

RAINER ROCHLITZ

**Le
désenchantement
de l'art**

**La philosophie
de Walter Benjamin**

nrf essais

GALLIMARD

nr essais

© *Éditions Gallimard, 1992.*

Extrait de la publication

AVANT-PROPOS

I

L'auteur de *l'Origine du drame baroque allemand* et des *Pasages*, de *Sens unique* et de *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* est l'un des rares penseurs qui comptent à la fois en France, en Allemagne, en Italie et, jusqu'à un certain point, aux États-Unis, échappe aux querelles de chapelles et survit aux courants dominants aussi bien qu'aux modes qui, depuis une cinquantaine d'années, se succèdent dans la philosophie occidentale. Cette résistance au temps tient à la fois aux qualités littéraires de ses écrits, à sa biographie exceptionnelle, tragiquement représentative du destin de l'intelligentsia judéo-allemande au xx^e siècle, et à un sens aigu des enjeux théoriques de l'époque, dont l'actualité ne s'est pas démentie depuis. Parmi les auteurs pour l'essentiel absents des débats d'après-guerre, seul Wittgenstein a eu un destin comparable et reste au même titre que lui un contemporain à part entière.

Ce livre sur Walter Benjamin s'intéresse avant tout aux ressorts conceptuels de sa pensée. L'ambition est à la fois d'en comprendre la logique interne et d'en évaluer la contribution aux disciplines auxquelles il s'est mesuré : philosophie du langage, esthétique, pensée de l'histoire. L'aspect biographique¹ * passe au second plan, autant que cela est possible dans le cas d'un penseur dont la vie suscite des passions au même titre que son œuvre. De nombreux textes de Benjamin, portant sur différents écrivains, sur des thèmes historiques et sociologiques, sont laissés de côté afin de resserrer l'analyse de la structure conceptuelle. Dans la littérature qui lui a été jusqu'ici

* Le lecteur trouvera les notes en fin de volume et la liste des abréviations utilisées dans la bibliographie, p. 333.

consacrée, la richesse de l'univers benjaminien est suffisamment mise en valeur; rares sont par contre les études qui parviennent à saisir la logique qui assure à travers le foisonnement des écrits la pensée cohérente d'un philosophe.

Malgré une profonde sympathie pour le penseur et le personnage, ce livre n'a rien d'hagiographique. Il part du principe selon lequel une relecture critique est seule capable, à la fois de faire communiquer la pensée de Benjamin avec les interrogations actuelles de la philosophie et de rendre justice à l'exigence critique inhérente à sa propre œuvre. Trop d'études sur Benjamin témoignent jusqu'ici d'une fascination – souvent reconnaissable à un mimétisme peu critique et par ailleurs favorisée par le style séduisant, assuré, voire autoritaire de l'écriture benjaminienne – qui compromet toute fécondité réelle de l'œuvre.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur sa pensée, tous ceux qui se sont intéressés à son œuvre et à sa vie ont toujours eu conscience de la dette qu'une Europe pacifiée, aux frontières perméables, a envers cet homme à qui ni l'Allemagne ni, pendant son exil, la France n'ont su offrir des conditions de vie et de travail décentes; le suicide auquel il a été acculé à la frontière espagnole a fini par symboliser la situation de l'intellectuel persécuté. Un tel sentiment de dette ne justifie pas, toutefois, la démission de la lecture critique: Benjamin lui-même avait de bonnes raisons pour se méfier de toute idée de « célébration » ou d'« hommage ». Non seulement une telle attitude fait abstraction de ce qui est réfractaire dans une œuvre, de ce qui s'oppose à la constitution d'une culture de référence, serait-ce à partir d'auteurs réputés subversifs; mais encore elle méconnaît les exigences rigoureuses, formulées par Benjamin, d'une connaissance de l'actualité, pour laquelle c'est un passé chaque fois déterminé qui révèle le présent à lui-même. Il n'est pas sûr que l'expérience de Benjamin puisse être une clé ouvrant *notre* présent; elle peut tout aussi bien occulter les enjeux de notre époque et induire de faux rapprochements. Mais, indépendamment de toute application à sa propre œuvre de principes qu'il a formulés, Benjamin ne mérite pas d'être revendiqué par le défaitisme d'une pensée qui fait de son « échec » un modèle, comme si la constellation historique à laquelle il a succombé était inchangée aujourd'hui, nous condamnant à méditer sans fin les figures de pensée apocalyptiques que lui inspirèrent le début de la Seconde Guerre mondiale et le pacte germano-soviétique; la fidélité à la mémoire des victimes tourne alors au mimétisme morbide et à la paresse intellectuelle.

