 420. Cf. la remarque de S. Weigel : « Insofern gilt der Gestus der Rettung in Benjamins Schriften auch nicht der Restitution einer verlorenen oder gar ursprünglichen Einheit oder Fülle, sondern dem Versuch, das historisch und begrifflich Verschwindende und das Verschwinden darzustellen, ihm in der Schrift und ihren Denkfiguren einen Ort einzuräumen » (WEIGEL 1997, 15).

1394 1925, 217/34.

1395 « Er hält, in der Tradition des jüdischen Messianismus, daran fest, dass Erlösung innerweltlich zu denken, dass sie mit gesellschaftlicher Befreiung

lumière inépuisable de l'espoir des générations, cette façon de percevoir présenterait « chaque seconde » en tant que « porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer »¹³⁹⁶.

La lampe éternelle est une image de l'authentique existence historique. Elle cite l'Autrefois – la flamme qui a été allumée jadis – et ceci perpétuellement, en la nourrissant de combustible toujours nouveau¹³⁹⁷.

identisch sei ; gerade deshalb jedoch verbietet er es der Theorie, Erlösung und Befreiung aus blosser Subjektivität herstellen zu wollen, sie vorweg im Medium des Geistes zu erschleichen » (ADORNO 1973, 10).

1396 1940a, 704/443.

1397 GS I, 1245. Cf. l'original allemand : « Die ewige Lampe ist ein Bild echter historischer Existenz. Sie zitiert das Gewesene – die Flamme, die einmal entzündet wurde – in perpetuum, indem sie ihm immer neue Nahrung gibt » (*ibid.*). – J'emprunte cette traduction à BOURETZ 2003, p. 298, tout en remplaçant le mot « passé » par « Autrefois », vu la distinction que Benjamin fait dans ses derniers écrits entre passé historique proprement dit (*die Vergangenheit*) et passé (*das Gewesene*) en tant que contre-pôle dialectique du Jetzt.

BIBLIOGRAPHIE

Note : Pour l'ensemble de cette étude, les conventions suivantes ont été adoptées :

- les abréviations entre parenthèses (...) sont de Benjamin lui-même ;

- les crochets obliques <...> marquent des ajouts des responsables de l'édition ou des traducteurs ;

- les crochets droits [...] signalent un changement ou un ajout de mot(s) provenant de mon intervention, mis à part *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages (Das Passagen-Werk)*, ou ils indiquent, en outre, des sigles techniques que Benjamin utilisait pour organiser son travail : [A 1, 1] ; [A 1a,] ; [a 1,], etc.

- Les citations de l'œuvre benjaminienne, données principalement en traduction française, sont suivies d'une abréviation (voir la liste ci-dessous) et d'un renvoi : 1° à l'édition allemande ; 2° à la traduction respective. Dans le cas où il n'est pas de traduction disponible, je m'occuperai de la version française. Toute traduction est vérifiée à l'original et, si nécessaire, modifiée. Les citations grecques sont présentées sous la forme simplifiée (sans accents).



I. Les écrits de Walter Benjamin en langue allemande

Gesammelte Schriften, 7 Bde, unter Mitwirkung v. Th. W. Adorno & G. Scholem hrsg. v. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1972-1989), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bde. 931-937.

Abréviations

- GS I *Abhandlungen*, 1-3, hrsg. v. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1974), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 931.
- GS II *Aufsätze, Essays, Vorträge*, 1-3, hrsg. v. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1977), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 932.
- GS III *Kritiken und Rezensionen*, hrsg. v. H. Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1972), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 933.
- GS IV *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, 1-2, hrsg. v. T. Rexroth, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1972), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 934.
- GS V *Das Passagen-Werk*, 1-2, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1982), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 935.
- GS VI *Fragmente vermischten Inhalts, Autobiographische Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1985), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 936.

- GS VII *Nachträge, 1-2*, hrsg. v. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1989), « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 1991, Bd. 937.
- Gesammelte Briefe (1910-1940)*, 6 Bde., hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz/Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995-2000.
- GB I *Briefe (1910-1918)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995.
- GB II *Briefe (1919-1924)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.
- GB III *Briefe (1925-1930)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.
- GB IV *Briefe (1931-1934)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998.
- GB V *Briefe (1935-1937)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.
- GB VI *Briefe (1938-1940)*, hrsg. v. Chr. Gödde & H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.
- B/S *W. BENJAMIN/G. SCHOLEM, Briefwechsel (1933-1940)*, hrsg. v. G. Scholem, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1980), « Suhrkamp Taschenbuch », 1985, Bd. 1211.
- A/B *Th. W. Adorno/W. Benjamin, Briefwechsel (1928-1940)*, hrsg. v. H. Lonitz, in Th. W. Adorno, Briefe und Briefwechsel, hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Bd. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994.

2. Traductions de textes de Benjamin en français

- CB *Charles Baudelaire. Un poète lyrique l'apogée du capitalisme*, tr. J. Lacoste d'après l'édition originale établie par R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Paris, Éd. Payot (1979), 1982, « Petite Bibliothèque Payot », vol. 399.
- CCE *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, tr. Ph. Lacoue-Labarthe & A.-M. Lang, Paris, Éd. Flammarion, 1986, « La philosophie en effet ».
- Corr. 1 *Correspondance* (1910-1928), édition établie et annotée par G. Scholem & Th. W. Adorno, tr. G. Petitdemange, Paris, Éd. Aubier-Montaigne, 1979.
- Corr. 2 *Correspondance* (1929-1940), édition établie et annotée par G. Scholem & Th. W. Adorno, tr. G. Petitdemange, Paris, Éd. Aubier-Montaigne, 1979.
- EA *Écrits autobiographiques*, éd. par R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, tr. Chr. Jouanlanne & J.-Fr. Poirier, Paris, Christian Bourgois Éditeur (1990), 1994, « Detroits ».
- EFr. *Écrits français*, présentés et introduits par J.-M. Monnoyer, Paris, Éd. Gallimard, 1991, « Bibliothèque des idées ».
- Fr. *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, éd. par R. Tiedemann & S. Schweppenhäuser, tr. Chr. Jouanlanne & J.-Fr. Poirier, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, « Librairie du Collège International de Philosophie ».

