

Walter Benjamin et le démonique
*Bonheur et rédemption historique dans la pensée
de Benjamin*

1

Walter Benjamin et son ange, tel est le titre d'une étude, publiée en 1972, où Gershom Scholem propose une interprétation pénétrante d'un texte court et énigmatique de Benjamin : *Agesilaus Santander*. Dans cette interprétation, à bien des égards exemplaire, la figure de l'ange – qui revêt, comme on le sait, une grande importance dans la pensée de Benjamin – présente, derrière son aspect lumineux, les traits obscurs et démoniques de l'*Angelus Satanas*. Cette métamorphose inattendue plonge dans une clarté mélancolique tout l'horizon de la réflexion benjaminienne sur la philosophie de l'histoire, au sein de laquelle l'ange remplissait sa mission salvatrice.

En intitulant ma communication *Walter Benjamin et le démonique*, je me suis proposé de compléter et, si possible de rectifier, l'interprétation du chercheur de Jérusalem, en tâchant de garder ouvert le texte benjaminien en vue d'une

possibilité d'écoute différente. Cependant ma communication ne se propose pas, en dernière analyse, de réviser l'interprétation de Scholem. Elle entend plutôt tracer les traits fondamentaux, et à l'état actuel certainement provisoires, d'une éthique de Benjamin. Toutefois, éthique signifie ici, selon le sens qu'avait ce mot quand il fit son apparition dans les écoles philosophiques grecques, « doctrine du bonheur ». Pour les Grecs, le rapport entre démonique (*daimonion*) et bonheur était évident en raison du terme même avec lequel ils désignaient le bonheur : *eudaimonia*. Dans le texte en question, d'ailleurs, Benjamin lie justement à la figure de l'ange une idée du bonheur qu'il énonce en ces termes : « Il [l'ange] veut le bonheur : le conflit qui oppose l'extase de l'une seule fois [*Einmaligen*], du nouveau, du non encore vécu et la béatitude de l'encore une fois, de la possession retrouvée, du vécu » (S., p. 99)¹.

C'est cette double figure du bonheur, que dans un autre texte Benjamin caractérise par l'opposition de l'hymne et de l'élégie (GS, II, I, 313), que nous tenterons de préciser. Si nous nous rappelons cependant ce qu'on peut lire dans la deuxième thèse *Sur le concept d'histoire*, à savoir que bonheur (*Glück*) et rédemption (*Erlösung*) sont inséparables, nous pourrions tenir pour fondée l'hypothèse selon laquelle les théories de Benjamin sur le bonheur ne pourront être présentées qu'une fois mises au clair ses idées

1. Les citations des *Gesammelte Schriften* de Benjamin sont désignées par l'abréviation GS suivie des numéros de volume, de tome et de page. Les citations des lettres (notées B) renvoient à Walter Benjamin, *Briefe*, vol. I-II ; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Les citations d'*Agesilaus Santander*, comme celles de l'essai de Gershom Scholem où il a été publié se réfèrent en revanche à la traduction française (notée S) : Gershom Scholem, *Walter Benjamin et son ange*, Paris, Payot & Rivages, 1995.

sur la philosophie de l'histoire, centrées précisément sur le concept de rédemption.

2

Le fil conducteur de la lecture que Scholem donne du texte benjaminien est le déchiffrement du « nom secret » *Agesilaus Santander* comme anagramme de *der Angelus Satanas*. Cette hypothèse ingénieuse, provenant d'un chercheur pourvu d'une incomparable expérience de la tradition kabbalistique, ne saurait être, en soi, ni contestée ni acceptée. Toute conjecture herméneutique de ce type a d'abord un caractère divinatoire et, comme telle, ne saurait être *en soi* vérifiée. Ce qui peut cependant être objet de vérification dans une hypothèse est la nécessité de sa construction, c'est-à-dire si elle rend économiquement raison du texte sans laisser sans solution ses aspects les plus problématiques, et sans entrer par ailleurs en contradiction avec ce que nous connaissons déjà de la pensée de l'auteur. Or le décryptage anagrammatique du nom de Satan derrière celui, apparemment anodin, d'Agesilaus Santander est si déterminant pour la lecture que donne Scholem de tout le fragment qu'il projette son ombre inquiétante sur l'image de l'ange, avant même d'être formulé au chapitre IV. En effet, nous pouvons lire à la page 105 : « Que Benjamin, à ce moment-là [c'est-à-dire dans la période immédiatement postérieure à l'acquisition par Benjamin du tableau de Klee *Angelus Novus*], n'attachait encore aucune pensée satanico-luciférienne au tableau... » Deux pages plus loin, l'anticipation est reprise en des termes analogues : « L'ange, qui n'est pas encore immergé dans une aura mélancolique comme plus tard... » À la page 109 (toujours avant que soit décrypté le nom secret),