Sa descendance ne saurait être plus diverse. La critique littéraire et la critique d'art ne cessent de se référer à ses écrits. L'œuvre d'Adorno en est un incessant commentaire. Derrida ou Lyotard, voire le dernier Foucault, se réfèrent à lui autant que Habermas ou Ricoeur. Il est revendiqué, comme l'un des leurs, aussi bien par les modernes que par les postmodernes; partisans et adversaires des Lumières se partagent son héritage. Ses exégètes les plus engagés mettent sa pensée en concurrence avec celle des philosophes vivants les plus discutés². La diversité de cette postérité pose elle-même un problème : *toutes ces revendications sont-elles également légitimes?* Les unes se rattachent à son diagnostic de l'époque, les autres à des aspects plus systématiques comme sa philosophie du langage ou sa conception de l'histoire, la plupart à de simples aspects de ses recherches sur l'art, le cinéma, la littérature, la ville moderne. L'œuvre de Benjamin est une mine de citations suggestives, utilisables aux fins les plus contradictoires. Il serait vain de vouloir freiner ces utilisations, sous prétexte qu'elles sont abusives ou superficielles; il est peut-être plus fécond de préciser la signification et la portée de ces phrases et formules qui se sont émancipées de leur auteur pour servir les causes les plus diverses.

Dans la diversité des formes, des thèmes et des conceptions qui se chevauchent ou se succèdent dans l'œuvre de Benjamin, la lecture qui sera proposée ici voudrait dégager un fil conducteur. Seule une telle approche « systématique » peut permettre de découvrir, derrière le critique aux multiples visages, le philosophe qui reste fidèle à quelques idées directrices. Une telle recherche de l'unité ne pourra éviter de recourir à une certaine *périodisation* structurée sans laquelle, ou bien elle se contenterait de subsumer cette pensée sous quelques notions abstraites qui n'éclaireraient aucune des positions successives, ou bien elle finirait par dissoudre les idées centrales dans la multiplicité des positions induites par une infinité de contextes.

Dès le départ, la pensée de Benjamin est une philosophie du *langage* qui, en tant que telle, rejoint les efforts de nombreux autres penseurs du xx^e siècle – notamment de Wittgenstein –, pour échapper aux apories de la philosophie de la conscience, en particulier à celles inhérentes au privilège du rapport cognitif et instrumental à la réalité. Benjamin est également de ceux qui cherchent à mettre fin au « mythe de l'intériorité³ ». Avec Wittgenstein, il partage l'ambition d'« éliminer l'indicible de notre langage⁴ ». L'« esprit » n'a pour lui de réalité que sous forme de symboles. Selon lui aussi, le langage ne

peut pas être compris en termes de sujet et d'objet. Mais dans la mesure où Benjamin se désintéresse de la plupart des fonctions quotidiennes du langage pour se concentrer sur la fonction « adamique » et poétique de nomination, il ne peut pas radicalement échapper au schéma d'un sujet qui nomme et d'un objet nommé. Les conséquences théoriques de cette rupture incomplète avec la philosophie du sujet se feront surtout sentir lorsque Benjamin cherche à donner à sa théorie une fonction sociale, lorsque le sujet qui nomme s'efforce d'infléchir le cours de l'histoire.

À partir de sa conception du langage comme faculté de nommer et expression absolue – communication non pas aux hommes, mais à Dieu –, Benjamin tente d'élaborer une théorie de l'art : depuis l'entrée dans l'histoire (ou depuis l'expulsion du Paradis, selon le mythe biblique), l'art conserve d'une façon privilégiée le pouvoir adamique de nommer. Cette théorie connaît trois périodes. La première est une période à dominante « théologique », au cours de laquelle Benjamin cherche à corriger la tradition esthétique : à rétablir le sens méconnu de la critique romantique, son messianisme ; ou encore à restituer le sens de l'œuvre du dernier Goethe, le rejet du mythe ; à réparer l'oubli injuste de l'allégorie baroque, l'envers oublié des traditions classiques.