- Œuvres I *Œuvres*, vol. I, tr. M. de Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, présentation par R. Rochlitz, Paris, Éd. Gallimard, 2000, « Folio-Essais », vol. 372.
- Œuvres II *Œuvres*, vol. II, tr. M. de Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, présentation par R. Rochlitz, Paris, Éd. Gallimard, 2000, « Folio-Essais », vol. 373.
- Œuvres III *Œuvres*, vol. III, tr. M. de Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, présentation par R. Rochlitz, Paris, Éd. Gallimard, 2000, « Folio-Essais », vol. 374.
- Origine *Origine du drame baroque allemand*, tr. S. Muller avec le concours de A. Hirt, préface de I. Wohlfarth, Paris, Éd. Flammarion, 1985, « La philosophie en effet ».
- P *Paris, capitale du XIX^e siècle*. Le Livre des Passages, tr. J. Lacoste d'après l'édition originale établie par R. Tiedemann, Paris, Éd. du Cerf, 1989, « Passages ».
- SU *Sans unique précédé de Enfance berlinoise et suivi de Paysages urbains*, tr. J. Lacoste, Paris, Éd. Maurice Nadeau (1978), 1988, « Les Lettres Nouvelles », nouvelle édition revue.

Textes

- 1913 « Gespräch über die Liebe », GS VII, 15-19.
- 1915 « La vie des étudiants » (« Das Leben der Studenten », GS II, 75-87 ; Œuvres I, 125-141).
- 1916a « Sokrates », GS II, 129-132.
- 1916b « *Trauerspiel* et tragédie » (« Trauerspiel und Tragödie », GS II, 133-137 ; Origine, 255-259 [tr. Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy]).
- 1916c « Sur le langage en général et sur le langage humain » (« Über Sprache überhaupt und über

- die Sprache des Menschen », GS II, 140-157 ;
Œuvres I, 142-165).
- 1917a « Sur la perception en soi » (« Über die
Wahrnehmung in sich », GS VI, 32 ; Fr., 33).
- 1917b « Sur la perception » (« Über die Wahrnehmung », GS VI, 33-38 ; Fr., 35-40).
- 1918a « Sur le programme de la philosophie qui vient »
 (« Über das Programm der kommenden Philosophie », GS II, 157-171 ; Œuvres I, 179-197).
- 1918b « Sur la conclusion perdue de la note relative à la
symbolique dans la connaissance » (« Zum ver-
lorenen Abschluss der Notiz über die Symbolik in
der Erkenntnis », GS VI, 38-39 ; Fr., 40-41).
- 1918c « Sur l'éthique kantienne » (« Zur kantischen
Ethik », GS VI, 55 ; Fr., 60-61).
- 1918d « Sur la méthode transcendantale » (« Über die
transzendente Methode », GS VI, 52-53 ; Fr.,
55-56).
- 1919 *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme
allemand* (Der Begriff der Kunstkritik in der
deutschen Romantik, GS I, 7-122 ; CCE).
- 1921a « Théorie de la connaissance » (« Er-
kenntnistheorie », GS VI, 45-46 ; Fr., 47-49).
- 1921b « Fragment théologico-politique » (<Theolo-
gisch-politisches Fragment>, GS II, 203-204 ;
Œuvres I, 263-265).
- 1921c « Critique de la violence » (« Zur Kritik der
Gewalt », GS II, 179-203 ; Œuvres I, 210-243).
- 1921d « Le capitalisme comme religion » (« Kapita-
lismus als Religion », GS VI, 100-103 ; Fr., 110-
114).

- 1922 « *Les Affinités électives de Goethe* » (« Goethes Wahl-verwandtschaften », GS I, 123-201 ; Œuvres I, 274-395).
- 1923a « Schémas du problème psychophysique » (« Schemata zum psychophysischen Problem », GS VI, 78-87 ; Fr., 84-94).
- 1923b « Sur <le thème> science particulière et philosophie » (« Zu<m Thema> Einzelwissenschaft und Philosophie », GS VI, 50-51 ; Fr., 52-53).
- 1925 *Origine du drame baroque allemand (Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I, 203-430 ; *Origine*, 23-254).
- 1926a *Sens unique (Einbahnstrasse*, GS IV, 83-148 ; *SU*, 137-229).
- 1926b « W[ladimir] I[ljitsch] Lenin, Briefe an Maxim Gorki 1908-1913 », GS III, 51-53.
- 1927 « Passages » (« Passagen », GS V, 1041-1043 ; *P*, 867-868).
- 1928a « Curriculum vitae III » (< Lebenslauf III>, GS VI, 217-219 ; *EA*, 30-32).
- 1928b « Aus unbekanntem Schriften », GS III, 105-107.
- 1929a « Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne » (« Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz », GS II, 295-310 ; Œuvres II, 113-134).
- 1929b « L'image proustienne » (« Zum Bilde Prousts », GS II, 310-324 ; Œuvres II, 135-155).
- 1929c « Passages parisiens <I> » (« Pariser Passagen <I> », GS V, 991-1038 ; *P*, 825-863).
- 1929d <Passages parisiens II> (<Pariser Passagen II>, GS V, 1044-1059 ; *P*, 869-881).

- 1929e « L'Anneau de Saturne ou De la construction en fer » (Der Saturnring oder Etwas vom Eisenbau », GS V, 1060-1063 ; P, 882-884).
- 1929f « Programme de la critique littéraire » (« Programm der literarischen Kritik », GS VI, 161-167 ; Fr, 201-207).
- 1929g « Eine kommunistische Pädagogik », GS III, 206-209.
- 1930 « Il serait nécessaire de reconsidérer les liens entre la recherche et l'enseignement [...] » (« Notwendig wäre es, von neuem die Verbindung von Forschung und Lehre zu revidieren [...] », GS VI, 172-173 ; Fr, 213-214).
- 1931a « Karl Kraus » (« Karl Kraus », GS II, 334-367 ; Œuvres II, 228-273).
- 1931b « Histoire littéraire et science de la littérature » (« Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft », GS III, 283-290 ; Œuvres II, 274-283).
- 1932a « Privilegiertes Denken. Zu Theodor Haeckers "Vergil" », GS III, 315-322.
- 1932b « Chronique berlinoise » (« Berliner Chronik », GS VI, 465-519 ; EA, 241-328).
- 1934 « Franz Kafka » (« Franz Kafka », GS II, 409-438 ; Œuvres II, 410-453).
- 1935 « Paris, capitale du XIX^e siècle » (« Paris, die Hauptstadt des XIX^e Jahrhunderts » [le premier exposé], GS V, 45-59 ; P, 35-46).
- 1936 « Le conteur » (« Der Erzähler », GS II, 438-465 ; Œuvres III, 114-151).
- 1937 « Eduard Fuchs, collectionneur et historien » (« Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker », GS II, 465-505 ; Œuvres III, 170-225).