la présence d'un « élément luciférien » dans la méditation de Benjamin sur le tableau de Klee est donnée pour certaine. Scholem précise même son origine non judaïque : « L'élément luciférien qui entra dans les méditations de Benjamin sur le tableau de Klee ne venait pas directement de la tradition judaïque, mais de ses études sur Baudelaire qui, durant tant d'années, le fascinèrent. Cet élément luciférien de la beauté du satanique, lié à ce côté-ci des intérêts de Benjamin, surgit assez souvent dans ses écrits et ses notes. » S'il est vrai que l'adjectif satanique apparaît effectivement dans les textes cités par Scholem, il convient toutefois de préciser qu'il n'est lié en aucune manière à la figure de l'ange. D'autre part, pour ce qui concerne la présence d'éléments lucifériens chez un penseur si familier de l'œuvre de Baudelaire (un poète, qu'à tort ou à raison on associe traditionnellement au satanisme), on ne doit pas oublier que Benjamin écrit dans une lettre à Adorno : « Je fais monter au ciel mon Baudelaire chrétien porté par des anges purement juifs » (B, 2, 825). Que cette affirmation soit à prendre à la lettre est suggéré par le fait qu'il ajoute juste après que ces anges le laissent tomber « peu avant l'entrée de la gloire [*Glorie*] » où *Gloire* est le terme technique (*kabod*) qui désigne dans la mystique juive la manifestation de la présence divine.

À la fin du passage que nous avons cité, la lecture dans le sens luciférien de l'*Agesilaus Santander* est complètement anticipée par Scholem, sans qu'elle soit encore soutenue par une seule référence textuelle interne précise : « La ressemblance humaine de l'ange de Klee virant au luciférien s'évanouit quand il rédigea un an plus tard (ou peut-être deux) l'écrit auquel nous avons affaire ici. »

Par conséquent, au moment où, dans le chapitre suivant, Scholem allait énoncer son hypothèse anagrammatique, le texte se trouvait déjà plongé tout entier dans une

lumière démoniaque et dès lors l'élément luciférien pouvait sans peine se propager à chaque détail. Quand Benjamin écrit que l'ange – il est bon de se rappeler que dans ce texte il parle seulement et toujours de l'ange – « envoya sa forme féminine rejoindre sa forme masculine dans l'image par le plus long, le plus néfaste détour, bien que toutes les deux eussent été autrefois – mais elles ne se connaissaient pas – très intimement voisines », Scholem interprète que « l'ange voulait, en authentique Satan, anéantir Benjamin par sa forme féminine » sans tenir compte du fait que cette association de l'élément féminin et de l'élément satanique ne provient en aucun cas du texte et qu'une telle interprétation laisse entendre que Benjamin discernerait alors un élément satanique dans les deux figures féminines (Jula Cohn et Asja Lacis, comme le suggère Scholem) qu'il a le plus tendrement aimées.

3

Or, c'est ici que Scholem s'arrête, en vérité brièvement, sur le seul trait qui, dans le texte de Benjamin, pouvait autoriser explicitement son interprétation de la figure de l'ange dans un sens satanique. « Le caractère satanique de l'ange », écrit-il, « est souligné par la métaphore des serres et des ailes effilées comme un couteau, métaphore qui pouvait s'appuyer sur la figure du tableau de Klee. C'est Satan seulement, et non les anges, qui possède des serres et des griffes, comme cela s'exprime par exemple dans l'idée largement répandue que les sorcières baisent les "mains griffues" de Satan le jour du sabbat » (S, 127).