La deuxième est une période d'engagement politique et de découverte des avant-gardes européennes : Dada, Surréalisme, photographie et cinéma russe. Benjamin tente de mettre la force de sa critique au service de la révolution sociale, au point de sacrifier, dans l'essai sur *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, l'autonomie de l'art : sa qualité d'expression absolue. Au cours de cette période, il élabore également, à l'appui du Surréalisme, une série de modèles pour restituer l'intégrité des forces humaines en face de l'action historique : ivresse créatrice et présence d'esprit totale qui pourraient assurer à l'humanité la maîtrise de son histoire et le contrôle d'une technique qui, à défaut d'une telle restitution, risque de se retourner contre elle et, à travers la fascination esthétique de la guerre, de la détruire.

La troisième période tend à restaurer l'autonomie esthétique et le fondement théologique que celle-ci a chez Benjamin : depuis *Le Narrateur*, Benjamin n'accepte plus la liquidation de l'élément traditionnel dans les œuvres d'art. Ses *Thèses sur le concept d'histoire*, enfin, révèlent le caractère éthique et politique de sa démarche de critique d'art : lorsqu'il brosse à contresens le « poil trop luisant de l'histoire » pour rétablir des

significations occultées ou oubliées, il s'agit pour lui de sauver un passé menacé, de faire entendre les voix étouffées de l'histoire sans lesquelles il ne saurait y avoir d'humanité réconciliée.

Langage, art et littérature, histoire – depuis le Romantisme, ces thèmes de la philosophie, issus du Kant de la troisième *Critique* et d'auteurs comme Vico et Hamann, Herder ou Humboldt, sont ceux des « humanités » et plus spécifiquement de la tradition *herméneutique*. Ils définissent les champs du savoir qu'abordera notamment *Vérité et méthode* de Gadamer⁵. La connaissance scientifique et la morale en restent exclues de façon caractéristique : ces pratiques y occupent une place dérivée par rapport à celle qui consiste à ouvrir des horizons de sens, dans lesquelles la connaissance et les normes d'action viendront s'inscrire. Ce qui distingue Benjamin de Gadamer, c'est son exigence de rupture avec une tradition qui, en privilégiant la continuité, noie les moments décisifs de l'histoire : ceux d'une interruption libératrice de ce cours des choses qui, selon Benjamin, a toujours été pour l'essentiel catastrophique. S'il revendique une tradition, elle est occultée, opprimée, toujours menacée, toujours à reconquérir. Sa vision de l'histoire est manichéenne. Elle oppose à la continuité mythique de la répression qu'ont exercée de tout temps les « vainqueurs », la discontinuité des révoltes aussitôt refoulées et oubliées, difficiles ensuite à redécouvrir, mais vitales pour le destin futur de la liberté. C'est cette part exclue de l'histoire qui porte l'espoir messianique d'un retournement.

Il s'agit moins ici d'une étude monographique de la pensée de Benjamin, que d'une tentative de rendre ses intuitions opératoires pour la théorie du langage, pour la réflexion sur la méthode de l'histoire, et surtout pour la théorie de l'art, domaine dans lequel elles semblent rester fécondes. Sa philosophie du langage et sa conception de l'histoire sont les prémisses et les prolongements d'une théorie de l'art et de la critique qui s'ordonne autour de son concept d'*origine* : actualisation de certaines figures du passé, cristallisées surtout par l'art et qui attendent d'être sauvées de l'oubli, de la dénégation, de la méconnaissance. Par cette opération de sauvetage ponctuel appliqué chaque fois à un passé menacé et qui entre en constellation significative avec un présent obscur mais qu'il peut éclaircir, Benjamin tente de réviser l'histoire officielle de la civilisation occidentale et de sa raison.