- 1938 « Le Paris du second Empire chez Baudelaire » (« Das Paris des Second Empire bei Baudelaire », GS I, 511-604 ; CB, 21-145).
- 1939a « Richard Höningwald, Philosophie und Sprache », GS III, 564-569.
- 1939b « Zentralpark » (« Zentralpark », GS I, 655-690 ; CB, 209-251).
- 1939c « Paris, Capitale du dix-neuvième siècle » (« Paris, Capitale du XIX^{ème} siècle » [le deuxième exposé], GS V, 60-77 ; P, 47-59).
- 1939d « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) » (« Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit <Dritte Fassung> », GS I, 471-508 ; Œuvres III, 329-390).
- 1939e « Sur quelques thèmes baudelairiens » (« Über einige Motive bei Baudelaire », GS I, 605-653 ; Œuvres III, 329-390).
- 1940a « Sur le concept d'histoire » (« Über den Begriff der Geschichte », GS I, 691-704 ; Œuvres III, 427-443).
- 1940b « Sur le concept d'histoire » (« Sur le concept d'histoire », GS I, 1260-1266 ; EFr., 339-347 [tr. W. Benjamin]).
- NM « Notes et matériaux » (« Aufzeichnungen und Materialien » [notes pour *Paris, capitale du XIX^{ème} siècle. Le Livre des Passages* (1928-1929, 1934-1940)], GS V, 79-989 ; P, 61-821).

3. Bibliographie et biographie

BENJAMIN-HANDBUCH

2006 *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*,
hrsg. von B. Lindner unter Mitarbeit von
Th. Küpper & T. Skrandies, Stuttgart & Weimar,
Verlag J. B. Metzler.

« Bibliographie », s. a.

2002 « Bibliographie », Walter Benjamin 2002, 57.

M. BRODERSEN (ed.)

1984 *Walter Benjamin. Bibliografia critica generale*
(1913-1983), Palermo, Centro internazionale
studi di estetica, « Aesthetica pre-print », 6.

Id.

1995 *Walter Benjamin. Eine kommentierte Bibliographie*,
Sylt-Ost, Cicero-Press.

Id.

1996 *Walter Benjamin. A Biography*, tr. M. R. Green &
I. Ligers, ed. M. Dervis, London & New York,
Verso ; revised tr. of : *Spinne im eigenen Netz*.
Walter Benjamin Leben und Werk, Baden-Baden,
Elster Verlag, 1990.

H. EILAND & M. W. JENNINGS

2014 *Walter Benjamin. A Critical Life*, Cambridge,
Massachusetts & London, England, The Belknap
Press of Harvard University Press.

P. FENVES

2006 « Über das Programm der kommenden Philosophie », in *Benjamin-Handbuch* (2006), 134-150.

M. DE LAUNAY

1990 « Bibliographie en langue française », in ID. & M. Jimenez (éd.) 1990, 201-203.

R. MARKNER & L. REHM

1999 « Bibliographie zu Walter Benjamin (1993-1997) », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 3, 1849-1916.

R. MARKNER & TH. WEBER (Hg.)

1993 *Literatur über Walter Benjamin. Kommentierte Bibliographie 1983-1992*, Hamburg, Argument-Verlag, « Argument-Sonderband », Bd. 210.

M. PULLIERO

2005 *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la « Bildung » allemande*, Paris, Éd. Bayard, « Biographie ».

Th. REGEHLY

2006 « Schriften zur Jugend », in *Benjamin-Handbuch* (2006), 107-118.

« Repères bibliographiques », s. a.

1996 « Repères bibliographiques », Walter Benjamin 1996B, 185-186.

G. RICHTER

2000 *Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography*, Detroit, Wayne State University Press, « Kritik : German Literary Theory and Cultural Studies ».

R. ROCHLITZ

2000 « Bibliographie de Walter Benjamin en langue française », in W. Benjamin, Œuvres I, 53-88.

M. SAGNOL

1986 « Éléments bibliographiques », H. Wisman (éd.) 1986, 987-997.

G. SCHOLEM

1989 *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (1981), tr. P. Kessler, notes de R. Errera, Paris, Calmann-Lévy, « Agora », vol. 38 ; tr. de : *Walter Benjamin die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, « Bibliothek Suhrkamp », Bd. 467.

Id.

1992 « Walter Benjamin », in Id., *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge* (1983), R. Tiedemann (Hg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, « Suhrkamp Taschenbuch », Bd. 1967, 9-34.

B. TACKELS

2009 *Walter Benjamin : une vie dans les textes. Essai biographique*, Arlès, Actes Sud.

K.-G. WESSELING (Hg.)

2003 *Walter Benjamin. Eine Bibliographie*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz.

B. WITTE

1988 *Walter Benjamin. Une biographie*, tr. A. Bernold, Paris, Éd. du Cerf, « La nuit surveillée » ; éd. élargie de : *Walter Benjamin : mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1985, « RoRoRo-Bildmonographien », Bd. 341.

I. WOHLFARTH

2006 « Die Passagenarbeit », in *Benjamin-Handbuch* (2006), 251-274.

R. ZSCHACHLITZ

1996 « Walter Benjamin : Repères bibliographiques (1993-1995) », *Walter Benjamin* 1996a, 193-199.

4. Études sur Walter Benjamin

1. Articles et revues

BENJAMIN-STUDIEN 1

2008 *Benjamin-Studien 1*, hrsg. v. D. Weidner & S. Weigel, München, Wilhelm Fink Verlag.

BENJAMIN-STUDIEN 2

2011 *Benjamin-Studien 2*, hrsg. v. D. Weidner & S. Weigel, München, Wilhelm Fink Verlag.

BENJAMIN-STUDIEN 3

2014 *Benjamin-Studien 3*, hrsg. v. D. Weidner & S. Weigel, München, Wilhelm Fink Verlag.

P. BOURETZ

2013 « Jeunesses berlinoises. Walter Benjamin et Gershom Scholem (1915-1923) », *Walter Benjamin* 2013, 34-45.

D. COHEN-LÉVINAS

- 2013 « Philosophie dans la forme du temps (récit, expérience et révélation), *Walter Benjamin 2013*, 127-140.

R.-P. DROIT

- 2003 « Neuf penseurs par qui résiste l'espérance », *Le Monde des livres*, vendredi 29 août 2003, vii.

I. FERBER

- 2014 « "Schmerz war ein Staudamm". Benjamin on Pain », in *Benjamin-Studien 3*, 165-178.

M. DE LAUNAY

- 2005 « Inventaires et confrontations », *Revue des Deux Mondes*, octobre/novembre 2005, n° 10-11, 85-99.