Il nous faut ici opérer une première rectification d'ordre iconologique. L'affirmation selon laquelle « c'est

Satan seulement, et non les anges, qui possède des serres et des griffes » est inexacte. Que Satan, selon une tradition iconographique répandue, soit pourvu, entre autres déformations bestiales, de serres, ne fait aucun doute. Mais la représentation de Satan qui est alors en question a entièrement perdu toute connotation angélique et n'est plus que l'effrayante figure diabolique que nous ont rendue familière d'innombrables variations iconographiques, surtout d'origine chrétienne. C'est d'un tel habit purement diabolique que Satan apparaît vêtu dans les images auxquelles Scholem se réfère et où les sorcières du sabbat lui baisent les mains (voire plus souvent une autre partie du corps moins innocente comme dans le rite de l'*osculum infame*).

Dans le patrimoine iconographique européen, il n'existe qu'une seule figure qui réunisse en elle à la fois des caractères purement angéliques et le trait démonique des serres ; mais cette figure n'est pas Satan, c'est Éros. Selon une formule descriptive que nous rencontrons pour la première fois chez Plutarque (qui attribue à Éros des « crocs et des serres ») mais qui est bien attestée dans quelques matériaux iconographiques peu fréquents, mais exemplaires, l'Amour est en effet représenté comme une figure angélique (parfois dotée de traits féminins) pourvue d'ailes et de serres. C'est ainsi qu'il apparaît dans l'allégorie giottesque de la chasteté et dans la fresque du château de Sabbionara (pour lequel Panofsky supposait qu'un « Cupidon "mythographique" ou "vil" » avait servi de modèle), mais aussi dans les deux figures d'anges griffus qui flanquent la mystérieuse figure féminine ailée dans le Plateau d'accouchée du Louvre attribué au maître de San Martino.²

2. J'ai traité de la préhistoire de ce type iconographique in *Stanze*,

C'est donc dans la sphère d'Éros – c'est-à-dire non d'un démon au sens judéo-chrétien, mais un *daimōn* au sens grec (chez Platon, Éros se présente même comme le démon par excellence) – que pourra vraisemblablement nous mener la figuration benjaminienne de l'ange avec des serres et des ailes acérées. C'est d'ailleurs d'autant plus probable, que Benjamin n'ignorait pas ce type iconographique singulier, notamment celui de l'allégorie giottesque. Dans son livre sur l'*Origine du drame baroque allemand*, Benjamin parle en effet à ce propos de « l'image de l'Amour comme démon de la lubricité doté de griffes et d'ailes de chauve-souris chez Giotto » (GS, I, 1, 399).

Qu'il ne s'agisse pas en tout cas pour Benjamin d'une figure satanique, une variante d'un passage de l'essai sur Karl Kraus en donne la preuve indubitable : « On doit avoir déjà mesuré avec Bertolt Brecht les misères de M. Keuner et avoir regardé avec Paul Klee les pieds griffus [*Krallenfüsse*] de l'Angelus Novus, cet ange prédateur qui préférerait libérer les hommes en les dépouillant plutôt que de les rendre heureux par un don. » (GS, II, 3, 1112) (Dans la version définitive de l'essai, le détail des pieds griffus a été supprimé ainsi que l'allusion à Brecht et on lit seulement : « ...il faut [...] avoir vu l'Ange Nouveau de Klee qui préférerait libérer les hommes en les dépouillant plutôt que de les rendre heureux par un don si l'on veut comprendre une humanité qui s'affirme par la destruction » (GS, II, 1, 367). Les serres de l'Angelus Novus (dans le tableau de Klee les pieds de l'ange pourraient effectivement rappeler ceux d'un rapace) n'ont donc pas une signification satanique,

parole et fantasme dans la culture occidentale, Paris, Payot & Rivages, 1994.

mais caractérisent au contraire le pouvoir destructeur – et à la fois libérateur – de l'ange.