Il a fallu commencer par chercher à saisir, à travers leur diversité déroutante, cette logique des écrits de Benjamin. Ce

qu'elle a d'unilatéral et pourtant d'irremplaçable devait être souligné dans le cadre d'une démarche qui ne voudrait pas trahir ses intuitions malgré des prémisses différentes.

II

Ainsi, – et c'est là peut-être le point le plus critique – il se révèle impossible d'identifier un modèle symbolique traditionnel auquel se rattacherait Benjamin : le judaïsme. Lorsqu'il affirme que des catégories théologiques permettent seules de penser la vérité ou encore l'histoire⁶, il ne parle pas au nom d'une identité symbolique particulière, mais prétend à la vérité inconditionnelle de ses assertions. Qu'un penseur se rattache ou non au judaïsme – il doit, selon Benjamin, en passer par la « théologie ». Il ne fait pas de doute que Benjamin a tenté de faire valoir, dans le cadre d'une tradition philosophique allemande dominée par le protestantisme et par des tendances qu'il considérerait comme mythiques et païennes, la puissance critique du judaïsme⁷, non pas simplement pour affirmer une identité contre d'autres, mais pour se rapprocher d'une vérité philosophique plus compréhensive.

L'identité juive de la pensée benjaminienne reste ambiguë, y compris pour son meilleur ami Gershom Scholem : d'un côté, celui-ci voit en lui un authentique représentant de la tradition juive⁸; de l'autre, il considère que Benjamin ignore presque tout de cette tradition⁹, qu'il n'est pas assez engagé vis-à-vis du judaïsme pour parvenir à s'acclimater dans la Palestine de l'époque¹⁰. Le mode de transmission de la tradition juive chez Benjamin resterait à éclaircir¹¹. L'hypothèse la moins aventureuse semble consister à dire que, tout en ignorant pour l'essentiel cette tradition, il représente une attitude caractéristique de la tradition juive, dans un environnement qui tend à la nier et à l'occulter.

Il en est à peu près de même pour la plupart des philosophes judéo-allemands de l'époque, issus de familles fortement assimilées, notamment pour Ernst Bloch et Theodor W. Adorno. D'autres, comme Franz Rosenzweig et G. Scholem, se sont efforcés de se réappropriier la part occultée de la tradition juive. L'auteur de *L'Étoile de la rédemption*¹² a été pour Benjamin le modèle d'une remise en question de la tradition dominante de la philosophie occidentale, à partir d'un mode de pensée occulté. Néanmoins, il ne s'agit pas pour Benjamin, à la différence de Scholem et de Rosenzweig, de reconquérir seule-

ment une *identité* perdue – entreprise par ailleurs parfaitement légitime –, mais de transformer, par l'apport critique et constructif de la tradition juive, le rationalisme et l'irrationalisme occidental dans son ensemble, afin de parvenir à un concept moins unilatéral d'universalité. On n'a guère commencé à s'interroger sur la réussite ou l'échec de cette tentative.

Le statut de la théologie, juive ou chrétienne, reste controversé dans les débats philosophiques, même si, en France, un « tournant théologique » de la pensée semble aujourd'hui aller de soi¹³. Après plusieurs siècles de critique à la fois de la métaphysique et des contenus théologiques qu'elle véhicule, un retour pur et simple à des catégories métaphysiques et théologiques ne se justifie pas de lui-même; si nobles que soient ses intentions, il porte les stigmates de la régression. La genèse d'un tel retour, en ce qui concerne la pensée de Benjamin – et celle de toute une génération de penseurs en Allemagne –, est assez transparente : en 1914-1915, époque à laquelle le jeune Benjamin rédigeait ses premiers essais dans un contexte néo-kantien, les représentants de ce dernier courant, dominant dans les universités, s'étaient en grande partie convertis au nationalisme allemand. La référence à la « théologie » – en fait à une réinterprétation souvent très personnelle de la Bible et de certains écrits mystiques – pouvait alors être considérée comme une tentative pour mettre à l'abri les contenus universels d'une raison occidentale qui, sous sa forme sécularisée, semblait être défaillante et compromise.