ID. & M. SAGNOL (ÉD.)

- 1990 *Revue d'esthétique (1981)*, numéro hors série sur Walter Benjamin, Paris, Éd. Jean-Michel Place, rééd. élargie.

K. LINDROOS

- 2001 « Scattering Community. Benjamin On Experience, Narrative and History », *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 27, No. 6, 2001, 19-41.

S. MOSÈS

- 2006 « Walter Benjamin et Gershom Scholem. Deux expériences de l'exil », *Les Temps modernes*, 61^e année, novembre décembre 2006, n° 641, 95-104.

B. QUIRING

- 2014 « Pain and Memory in Benjamin's Mourning Play », in *Benjamin-Studien 3*, 153-164.

G. RAULET

- 2008 « La mélancolie de l'exaucement », *Europe*, mai 2008, n° 949, 86^e année, 157-184.

R. REDEKER

- 2004 « Judaïsme et philosophie : les lumières du messianisme », *Les Temps modernes*, 59^e année, décembre 2003/janvier 2004, n° 626, 234-252.

A.-K. REULECKE

- 2008 « Stadtplan und Stammbaum. Zur topographisch-autobiographischen Schreibweise in Walter Benjamins "Berliner Chronik" », *Benjamin-Studien 1*, 127-146.

R. ROCHLITZ

- 1996 « L'avenir de Benjamin », *Walter Benjamin 1996b*, 159-168.

J. STEIZINGER

- 2011 « Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen. Walter Benjamins Jugendschriften », *Benjamin-Studien 2*, 225-238.

WALTER BENJAMIN

- 1996a *Études germaniques*. Numéro spécial sur Walter Benjamin, 51^e année, n° 1, janvier-mars 1996.

WALTER BENJAMIN

- 2013 *Europe*, numéro consacré à Walter Benjamin, 91^e année, n° 1008, avril 2013.

WALTER BENJAMIN

- 1996b *Europe*, numéro consacré à Walter Benjamin, 74^e année, n° 804, avril 1996.

WALTER BENJAMIN

- 2002 *Magazine littéraire*, avec un dossier consacré à Walter Benjamin, n° 408, avril 2002.

D. WEIDNER & S. WEIGEL

- 2011 « Editorial », *Benjamin-Studien 2*, hrsg. v. id., München, Wilhelm Fink Verlag, 9-11.

I. WOHLFARTH

- 1990 « Sur quelques motifs juifs chez Benjamin », in M. de Launay & M. Sagnol (éd.) 1990, 141-162.

Id.

- 1996a « Walter Benjamin : le 'médium' de l'histoire », *Walter Benjamin* 1996a, 99-157.

Id.

- 1996b « Une certaine idée de la jeunesse. Walter Benjamin lecteur de l'*Idiot* », tr. par l'auteur en collaboration avec R. Kahn, *Walter Benjamin* 1996b, 47-71.

V. VON WROBLEWSKY

- 2002 « Un Juif allemand ?... », *Walter Benjamin* 2002, 46-49.

2. Monographies, essais et ouvrages collectifs

TH. W. ADORNO

- 1970 *Über Walter Benjamin*, hrsg. u. mit Anmerkungen versehen v. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, « Bibliothek Suhrkamp », Bd. 260.

Id.

1973 « Vorrede », in R. Tiedemann 1973, 7-11.

PH. BAUDOUIN

2009 *Au microphone : Dr. Walter Benjamin. Walter Benjamin et la création radiophonique 1929-1933*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme.

A. BENJAMIN

1997 « Time and Task. Benjamin and Heidegger showing the Present », in Id., *Present Hope. Philosophy, Architecture, Judaism, London & New York*, Routledge, 1997, « *Warwick Studies in Philosophy and Literature* », 26-55.

P. BOURETZ

2003 « Walter Benjamin (1892-1940) : l'ange de l'histoire et l'expérience du siècle » in Id., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Éd. Gallimard, 2003, « NRF-Essais », 223-299.

S. BUCK-MORSS

1990 *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project* (1989), Cambridge, MA, The MIT Press, « *Studies in Contemporary German Social Thought* ».

M. P. BULLOCK

1987 *Romanticism and Marxism. The Philosophical Development of Literary Theory and Literary History in Walter Benjamin and Friedrich Schlegel*, New York, Bern, Frankfurt & Paris, Peter Lang, American University Studies, Series I, « *Germanic Languages and Literature* », Vol. 51.

H. CAYGILL

- 1994 « Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition », in A. Benjamin & P. Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, London & New York, Routledge, 1994, « Warwick Studies in Philosophy and Literature », 1-31.

Id.

- 1998 *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, London & New York, Routledge.

M. COHEN

- 1993 *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, CA, University of California Press, « Weimar and Now : German Cultural Criticism », Vol. 5.

A. DEUBER-MANKOWSKY

- 1999 *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung*, Berlin, Vorwerk.

H. EIDAM

- 1992 *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, « Epistemata », Reihe Philosophie, Bd. 116.

K. GARBER

- 1987 *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

A. GREIERT

- 2011 *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925*, München, Wilhelm Fink Verlag.

H. GÜNTHER

1974 *Walter Benjamin und der humane Marxismus*,
Olten & Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag.

S. A. Handelman

1991 *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*,
Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, « Jewish Literature and Culture ».

R. KAHN

1998 *Images, passages. Marcel Proust et Walter Benjamin*,
Paris, Éd. Kimé, « Détours littéraires ».

S. KNOCHE

2000 *Benjamin – Heidegger. Über Gewalt. Die Politisierung der Kunst*, Wien, Turia + Kant.

K. LINDROOS

1998 *Now-Time/Image Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*,
Jyväskylä, University of Jyväskylä Press, « So-Phi », Vol. 31.

M. MAKROPOULOS

1989 *Modernität als ontologischer Aufnahmезustand ? Walter Benjamins Theorie der Moderne*, München, Wilhelm Fink Verlag.

S. Mosès

1992 *L'ange et l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*,
Paris, Éd. du Seuil, « La couleur des idées ».

Id.

1993 « Eingeddenken und Jetztzeit. Geschichtliche Bewusstsein im Spätwerk Walter Benjamins »,

übers. v. Th. Wiemer, in A. Haverkamp & R. Lachmann (Hg.) unter Mitwirkung v. R. Herzog, *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993, « Poetik und Hermeneutik », Bd. XV, 385-405.

ID.

2015 *Walter Benjamin et l'esprit de la modernité*, édition établie et présentée par H. Wismann, Paris, Les Éditions du Cerf.