Ainsi, nous avons établi une correspondance entre l'ange muni de serres d'*Agesilaus Santander* et l'ange libérateur qui, à la fin de l'essai sur Kraus, célèbre sa victoire sur le démon « là où l'origine et la destruction se rejoignent » (p. 273). Mais du même coup disparaît le seul élément textuel qui pouvait étayer la secrète identité luciférienne de l'ange d'*Agesilaus Santander*. Cela ne signifie pas que l'interprétation de Scholem soit erronée, mais que nous devons d'autant plus en mesurer la validité sur la seule base de sa capacité à nous donner économiquement raison des aspects les plus problématiques du texte en question.

4

Or c'est justement dans cette perspective, que l'interprétation demeure insatisfaisante. Nous avons déjà cité le passage où Benjamin parle d'une figure féminine de l'ange, à côté de la figure masculine du tableau. Par rapport à ces deux figures de l'ange (qui jadis, écrit Benjamin, avaient été intimement unies), l'interprétation de Scholem ne fournit aucun éclaircissement substantiel. Que la « figure féminine » renvoie ici à Jula Cohn eût été certainement possible sur le plan biographique (même si, entre temps, une lettre retrouvée nous a appris que Benjamin se référait plutôt à une femme dont il avait fait connaissance à Ibiza)³ ; mais qu'elle soit liée à un élément satanique n'est pas seulement peu crédible sur le plan

3. Cf. Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1980.

biographique : cela n'explique à aucun moment, sur le plan textuel, ce dont il est ici question, à savoir la *double* figure de l'ange. Du reste, dans la tradition juive, c'est Lilith, une figure bien distincte de Satan, qui est la représentation féminine par excellence de l'« autre côté ».

C'est cependant justement ici que la tradition juive aurait pu fournir des parallèles extrêmement intéressants. Ceux qui se sont quelque peu occupé de mystique juive – en particulier s'ils ont lu les livres magnifiques que Scholem a consacrés à sa résurrection – connaissent la représentation de la Shekinah comme moment féminin de la divinité et comme figure de sa présence dans le monde. Dans un passage du *Zohar*, pour nous particulièrement significatif, la Shekinah est identifiée avec l'ange sauveur de *Genèse*, 48, 16, et caractérisée comme à la fois masculine et féminine. Lisons ce passage, retraduit ici de la version allemande qu'en donne le même Scholem dans son livre *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* :

Et ceci est l'ange qui est parfois masculin et parfois féminin. Quand il conduit dans le monde les forces de la bénédiction qu'il a reçues d'en haut, il est masculin et porte un nom masculin. Comme le masculin donne au féminin la bénédiction fécondante, il la diffuse de même sur le monde inférieur. Mais quand il est par rapport au monde dans une relation de juge (c'est-à-dire quand il se manifeste comme pouvoir jugeant et limitant), il prend alors un nom féminin. De même que la mère devient enceinte de l'embryon, de même il est le comble du pouvoir jugeant et il prend un nom féminin.⁴

La figure féminine de l'ange d'*Agesilaus Santander* ne semble pas seulement, dans cette perspective, une appa-

4. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1962, p. 180.

rition satanique, mais pourrait être vue comme une figure de la Shekinah sous son aspect de juge, tandis que la figure masculine serait l'autre face – celle qui bénit – du même ange salvateur⁵. Comme sphère de la rédemption, en effet, la Shekinah est appelée par les kabbalistes (en *Santander*) « l'éternel présent » qui est, dans la kabbale, la dimension même du bonheur ou le « retour », puisque tout ce qui a commencé par elle doit à la fin y revenir⁶.

5

Un autre parallèle juif important (et en fait, pas seulement juif) est évoqué par Scholem lui-même quand il fait allusion à « l'autre idée de la tradition juive, celle d'un ange personnel à tout homme, et qui représente son moi secret, bien que son nom lui demeure caché » (S, 109) et, plus bas, quand il écrit que « dans la fantasmagorie, l'image de l'Angelus Novus devient pour Benjamin une image de son ange compris comme la réalité occulte de sa propre personne » (S, 139). La dernière partie de l'étude de Scholem relie la figure de l'ange dans Agesi-

5. Dans cette perspective, comme l'a mis en lumière le livre de Werner Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen*, München-Wien, Hanser 1979, le fait que Benjamin ait vraiment eu un « nom secret » – Benedix Schönflies – pourrait prendre sa pleine signification. Les deux éléments du nom secret correspondraient respectivement aux deux faces et aux deux noms de la Shekinah-ange salvateur. Je ne sais pas si l'on a remarqué que le nom Schönflies (qui était le nom de jeune fille de la mère de Benjamin) est évoqué par celui-ci (comme nom d'une des Océanides, Callirhoé) dans un passage de l'essai sur les *Affinités électives*, à propos de la beauté d'Otilie (cf. GS, I, 1, 183).

6. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, op. cit., p. 170.

laus Santander
thèse sur le
« l'ange pers
et l'avenir e
venu », s'est
tableau de
même lumiè
du nom de l'
maintenant s
selon Schole
qui échoue d
tion peut se
d'une vision
ce vers quoi
aurait donc «
est cristallisée
en celle de l'
du Messie qu
Cette inter
l'affirmation,
qui lie au con
L'ange, lison
cité, « veut le
l'une seule f
béatitude de l
du vécu ». En
mélancolique
toire », pour
que, sur le c
nouvel être h
l'interprétati
avec un autre
tant pour le
ce fragment
ter à 1920-1'

laus Santander à l'ange de l'histoire dans la neuvième thèse sur le concept d'histoire. « Ici », écrit Scholem, « l'ange personnel de Benjamin, qui se tient entre le passé et l'avenir et le pousse, lui, à retourner "là d'où je suis venu", s'est mué, dans une nouvelle interprétation du tableau de Klee, en l'ange de l'histoire » (S. 144). La même lumière mélancolique que le décryptage satanique du nom de l'ange jetait sur *Agesilaus Santander* se répand maintenant sur l'ange de l'histoire des thèses. Celui-ci, selon Scholem, « est, au fond, une figure mélancolique, qui échoue dans l'immanence de l'histoire [...] La question peut se discuter de savoir si l'on veut parler ici d'une vision mélancolique, voire désespérée de l'histoire, ce vers quoi je pencherais plutôt... » (S. 149). Benjamin aurait donc « divisé la fonction du Messie, telle qu'elle est cristallisée par la vision de l'histoire dans le judaïsme, en celle de l'ange qui doit échouer dans sa tâche, et celle du Messie qui peut, lui, remplir sa mission » (S. 150).

Cette interprétation contredit de la façon la plus nette l'affirmation, contenue dans le texte même de Benjamin, qui lie au contraire la figure de l'ange à l'idée du bonheur. L'ange, lisons-nous dans le passage que nous avons déjà cité, « veut le bonheur : le conflit qui oppose l'extase de l'une seule fois, du nouveau, du non encore vécu et la béatitude de l'encore une fois, de la possession retrouvée, du vécu ». En outre, si l'ange benjaminien est « une figure mélancolique, qui échoue dans l'immanence de l'histoire », pourquoi dire de lui, dans *Agesilaus Santander*, que, sur le chemin du retour, il « emmène avec lui un nouvel être humain » ? Mais il est encore plus décisif que l'interprétation de Scholem se trouve en contradiction avec un autre texte de Benjamin, particulièrement important pour le problème qui nous intéresse ici. Il s'agit de ce fragment théologico-politique que Scholem fait remonter à 1920-1921, mais que, selon Adorno, il faudrait au

contraire attribuer aux dernières années de la vie de Benjamin. Dans ce texte, l'ordre messianique est, certes, distinct de celui du bonheur, mais c'est à ce dernier, et non à l'ordre messianique, qu'est confiée la fonction d'idée guide de l'ordre historique profane. C'est justement parce que le Messie achève tout événement historique, dit Benjamin, que rien d'historique ne saurait prétendre se rapporter au messianique, car le règne de Dieu n'est pas un but, mais un terme. De là le déni de tout sens politique à la théocratie ; mais de là aussi l'affirmation que l'ordre profane doit être fondé sur l'idée de bonheur (voilà pourquoi, écrit Benjamin, la relation de cet ordre avec le messianique est l'un des problèmes théoriques essentiels de la philosophie de l'histoire). L'ordre historico-profane du bonheur n'est en effet en aucune manière opposé à l'ordre messianique, mais rend même possible son avènement.