Mais cette mise à l'abri a un prix : en redevenant substantielle, la raison, devenue formelle et procédurale depuis Kant, ne peut plus s'appuyer sur la faculté de chaque sujet à rendre compte de ses actes et paroles, faculté qu'il ne peut revendiquer pour lui-même sans la reconnaître à autrui. Faute d'y recourir, le sujet se trouve renvoyé à un collectif supposé garantir la validité de la raison substantielle¹⁴. Qu'il le veuille ou non, le philosophe « théologien » se transforme en porte-parole de ce collectif implicite, dogmatique dans la mesure où il est obligé de soustraire certaines catégories fondamentales à toute discussion. En cherchant à sauver la raison des aléas de l'immanence, il en prépare lui-même la subversion.

III

La pensée de Walter Benjamin ne distingue guère entre le diagnostic de l'actualité historique et l'exposé de ses bases nor-

matives. De sa théorie de la connaissance il existe plusieurs versions, élaborées chaque fois *ad hoc*, en fonction d'un projet de recherche précis. C'est l'urgence de l'actualité historique qui lui dicte chaque fois les principes de sa démarche. Dans son essai sur « Qu'est-ce que les Lumières? » de Kant, Michel Foucault a distingué entre deux grandes traditions critiques issues de Kant : l'« analytique de la vérité » et l'« ontologie de l'actualité », traditions entre lesquelles il faut selon lui choisir. Lui-même choisit la seconde voie, celle que privilégient aussi Hegel et l'école de Francfort, en passant par Nietzsche et Max Weber¹⁵. Cela est certainement vrai pour Benjamin, à l'exception de certains de ses premiers écrits qui témoignent encore d'une ambition systématique. De l'essai *Sur le langage* et du *Programme de la philosophie qui vient aux Thèses sur le concept d'histoire*, le passage de l'« analytique de la vérité » à l'« ontologie de l'actualité » est achevé, en même temps que s'accomplit la tentative d'une rupture entre philosophie « universelle » et philosophie « universitaire ».

Reste à savoir si cette opposition est durablement pertinente; si la réduction de la théorie de la connaissance à une simple fonction de l'analyse du présent ne conduit pas à une dissolution de la philosophie dans l'essai littéraire et le journalisme philosophique. Benjamin a contribué à discréditer et à décourager toute recherche philosophique à caractère systématique; pourtant, son « ontologie du présent » avait encore un arrière-plan systématique. Les « ontologues de l'actualité » en sont venus à ignorer les avancées de la philosophie du langage, de la méthodologie historique ou de la philosophie de l'art. Une telle séparation entre les deux aspects de la pensée kantienne distingués par Foucault semble aujourd'hui avoir perdu sa légitimité. Ni l'une ni l'autre des deux traditions n'en sort intacte. Dans ce contexte, il est utile de rappeler que Benjamin n'est pas parti de l'« ontologie de l'actualité », qu'il a gardé aussi longtemps que possible le contact avec l'université, puis avec les membres de l'école de Francfort qui en maintenaient l'exigence, que sa pensée reste imprégnée par les intuitions systématiques de ses débuts. Enfin, les *Thèses sur le concept d'histoire*, son dernier écrit d'importance, explicitent une éthique de la solidarité universelle avec toute créature ayant souffert d'une violence humaine, éthique dont toute sa critique esthétique porte la signature.

IV

Il faut donc tenir compte à la fois des bases normatives initiales, explicites et implicites, des raisons qui ont amené Benjamin à les modifier, et des risques de dissolution qui en ont découlé. La fragilité de ces bases tient notamment au fait que Benjamin, dans sa première philosophie, ne retient, des fonctions du langage, que l'aspect de la révélation du monde à travers le médium du verbe. Ce privilège s'accorde avec son intérêt central pour la littérature, mais il est par ailleurs responsable de certaines impasses de sa théorie.