M. OPITZ & E. WIZISLA (HG.)

1992 *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig, Reclam-Verlag, « Reclam-Bibliothek : Kunstwissenschaften », Bd. 1425.

J.-M. PALMIER

2006 *Walter Benjamin – Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Éd. Klincksieck.

A. PANGRITZ

2000 « Theologie », in M. Opitz & E. Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe*, 2 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000, « Edition Suhrkamp », Bd. 2048, 2. Bd., 774-826.

H. PFOTENHAUER

1978 « Benjamin und Nietzsche », in B. Lindner (Hg.), « Links hatte noch alles sich zu enträtseln... » *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein im Taunus, Athenäum Taschenbuchverlag, 1978, « Literaturwissenschaft », Bd. 2183, 100-126.

FR. PROUST

1994 *Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Éd. du Cerf, « Passages ».

R. RESCHKE

1992 « Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin. Unzusammenhängendes im Zusammen gelesen », in M. Opitz & E. Wizisla (Hg.) 1992, 303-339.

J. ROBERTS

1982 *Walter Benjamin*, London & Basingstoke, The Macmillan Press, « Contemporary Social Thought ».

R. ROCHLITZ

1992 *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Éd. Gallimard, « NRF Essais ».

Id.

2000 « Présentation », in W. Benjamin, *Œuvres* I, 7-50.

G. SCHOLEM

1995 *Walter Benjamin et son ange*, tr. [partiellement] de l'allemand et présenté par Ph. Ivernel, Éd. Payot & Rivages, « Rivages poche – Petite Bibliothèque », vol. 158 ; tr. de : *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge* (1983), hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, « Suhrkamp Taschenbuch », Bd. 1967.

TH. SCHWARZ WENTZER

1998 *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim, Philo, « Monographien zur philosophischen Forschung », Bd. 277.

R. SPETH

- 1991 *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, « Epistemata », Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 64.

U. STEINER

- 2001 « 'Urgeschichte der Moderne'. Walter Benjamin und die Antike », in B. Seidensticker & M. Vöhler (Hg.), *Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert*, Stuttgart & Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2001, 66-82.

Id.

- 2004 *Walter Benjamin*, Stuttgart & Weimar, Verlag J. B. Metzler, « Sammlung Metzler ».

R. TIEDEMANN

- 1973 *Studien zur Philosophie Walter Benjamins (1965)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, « Edition Suhrkamp », Bd. 644.

Id.

- 1983 *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », Bd. 445.

W. ULLMANN

- 1992 « Walter Benjamin und die jüdische Theologie », in M. Opitz & E. Wizisla (Hg.) 1992, 96-122.

W. VAN REIJEN

- 1998 *Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin*, München, Wilhelm Fink Verlag.

S. WEBER

1990 « Der posthume Zwischenfall. Eine Live-Sendung », in G. C. Tholen & M. O. Scholl (Hg.), *Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, Weinheim, Acta Humaniora, 1990, 181-195.

Id.

2008 *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.

TH. WEBER

2000 « Erfahrung », in M. Opitz & E. Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe*, 2 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000, « Edition Suhrkamp », Bd. 2048, 1. Bd., 230-259.

S. WEIGEL

1997 *Entstälte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, « Kultur & Medien », Bd. 12964.

Id.

2004 « Text und Topographie der Stadt. Symbole, religiöse Rituale und Kulturtechniken in der europäischen Stadtgeschichte », in Id., *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München, Wilhelm Fink Verlag, 249-284.

Id.

2006 *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München, Wilhelm Fink Verlag.

B. WITTE & M. PONZI (Hg.)

2005 *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, « Philosophische Studien und Quellen », Heft 194.

I. WOHLFARTH

1985 « Hors d'œuvre », préface à W. Benjamin, *Origine*, 7-21.

Id.

1996c « Smashing the Kaleidoscope : Walter Benjamin's Critique of Cultural History », in M. P. Steinberg (ed.) 1996, *Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca, New York & London, Cornell University Press, 190-205.

Id.

2002 « Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment », in A. Noor & J. Wohlmuth (Hg.), « Jüdische » und « christliche » Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn, München, Wien & Zürich, Ferdinand Schöningh, 2002, « Studien zu Judentum und Christentum », 141-214.

Id.

2005 « Nihilismus kontra Nihilismus. Walter Benjamins 'Weltpolitik' aus heutiger Sicht », B. Witte & M. Ponzi (Hg.) 2005, 107-136.

5. Actes de colloques et de congrès

K. BARCK

- 1999 « Schrift/Schreiben als Transgression. Walter Benjamins Konstruktion von Geschichte(n) », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 1, 231-251.

M. ELO

- 2006 « Zur Aktualität des Passagen-Wechs. Der Gedanke des historischen Index in ihrer Rückspiegelung auf das Passagen-Werk », in P. Rautmann & N. Schaltz (Hg.) 2006, *Urgeschichte des 20. Jahrhunderts. An Walter Benjamins Passagen-Projekt weiter schreiben*, Ein Bremer Symposium, Eds. Einwurf 04, Hochschule der Künste Bremen, 55-57.

D. S. FERRIS

- 1996A « Introduction : Aura, Resistance, and the Event of History », in ID. (ed.) 1996B, 1-26.

ID. (ed.)

- 1996b *Walter Benjamin : Theoretical Questions*, papers presented at a conference on Walter Benjamin at the Whitney Humanities Center, Yale University, on October 18 and 19, 1991, New Haven & Stanford, CA, Stanford University Press

ID. & L. REHM (HG.)

- 1999 *Global Benjamin*. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress Osnabrück 8-12 Juni 1992, 3 Bde., München, Wilhelm Fink Verlag.

R. GASCHÉ

- 1996 « The Sober Absolute : On Benjamin and the Early Romantics », in D. S. Ferris (ed.) 1996b, 50-74.

L. HEIDBRINK

- 1999 « Kritik der Moderne im Zeichen der Melancholie. Walter Benjamin und Martin Heidegger », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 1206-1228.

A. HILLACH

- 1999 « "Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend". Wynekens Führergeist im Denken den Jungen Benjamin », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 1, 873-890.

H. KAULEN

- 1999 « Der Kritik und die Öffentlichkeit. Wirkun-strategien im Frühwerk und im Spätwerk Walter Benjamins », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 918-942.

M. LÖWY

- 1986 « Walter Benjamin critique du progrès : à la recherche de l'expérience perdue », in H. Wismann (éd.) 1986, 629-639.

S. MAZZIOTTI

- 1999 « Benjamin und Cohen. Ein Vergleich von Wahlverwandtschaften », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 943-948.