Car dans le bonheur tout ce qui est terrestre aspire à son anéantissement, mais c'est seulement dans le bonheur que cet anéantissement lui est promis. [...] Au mouvement spirituel de la *restitutio in integrum* qui conduit à l'immortalité, correspond une *restitutio* séculière qui conduit à l'éternité d'un anéantissement, et le rythme de cette réalité séculière éternellement évanescence, évanescence dans sa totalité, évanescence dans sa totalité spatiale, mais aussi temporelle, le rythme de cette nature messianique est le bonheur. Car messianique est la nature de par son éternelle et totale évanescence. Rechercher cette évanescence, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale, dont la méthode doit s'appeler nihilisme [GS, II, 1, 204].

Si l'identification de l'ange d'*Agesilaus Santander*, qui veut le bonheur, avec l'ange de l'histoire de la neuvième thèse est correcte, il ne peut alors être la figure mélancolique-luciférienne d'un naufrage, mais celle, plus lumi-

neuse, où, dans
rédemption his
profane avec l
voulait voir un
de l'histoire.

6

Nous devons
attention l'ima
n'évoque qu'e
d'une possible
devant une trac
ment cohérente
est fortement p
mystique néopl
quité tardive qu
primitif, et qui
les angélogie
consacré à cett
Zelem ; die Vo
posons aussi d
dans de nombr
le grand spécia
fut aussi le pr
Heidegger). No
sairement som
En premier
l'antique motif
assigné à chac
céleste, demut
est créé chaqu
selon lequel «

neuse, où, dans l'étroite solidarité du bonheur et de la rédemption historique, s'accomplit cette relation de l'ordre profane avec l'ordre messianique dans laquelle Benjamin voulait voir un des problèmes essentiels de la philosophie de l'histoire.

6

Nous devons donc réinterroger avec une plus grande attention l'image de l'ange personnel, que Scholem n'évoque qu'en passant, pour y chercher les éléments d'une possible clarification. Nous nous trouvons ici devant une tradition extrêmement riche, mais singulièrement cohérente, qui ne se limite pas au domaine juif, mais est fortement présente (comme *idios daimōn*) tant dans la mystique néoplatonicienne et dans l'hermétisme de l'Antiquité tardive que dans la gnose et dans le christianisme primitif, et qui se retrouve en outre ponctuellement dans les angélogies iranienne et musulmane. Scholem a consacré à cette tradition une étude exemplaire intitulée *Zelem ; die Vorstellung vom Astralleib* ; mais nous disposons aussi des contributions décisives qu'a consacrées dans de nombreux textes à cette tradition Henry Corbin, le grand spécialiste de la mystique iranienne et arabe (qui fut aussi le premier traducteur en français des écrits de Heidegger). Nous tenterons ici de tracer, de façon nécessairement sommaire, les traits essentiels de cette doctrine.

En premier lieu, nous trouvons ici une fusion de l'antique motif païen et néoplatonicien de l'*idios daimōn* assigné à chaque homme avec le motif juif de l'image céleste, *demut* ou *tzelem*, à la ressemblance de laquelle est créé chaque homme. Le passage de la Genèse 1, 27, selon lequel « Dieu créa l'homme à son *tzelem*, au *tzelem*

de Dieu il le créa » (que la Vulgate traduit ainsi : *creavit deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem dei creavit illum*) est interprétée par les kabbalistes comme si le second *tzelem* désignait la forme angélique originelle (et plus tard le corps astral) à l'image de laquelle est créé chaque homme. Nous lisons ainsi dans le *Zohar* :

À l'heure où l'homme vient à se joindre avec son épouse dans une sainte intention, est suscité sur lui un esprit saint, formé à la fois de masculin et de féminin, que Dieu appelle un ange et qui est affecté à la conception des enfants des hommes et il lui recommande cet esprit et lui annonce en quel lieu il doit le conduire. C'est pourquoi il est dit dans le *Livre de Job* (3, 3) : "Il dit à la Nuit : un homme vient d'être conçu", c'est-à-dire il dit à l'ange qui s'appelle Nuit : de N.N. a été conçu un mâle. Dieu instruit cet esprit de tout ce qu'il veut lui enseigner. Alors cet esprit descend et, avec lui, une image (*tzalma'*, araméen pour *tzelem*), celle sous l'aspect (*deyoqni*) de laquelle il existait en haut (au paradis céleste). Dans ce *tzelem* il est créé, dans ce *tzelem* il marche en ce monde et c'est pourquoi il est dit (*Sal.* 37, 7) : "Oui, l'homme marche dans le *tzelem*". Tant que ce *tzelem* se trouve auprès de lui, l'homme existe en ce monde [...] C'est dans le *tzelem* que sont préfigurés les jours de l'homme, c'est de lui qu'ils dépendent.⁷