Du point de vue de la révélation du monde à travers le verbe et l'image, le mouvement historique de désacralisation ne peut représenter qu'un appauvrissement, alors que cette même évolution apparaît sous un autre jour si l'on tient compte de l'importance croissante de l'échange entre une image proposée et les interprétations qui la répercutent dans l'espace social. Aucune œuvre d'art ne peut aujourd'hui posséder la magie et l'autorité d'un chef-d'œuvre du Moyen Âge ou de la Renaissance, mais un collage irrespectueux qui en détourne le sens peut avoir une valeur révélatrice incomparable pour *notre* époque. Benjamin est bien sur la voie de cette idée lorsqu'il situe l'évolution historique entre la valeur de culte et la valeur d'exposition; mais il privilégie là encore la trajectoire du médium artistique, voire technique – ici celui du film –, sans la mettre en rapport avec la dynamique propre de la vie sociale. Ainsi formule-t-il, en anticipant McLuhan, le primat des médias sur l'initiative politique : la radio, la télévision et le film, en favorisant la mise en scène du charisme des dictateurs, semblent condamner la « démocratie bourgeoise ».

En opérant son « tournant linguistique » (ou « médiatique »), Benjamin a remplacé l'esprit par le verbe, par le nom ou, d'une façon générale, par le médium de communication, en lui accordant le primat sur le sujet. Mais cette substitution laisse intacte la relation duelle entre le médium et le sujet. Dans la mesure où Benjamin n'analyse pas les manières dont les sujets font usage des significations, il reste prisonnier des prémisses d'une philosophie de la conscience. Aussi sa pensée reste-t-elle centrée sur les thèmes traditionnels de cette philosophie : l'éveil d'un état de rêve et la réappropriation d'une origine perdue.

Le passage de l'esprit à la lettre rapproche la philosophie et

la littérature : l'œuvre littéraire est par excellence le médium dans lequel l'esprit n'a pas d'existence indépendamment de la lettre. En s'arrêtant à une telle « matérialisation » symbolique de l'esprit, Benjamin a contribué à effacer ces frontières qui font du philosophe-écrivain un « créateur de concepts ¹⁶ ».

V

Pour de nombreux lecteurs, en France peut-être plus qu'ailleurs, Walter Benjamin est un *écrivain* avant d'être un philosophe. Lui-même avait l'ambition d'être « considéré comme le premier critique de la littérature allemande ¹⁷ ». *Philosophe*, il le fut notamment aux yeux d'Adorno ¹⁸ et de Scholem ¹⁹. Le contexte des débats récents mais déjà datés, l'assimilation de toute philosophie conceptuelle à une pensée quasi totalitaire et la vogue d'une philosophie qui se confondrait avec la littérature, ont favorisé des approches plus « littéraires » de son œuvre. La lecture qui est ici proposée est philosophique. Elle tient la méfiance à l'égard du concept pour la simple contrepartie d'une conception instrumentale du langage. Benjamin a certes travaillé tous ses textes comme des œuvres littéraires ; et il a publié – en partie pour des raisons alimentaires, en partie par goût de l'écriture – des écrits qui présentent indubitablement un caractère littéraire : des sonnets, des traductions de Baudelaire, des souvenirs d'enfance (*Chronique berlinoise*, *Enfance berlinoise*), des nouvelles (*Rastelli raconte*, etc.), des récits de voyage (*Journal de Moscou*), des rêves et des aphorismes (*Sens unique*). Il est néanmoins facile de montrer que, même dans des textes de ce type, il ne perd jamais de vue les questions philosophiques qui sont les siennes.

Sans doute n'y a-t-il pas de système philosophique de Walter Benjamin. Il est, au sens le plus élevé d'un terme parfois employé pour le discréditer, un essayiste. Mais il ne l'est pas à la manière de Montaigne ; l'exigence scientifique n'est pas absente de ses essais. Il mène des recherches concrètes dans une optique philosophique. Il a créé ou repensé de nombreux concepts qui font aujourd'hui partie des débats philosophiques : ceux notamment de teneur de vérité et de teneur chosale, de symbole et d'allégorie, d'aura et de reproduction technique, de valeur culturelle et de valeur d'exposition, d'image dialectique et de remémoration.