M. PAUEN

- 1999 « Der Protest ist Schweigen. Zur Benjamin-Rezeption Th. W. Adornos », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 3, 1428-1452.

M. PONZI

- 1999 « Mythos der Moderne : Benjamin und Aragon », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 1118-1134.

G. RAULET & U. STEINER (HG.)

- 1998 *Walter Benjamin – Ästhetik und Geschichtsphilosophie/ Esthétique et philosophie de l'histoire*, actes du colloque franco-allemand du Groupe de recherche sur la culture de Weimar (1995), Paris & Bern, Peter Lang.

H. THIELEN

- 1999 « Eingedenken. Walter Benjamins theologischer Materialismus », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 3, 1371-1409.

M. VOIGTS

- 1999 « Walter Benjamin und Erich Unger. Eine jüdische Konstellation », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 839-855.

FR. D. WAGNER

- 1999 « Aspekte. Benjamin und Hegel », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 2, 1071-1087.

H. WISMANN (ÉD.)

- 1986 *Walter Benjamin et Paris*. Colloque international 27-29 juin 1983, Paris, Éd. du Cerf, « Passages ».

I. WOHLFARTH

- 1986 « Et cetera ? De l'historien comme chiffonnier », tr. par l'auteur en collaboration avec V. Bridges et M.-H. Martin, in H. Wismann (éd.) 1986, 559-609.

ID.

- 1998 « Der Zauberling oder : die Entfesselung der Produktivkräfte. Zu einem Motive bei Goethe, Marx und Benjamin », in G. Raulet & U. Steiner (Hg.) 1998, 165-198.

Id.

- 1999 « 'Einige wenige schwere Gewichte' ? Zur 'Aktualität' Walter Benjamins », in K. Garber & L. Rehm (Hg.) 1999, Bd. 1, 31-55.

Id.

- 2007 « Pourquoi n'a-t-on pas lu *Le livre des passages* ? Conjectures sur une conjoncture », in B. Witte (éd.), *Topographies du souvenir. Le livre des passages de Walter Benjamin*, actes du colloque international organisé par l'Internationale Walter Benjamin Gesellschaft e. V., Paris, 13-15 juin 2005, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, « Institut d'allemand d'Asnières », 17-42.

6. Autres sources consultées

Th. W. ADORNO

- 1990 « Die Aktualität der Philosophie », in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung v. G. Adorno, S. Buck-Morss & K. Schultz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973-1986, Bd. 1 : Philosophische Frühschriften (1973), zweite Aufl., 1990, 325-344.

F. ALQUIÉ

- 1957 *L'expérience*, Paris, Presses Universitaires de France, « Initiation philosophique », vol. 30.

A. ALTMANN

- 1969 « The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism », in Id., *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969, 1-40.

L. ARAGON

1926 *Le Paysan de Paris*, Paris, Librairie Gallimard, 3^e éd.

J.-M. BESNIER

2009 *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachettes Littératures, « Haute Tension ».

LA BIBLE DE JÉRUSALEM

1998 *La Bible de Jérusalem*, trad. en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Éd. du Cerf.

A. CASTEL-BOUCHOUCI

2013 « Socrate et les dialogues socratiques », in *Lectures de Platon*, sous la direction de M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi et G. Kévorkian, Paris, Éditions Ellipses, 2013, « Lectures de... », 273-290.

P. COURCELLE

1974 *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 3 t., 1974-1975, t. 1.

M. FOUCAULT

1988 *L'usage des plaisirs* (1984), in id., *Histoire de la sexualité*, trois vol., Paris, Éd. Gallimard, « NRF-Bibliothèque des Histoires » (1976-1984), vol. 2.

Id.

1995 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Éd. Gallimard, « Tel ».

Id.

- 2001 *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. établie, sous la direction de Fr. Ewald & A. Fontana, par Fr. Gros, Paris, Éd. Gallimard/Éd. du Seuil, « Hautes études ».

M. FRIEDMAN

- 1992 *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

J. G. GEIST

- 1969 *Passagen, ein Bautyp des 19. Jahrhunderts*, München, Prestel-Verlag, « Studien zur Kunst des neunzehnten Jahrhunderts », Bd. 5.

J. GREISCH

- 1984 « Du vouloir-dire au pouvoir-dire », in *Emmanuel Lévinas*, textes rassemblés par J. Rolland, Lagrasse, Éd. Verdier, « Les Cahiers de La nuit surveillée », n° 3, 211-221.

Id.

- 2001 *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, « Krisis ».

M. HEIDEGGER

- 1977 *Sein und Zeit (1927)*, unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem « Hüttenexemplar », in id., Gesamtausgabe, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975ss, Bd. 2, 1977.

Id.

- 1978 « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft » (1916), in Id., *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975ss, Bd. 1 : Frühe Schriften, 1978, 413-433.

M. JAY

- 1996 *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (1974), Berkeley, University of California Press, « Weimar and Now : German Cultural Criticism », Vol. 10.

I. KANT

- 1968a *Kritik der reinen Vernunft* (1781 [A...]; 1787 [B...]), in Id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, « Theorie-Werkausgabe », Bde. III-IV, 1-2.

Id.

- 1968b *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in Id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, « Theorie-Werkausgabe », Bd. V : *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 1, 109-264.

Id.

- 1968c *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795, 1796), in Id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, « Theorie-Werkausgabe », Bd. XI : *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, 191-251.

Id.

- 1968d *Logik* (1800), in id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, « Theorie-Werkausgabe », Bd. VI : *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, 407-582.

Langenscheidts Taschenwörterbuch Französisch

- 2002 *Langenscheidts Taschenwörterbuch Französisch : Französisch-Deutsch Deutsch-Französisch*, herausgegeben von der Langenscheidt-Redaktion, Völlige Neuauflage, Berlin, München, Wien, Zürich, New York, Langenscheidt.

R. LANGTON

- 2001 *Kantian Humility : Our Ignorance of Things in Themselves* (1998), Oxford, Clarendon Press/Oxford University Press.

E. LÉVINAS

- 1987 *Noms propres* (1976), Paris, Éd. Le Livre de Poche, « Biblio-Essais », vol. 4059.

Id.

- 1990 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Éd. Le Livre de Poche, « Biblio-Essais », vol. 4120.

J.-L. MARION

- 2012 *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

F. MARTIN

- 1988 *Les mots grecs groupés par familles étymologiques* (1937), Paris, Éd. Hachette, « Classiques ».

P. MENDES-FLOHR

1999 *German Jews : A Dual Identity*, New Haven & London, Yale University Press.