L'ange *tzelem* constitue donc une sorte d'*alter ego* ou de double céleste, l'image originelle dans laquelle tout homme existait au ciel et qui l'accompagne aussi sur la terre (il en va de même dans la doctrine néoplatonicienne de l'*idios daimōn* qui, au dire de Jamblique, « existe comme paradigme avant que l'âme ne descende dans la génération », *Myst.*, 9, 6, 8-10). Nous ne saurions trop

7. *Ibid.*, p. 261-262.

souligner
thème - qui co
préexistence de
et sophologique
sance mystique
logiques, relatif
en d'autres terr
une doctrine qu
balistiques et d
l'ange personne
tique et avec la
lation kabbalist
siècle (*Schushar*
une vision soud
accompli de la
ceci : il voit su
figure, il oublie
devant lui la fig
annonce l'aveni
(Isaac Cohen, au
phétique est de
l'homme en son
toutes ses forces
forme, jusqu'à ce
apparaît, que sa
que cette forme,
capacité de recev
Cette vision d
pas seulement la
aussi, selon une
textes gnostiques

8. *Ibid.*, p. 250-251
9. *Ibid.*, p. 258.

souligner l'importance du lien qu'entretiennent avec ce thème – qui concerne, pour ainsi dire, la préhistoire et la préexistence de l'homme – des motifs prophétologiques et sophiologiques, donc relatifs à la théorie de la connaissance mystique, et des motifs sotériologiques et eschatologiques, relatifs à la destinée et au salut de l'homme ; en d'autres termes son histoire et sa post-histoire. Selon une doctrine qui se trouve à la fois dans les textes kabbalistiques et dans les écrits hermétiques, la vision de l'ange personnel coïncide en effet avec l'extase prophétique et avec la connaissance suprême. Dans une compilation kabbalistique qui remonte à la fin du treizième siècle (*Schushan sodot*), la prophétie se présente comme une vision soudaine de son propre double : « Le secret accompli de la prophétie consiste pour le prophète en ceci : il voit subitement dressée devant lui sa propre figure, il oublie son soi, celui-ci lui est enlevé et il voit devant lui la figure de son soi, qui parle avec lui et lui annonce l'avenir.⁸ » Dans un autre texte kabbalistique (Isaac Cohen, aux environs de 1270), l'expérience prophétique est décrite comme une métamorphose de l'homme en son ange : « Chez le prophète et voyant, toutes ses forces s'affaiblissent et passent de forme en forme, jusqu'à ce qu'il revête la force de la forme qui lui apparaît, que sa force prenne alors la forme d'un ange et que cette forme, qui a pris sa place en lui, lui donne la capacité de recevoir la force prophétique.⁹ »

Cette vision de son propre soi angélique ne concerne pas seulement la conscience prophétique, mais constitue aussi, selon une tradition que l'on rencontre dans des textes gnostiques, manichéens, hébraïques et iraniens,

8. *Ibid.*, p. 250-251.

9. *Ibid.*, p. 258.

l'expérience sotériologique et messianique suprême. Si, dans le traité arabe qui, sous le nom de *Picatrix*, a exercé une influence considérable sur l'hermétisme de la Renaissance, l'ange apparaît comme une forme d'une beauté merveilleuse qui, interrogée par le philosophe sur son identité, répond : « Je suis ta nature parfaite », un texte mandéen décrit en ces termes la rencontre salvatrice avec l'ange : « Je vais à la rencontre de mon image et mon image vient à ma rencontre ; elle m'embrasse et me serre contre elle quand je suis sorti de la prison » ; et, dans le *Chant de la perle des Actes de Thomas*, le prince qui finit par rentrer dans sa patrie orientale, retrouve son image comme un habit lumineux : « La robe m'apparut soudain devant moi comme un miroir de moi-même. Je la vis tout entière en moi et j'étais tout entier en elle, puisque nous étions deux, séparés l'un de l'autre, et cependant d'une seule et même forme. ¹⁰ »