S'il n'y a pas chez lui de système, on peut toutefois parler d'un schème fondamental de sa démarche et de sa conception

philosophique. Dans le mouvement du « progrès » historique, succession de catastrophes qui va d'une plénitude de sens, impure en raison de son caractère mythique, à une pauvreté de sens incarnée par la « signification » abstraite et par la « réification » de la marchandise techniquement reproduite, Benjamin cherche à marquer des temps d'arrêt où le « génie » libérateur de l'humanité s'est manifesté en faisant signe vers une libération décisive. L'art occupe ici une place privilégiée, mais dans la mesure seulement où l'enchantement de son apparence est dominé par le désenchantement propre à la connaissance. La tragédie grecque, l'allégorie baroque, la poésie moderne de Baudelaire, le film révolutionnaire sont de ces moments privilégiés où une perte de sens est héroïquement convertie en une forme symbolique libre de tout faux-semblant. Ce schème connaît différentes versions, depuis la conception première d'un monde des Idées rassemblant les formes authentiques jusqu'à la transformation de l'acte critique en action politique, et du privilège de l'actualisation ou de la destruction de la tradition à celui de la remémoration d'un passé menacé d'occultation définitive. Mais l'idée de sauver un acte libérateur de signification, oublié ou méconnu par la tradition officielle, reste constante.

Que peut signifier un tel schème pour un lecteur formé à d'autres écoles, celle, par exemple, de la philosophie analytique, et qui ne partage pas les passions historiques, philosophiques et esthétiques du continent européen? Il aura tendance à penser que Benjamin n'est pas un philosophe au sens strict du terme. C'est néanmoins à des exigences analytiques que devra répondre aujourd'hui une relecture de Benjamin. Par la critique et par l'explicitation, la relecture qui est à l'œuvre dans ce livre tente de cerner chez Benjamin les éléments qui peuvent être intégrés aux théories de l'art, du langage et de l'histoire, à l'éthique et à la théorie politique.

Chapitre premier

PHILOSOPHIE DU LANGAGE

LA MAGIE DU LANGAGE

Walter Benjamin lui-même se considérait d'abord comme un « philosophe du langage¹ ». Tout effort pour comprendre sa pensée doit partir de ses premiers écrits *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916) et *Sur le programme de la philosophie qui vient* (1918). C'est ici que s'opèrent les choix conceptuels qui détermineront l'ensemble de ses prises de position et de ses intérêts. Dès l'époque de la Première Guerre mondiale, il a par ailleurs formulé ses idées aussi bien sur la particularité du drame baroque (*Trauerspiel et tragédie*, 1916) que sur Hölderlin (*Deux poèmes de Friedrich Hölderlin*, 1915); il a commencé à traduire *Les Fleurs du mal* de Baudelaire; au contact de Martin Buber et de Gershom Scholem, il a défini sa position particulière vis-à-vis du judaïsme : fidélité à une idée et refus d'allégeance à toute organisation, ce qui sera aussi son attitude vis-à-vis du marxisme.

C'est à partir de sa philosophie du langage que se comprennent à la fois son intérêt pour la théorie de l'art et pour la philosophie de l'histoire. Cette philosophie du langage n'a pas de statut scientifique. Il s'agit plutôt d'un mythe par lequel le jeune philosophe tente de définir sa tâche de penseur. D'abord, le langage n'est pas pour Benjamin une particularité de l'homme. *Tout* dans la Création est langage, celui de l'homme n'étant qu'une forme particulière quoique privilégiée, un mode du « langage en général ». Par celui-ci Benjamin n'entend nullement les différentes formes de production de signaux dans le règne animal, mais une implication linguistique de toute chose, organique ou inorganique : « Ni dans la nature animée ni dans la nature inanimée, il n'existe événement

ni chose qui, d'une certaine façon, n'ait part au langage, car à l'un comme à l'autre il est essentiel de communiquer son contenu spirituel². » À une époque où Saussure et d'autres élaborent une linguistique scientifique, Benjamin semble « revenir » purement et simplement à la conception prémoderne, métaphysique et mystique, du Livre du monde dans lequel tout nous parle. Mais il révèle rapidement l'intention plus spécifique qui le guide et qui le rapproche d'un contexte symboliste (Mallarmé, Stefan George); il s'agit d'arracher le langage à toute conception instrumentaliste :

Que communique le langage? Il communique l'essence spirituelle correspondante. Il est fondamental de savoir que cette essence spirituelle se communique *dans* le langage et non *par* lui. Il n'existe donc aucun locuteur de langages si l'on désigne ainsi celui qui se communique *par* ces langages³.