H. MINTZBERG, J. LAMPEL, J. M. QUINN & S. GHOSAL (EDS)

2003 *The Strategy Process. Concepts, Contexts, Cases* (1998), Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, Fourth edition.

J.-L. NANCY

2007 « L'être-avec de l'être-là », *Cahiers philosophiques*, 2007/3, n° 111, 66-78.

J.-M. NARBONNE & L. LANGLOIS (ÉD.)

1999 « Introduction », in ID. (éd.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Québec, Librairie philosophique J. Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 1999, « Zétésis », 9-11.

S. NOWOTNY & G. RAUNIG

2008 *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik*, Wien, Turia + Kant, « rePUBLI-Cart », Bd. 9.

PLATON

2002a *Alcibiade, in id., Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton* (1920), texte établi et tr. par M. Croiset, in Platon, *Œuvres Complètes*, éd. l'Association Guillaume Budé, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 2002, « Collection des Universités de France », t. 1, 60-114.

Id.

- 2002b *Apologie de Socrate, in id., Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton (1920)*, texte établi et tr. par M. Croiset, in Platon, *Œuvres Complètes*, éd. l'Association Guillaume Budé, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 2002, « Collection des Universités de France », t. 1, 140-173.

D. PRADELLE

- 2012 *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée ».

L. VON RANKE

- 1874 *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1614 (1824)*, in ID., *Sämtliche Werke* [s. e.], Bde. 33-34, Leipzig, 1874, Dunckert & Humblot, 2. Aufl.

L. SAARILUOMA

- 2004 *Erzählstruktur und Bildungsroman : Wielands « Geschichte des Agathon », Goethes « Wilhelm Meisters Lehrjahre »*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Id.

- 2005 *Wilhelm Meisters Lehrjahre und die Entstehung des modernen Zeitbewusstseins*, Trier, WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, « Kleine Reihe : Literatur, Kultur, Sprache », Bd. 1.

G. SCHOLEM

- 1960 *Les grands courants de la mystique juive*, tr. M.-M. Davy, Paris, Éd. Payot, « Bibliothèque scientifique » ; trad. de : *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, A. Metzner Verlag, 1957.

Id.

1970 *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, « Edition Suhrkamp », Bd. 414.

G. SED-RAJNA

1987 « L'argument de l'iconophobie juive », in F. Boespflug & N. Lossky (éd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986, Paris, Éd. du Cerf, 1987, 81-88.

G. STEINER

1989 *Heidegger (1978)*, London, Fontana Press, « Fontana Modern Masters ».

A. TROUVÉ

2003 « Présence de l'allégorie », in *Une tornade d'énigmes. Le Paysan de Paris de Louis Aragon*, textes réunis et présentés par A.-E. Halpern & A. Trouvé, Paris, Éd. L'Improviste, 2003, « Les aéronautes de l'esprit », 171-189.

J. VARTO

2013 *Otherwise Than Knowing*, Helsinki, Aalto ARTS Books.

R. WIGGERSHAUS

1986 *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München & Wien, Hanser Verlag.

C. M. YOUNG

1994 « Plato and computer-dating », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, 227-250.

7. Sites Internet spécialisés

Akademie der Künste - Das Walter Benjamin Archiv :

http://www.adk.de/de/archiv/archivbestand/literatur/index.htm?hg=literatur&we_objectID=253

12.4.2017

Suhrkamp Verlag :

http://www.suhrkamp.de/werkausgaben/walter_benjamin_301.html

12.4.2017

The International Walter Benjamin Society :

<http://walterbenjamin.info>

12.4.2017

Stanford Encyclopedia of Philosophy :

<http://plato.stanford.edu/entries/benjamin/>

12.4.2017

Encyclopaedia Britannica :

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/60952/Walter-Benjamin>

12.4.2017



Index des noms

Note : Les noms en italiques marquent des titres d'ouvrages ou d'articles ou des passages cités.

- ADORNO, TH. W., 24-25, 39, 42, 50-51, 71, 129, 136, 151, 235-237, 253-254, 330, 342, 344
- Albert le Grand*, 172
- Alcibiade*, 27, 53, 78, 80-81, 87, 97-99, 102, 115-116, 133
- ALQUIÉ, F., 163, 209
- ALTMANN, A., 299
- ARAGON, L., 39
- Aristote*, 146, 159, 172-173, 193
- AST, FR., 64
- Averroès*, 172
- Avicenne*, 172
- BACHHOFEN, J. J., 79
- BARCK, K., 260
- BAUDELAIRE, CH., 39-41, 49, 263, 265
- BAUDOIN, PH., 32
- BELMORE (BLUMENTHAL), H., 76, 239, 246
- BENJAMIN, A., 234
- BESNIER, J.-M., 339
- BOURETZ, P., 50, 63, 67, 72, 107, 257, 306, 332, 343-344
- BRECHT, B., 39, 234
- BRODERSEN, M., 23
- BUBER, M., 157
- BUCK-MORSS, S., 24
- BULLOCK, M. P., 24, 150, 316
- CASTEL-BOUCHOUCI, A., 104
- CAYGILL, H., 55, 175-176, 201-202, 224, 227, 234, 305, 312
- COHEN, H., 146, 150
- COHEN-LÉVINAS, D., 220
- COURCELLE, P., 22, 27, 78, 101-103, 341
- CROCE, B., 280
- DESCARTES, R., 104, 146
- DEUBER-MANKOWSKY, A., 72, 107
- DILTHEY, W., 58, 157, 242, 258-260, 268
- DROIT, R.-P., 343

- DUNS SCOT, 173, 238
- EIDAM, H., 23, 257, 326
- EILAND, H., 72
- ELO, M., 261
- Épictète, 101
- FENVES, P., 55, 57, 142, 146, 156-157, 169-170, 181, 196, 198, 204, 206, 210, 212-213, 225, 256
- FERBER, I., 341
- FERRIS, D. S., 257
- FOUCAULT, M., 54, 62, 95-105, 112, 313
- FREUD, S., 71
- FRIEDMAN, M., 156
- FUCHS, E., 37
- GARBER, K., 42, 260
- GARVE, CHR., 42, 260
- GASCHÉ, R., 150, 210, 213
- GEIST, J. G., 38
- GEORGE, S., 272
- GILSON, E., 171-173
- GOETHE, J. W. VON, 49, 54, 271, 274, 283-284, 291, 326
- GORKI, M., 283-284
- GREIERT, A., 53-54, 74-75, 85-86, 118, 126, 129, 232
- GREISCH, J., 63-64, 259
- Guillaume d'Ockham*, 172
- GÜNTHER, H., 24
- HAMANN, J. G., 217
- HANDELMAN, S., 107
- HAUSSMANN, G.-E., 39, 292
- HEGEL, G. W. FR., 70, 72, 228, 257, 263, 335
- HEIDBRINK, L., 234, 264, 306
- HEIDEGGER, M., 45, 51, 55-57, 60, 62, 64, 233-250, 253-261, 263-271, 274-283, 286-287, 291-292, 294-299, 312-313, 323-324, 327, 332, 334
- HERBERTZ, R., 149
- HESSEL, F., 39
- HILLACH, A., 72
- HOFMANNSTHAL, H. VON, 33, 37, 47-48, 62, 69, 137, 144, 237, 253, 335-336, 338
- HÖLDERLIN, FR., 79, 146, 234
- Höningswald, R.*, 55, 145, 311
- HORKHEIMER, M., 24, 39, 51, 60, 129, 151, 270, 277, 287, 290
- Husserl, E.*, 159, 256
- JAY, M., 24
- JENNINGS, M. W., 23, 72
- Jung, C.*, 66
- KAFKA, F., 49, 313, 327
- KAHN, R., 138, 302
- KANT, I., 26, 39-40, 49, 51, 54-55, 62, 64, 75, 90, 104, 141-142, 145-189, 191-212, 214-215, 217-220, 224-232, 244-249, 251, 264, 269, 278, 298, 307-309, 311-312, 314, 318, 323-325, 327, 330, 332, 340, 342

- KARPLUS, G., 293, 330, 334
- KAULEN, H., 32, 64, 256
- KLAGES, L., 79
- KNOCHE, S., 57, 234, 241, 243-244, 246, 249-250, 255-256, 260-261, 269, 271, 275-276, 281, 334
- KRAFT, W., 268, 307
- KRAUS, K., 44, 327
- LANGLOIS, L., 46, 159
- LANGTON, R., 154, 156, 193
- Laplace, F.*, 229
- LAUNAY, M. DE, 342
- LEIBNIZ, G. W., 40
- Lenine, W. I.*, 283-284
- LÉVINAS, E., 57, 313-317, 328, 331, 343
- LINDROOS, K., 257
- LÖWY, R., 24
- MAKROPOULOS, M., 41, 157
- MALEBRANCHE, N., 313
- MALLARMÉ, S., 34
- MARION, J.-L., 238, 256
- MARTIN, F., 36, 59, 63
- Marx, K.*, 304
- MAZZIOTTI, B., 146
- MEHRING, F.*, 269
- MENDELSSOHN, M., 169-170, 187
- MENDES-FLOHR, P., 109
- MINTZBERG, H., 48
- MOSÈS, S., 37, 70, 107-108, 117, 122, 306, 313
- NANCY, J.-L., 256
- NARBONNE, J.-M., 46, 159
- NIETZSCHE, FR., 79, 89-90, 120, 122, 201-202, 281
- NOWOTNY, S., 75
- PALMIER, J.-M., 33-34
- PANGRITZ, A., 333
- PAUEN, M., 236
- PFOTENHAUER, H., 122
- PHILON D'ALEXANDRIE, 102-104
- PLATON, 26-30, 44, 49, 51-54, 62, 64, 78-81, 87, 89-91, 93-94, 97-99, 102-104, 116, 120, 123-124, 133, 135, 147, 169, 180, 183-185, 187, 209, 289, 298, 323-325, 327, 330, 332, 341
- Plutarque*, 101-102
- POLLOCK, FR., 24, 39
- PONZI, M., 38
- PRADELLE, D., 142
- PROCLUS*, 172
- PROUST, FR., 142
- PROUST, M., 49, 302
- PULLIERO, M., 23, 72, 74, 86
- QUIRING, B., 341
- RADT, FR., 132
- RANG, F. CHR., 289, 317

- RANKE, L. VON, 243, 258-259
- RAULET, G., 246
- RAUNIG, G., 75
- REDEKER, R., 335
- REGEHLY, TH., 72, 136
- REIJEN, W. VAN, 234, 334
- RESCHKE, R., 122
- REULECKE, A.-K., 73
- RICHTER, G., 23
- Rickert, H.*, 234
- ROBERTS, J., 24
- ROCHLITZ, R., 26, 33-35, 62, 66, 301, 307, 342
- ROSENZWEIG, F., 313
- RYCHNER, M., 36-37, 43-47, 59, 70, 144, 260-261, 269, 286, 291, 299, 325, 332, 334
- SAARILUOMA, L., 86
- SACHS, F., 74
- SCHLEGEL, FR., 316
- SCHLEIERMACHER, FR., 64
- SCHOEN, E., 36, 61, 64, 75-76, 112, 148-150, 152, 157, 214, 223-224, 260
- SCHOLEM, G., 23-25, 31-33, 36, 38, 42, 44, 48, 50-51, 56, 58, 61, 63, 70-71, 79, 107, 110-112, 116, 138-139, 145-150, 153, 179-181, 185-186, 189-191, 206, 208-209, 211, 213, 215,, 220, 223
- SCHWARZ WENTZER, TH., 64, 200, 225, 228, 249
- SED-RAJNA, G., 274
- SELIGSON, C., 47, 79, 92, 105, 113-114, 116, 121-125, 127, 135
- Sénèque*, 101
- SOCRATE, 22, 26-27, 52, 78-81, 87, 94, 97-98, 102, 114, 116, 133, 135
- SPETH, R., 28, 30, 173, 183, 232, 246
- Spinoza, B.*, 89, 120
- STEINER, G., 36, 189
- STEINER, U., 55, 79, 92, 134-135, 146, 152, 217, 341
- STRAUSS, L., 107-110, 113, 124, 338
- TACKELS, B., 23
- THIELEN, H., 300
- TIEDEMANN, R., 34, 39, 42, 142, 178, 225, 257, 261, 306
- TROUVÉ, A., 38
- ULLMANN, W., 170
- VARTO, J., 340
- VOIGTS, M., 107
- WAGNER, FR. D., 257
- WEBER, S., 157, 206, 234
- WEBER, TH., 165
- WEIDNER, D., 36
- WEIGEL, S., 36, 51, 309, 343
- WIGGERSHAUS, R., 24
- WITTE, B., 23, 70

WOHLFARTH, I., 23-24, 44, 72, 107, 122,
126-127, 170, 246

WYNEKEN, G., 72-74, 107, 109, 113,
125, 136

WROBLEWSKY, G. VON, 107

YOUNG, C. M., 78