Benjamin souligne avec insistance que « tout langage se communique lui-même⁴ », avant de pouvoir devenir – illusoirement – instrument de communication d'un contenu particulier. Il parle de l'« immédiateté » ou du caractère « magique » de toute communication spirituelle, liée au fait qu'elle se produit *dans* et non *par* le langage. La magie du langage tient au fait qu'il communique en lui-même de façon absolue. Il faut la distinguer de la fausse magie inhérente à l'usage instrumental du langage et dont il s'agit de le libérer. De même que celui des choses et des événements, le langage humain exprime et communique avant toute communication intentionnelle.

Il existe cependant une différence importante entre le langage des choses et celui des hommes :

L'essence linguistique des choses est leur langage; appliquée à l'homme, cette proposition signifie que l'essence linguistique de l'homme est son langage. Ce qui veut dire que l'homme communique sa propre essence spirituelle *dans* son langage. Mais le langage de l'homme parle dans des mots. C'est donc en *nommant* toutes les autres choses que l'homme communique (autant qu'elle est communicable) sa propre essence spirituelle. [...] *Ainsi, l'essence linguistique de l'homme consiste en ce qu'il nomme les choses*⁵.

La différence réside dans le destinataire des deux types de langage. Les choses et les êtres de la nature se communiquent « à l'homme⁶ ». En revanche, « *dans le nom l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu*⁷ ». Dieu est nécessaire à

RAINER ROCHLITZ

LE DÉSENCHANTEMENT DE L'ART

La philosophie de Walter Benjamin

Il y a aujourd'hui un mythe Walter Benjamin. Cela tient aux qualités littéraires de ses écrits, à sa biographie exceptionnelle, tragiquement représentative du destin de l'intelligentsia judéo-allemande au XX^e siècle, et à un sens aigu des enjeux théoriques de l'époque, dont l'actualité ne s'est pas démentie depuis.

Cette étude systématique veut restituer dans le foisonnement des écrits la logique interne des formes, des thèmes et des conceptions qui se chevauchent et se succèdent, évaluer, à travers les prémisses, les impasses et les changements d'orientation, la contribution de Benjamin aux disciplines qu'il a affrontées : philosophie du langage, esthétique, pensée de l'histoire.

Au commencement, il y a une philosophie du langage comme faculté de nommer et comme expression absolue, destinée, par le recours à des catégories théologiques, à restaurer l'universalité authentique de la pensée. Philosophie du langage et philosophie de l'histoire tracent bientôt l'horizon d'une philosophie de l'art. Pour Benjamin, en effet, les œuvres d'art authentiques — contrairement aux systèmes de la raison occidentale — ont seules maintenu dans l'histoire cet accès privilégié à la vérité, que le langage a perdu. Afin d'y accéder à son tour, la philosophie doit se consacrer à l'interprétation de ces œuvres.

Partisan au départ d'une esthétique du sublime inspirée notamment par Hölderlin, Benjamin change deux fois d'orientation : à partir de *Sens unique* (1928), il se tourne vers les *avant-gardes* et tente de mettre son écriture au service de la politique, au point de sacrifier l'art dans son essai sur la reproductibilité technique ; puis, avec le *Narrateur* (1936) et dans ses écrits sur Baudelaire, il cherche au contraire, dans son évaluation du prix de la modernité, à restaurer l'autonomie esthétique.

Sans doute ces changements de direction contribuent-ils à rendre inachevable le grand projet des *Passages parisiens*. Mais ils conduisent pour finir aux *Thèses sur l'histoire* et à leur volonté de rétablir des significations oubliées ou occultées, des voix étouffées sans lesquelles il ne saura y avoir d'humanité réconciliée. Alors se révèle le caractère éthique et politique de la critique d'art, qui prétend repérer dans les œuvres les signes historiques d'un salut possible.



9 782070 727773



92-IX A 72777 ISBN 2-07-072777-7