Dans le thème iranien de l'ange Daênâ, que tout homme rencontre après la mort sous la forme d'une jeune fille qui n'est autre que son image archétypale et, en même temps, le résultat des actions qu'il a accomplies sur la terre, origine et rédemption, doctrine de la création et sotériologie se conjuguent dans l'idée d'une nouvelle naissance au dernier jour, où générant et généré s'identifient et se produisent réciproquement : « L'enfantement de Daênâ par et dans l'âme humaine, comme action de celle-ci, est simultanément l'enfantement de cette âme dans et par l'ange Daênâ [...] Il reste l'idée d'une hiérogamie eschatologique s'accomplissant *in novissimo die* – le mystère d'une nouvelle naissance où un être s'engendre à l'image du Double céleste [...] Ces thèmes,

10. Pour tous ces thèmes, on se référera à Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II, p. 294-322.

... les rev
... immortiel céri
... : la restauratio
... sanction sera pré
... eschatologiqu

Dans cet horizon
dans la mystique j
signification messia
cestral que revêt l'
retourner au paradi
l'origine apparaît v
expérience prophétic
tient dans une pers
influence sur un per
le mot de Krau
C'est sur cette toi
situer tant l'épiphani
Santander que la fig
Replacée dans ce co
pourra plus apparaî
comme l'allégorie n
contraire comme le
tâche historique la p
la plus complète à l
Des lors, nous pouv
pour nous tourner v
iennes sur le bonhe
que nous nous étio
selon une intention c
Benjamin, c'est

11. Ibid., p. 322.

on les retrouve chaque fois que la scission d'un couple primordial céleste-terrestre énonce le mystère de l'Origine ; la restauration de sa bi-unité, de sa *dualité*, se propose alors comme norme d'une éthique intérieure dont la sanction sera précisément la rencontre et la reconnaissance eschatologique de l'homme et de son Ange.¹¹ »

Dans cet horizon, on comprend comment, également dans la mystique juive, l'ange-*tzelem* se charge d'une signification messianique et se présente comme le corps astral que revêt l'âme au moment de la mort pour retourner au paradis. Ici, dans la figure de l'ange, où l'origine apparaît vraiment construite par son histoire, expérience prophétique et expérience messianique s'identifient dans une perspective qui peut avoir exercé une forte influence sur un penseur comme Benjamin qui avait fait sien le mot de Kraus : « L'origine est le but ».

C'est sur cette toile de fond complexe que nous devons situer tant l'épiphanie de l'ange décrite dans *Agesilaus Santander* que la figure angélique de la neuvième thèse. Replacée dans ce contexte, la rencontre avec l'ange ne pourra plus apparaître comme une illusion satanique ni comme l'allégorie mélancolique d'un naufrage, mais au contraire comme le symbole auquel Benjamin confie la tâche historique la plus ardue et l'expérience de bonheur la plus complète à laquelle un homme puisse se mesurer. Dès lors, nous pouvons abandonner la figure de l'ange, pour nous tourner vers la présentation des idées benjamineuses sur le bonheur et sur la philosophie de l'histoire que nous nous étions donnée comme objectif. En effet, selon une intention qui caractérise en profondeur la pensée de Benjamin, c'est seulement là où ésotérique et quoti-

11. *Ibid.*, p. 322.

dien, mystique et profane, catégories théologiques et catégories matérialistes s'identifient sans reste, que la connaissance est vraiment à la hauteur de ses tâches.

7

Avant de passer à cette présentation, nous devons, toutefois, nous arrêter encore brièvement sur un texte avec lequel on a vraiment l'impression que Benjamin a puisé non pas dans le domaine de l'angélologie, mais plus précisément dans le domaine démonologique. Je me réfère ici à l'essai sur Karl Kraus, dont un chapitre est intitulé : *Démon*. Dans la figure démonique qui est ici en question convergent sans aucun doute des motifs – du *daimonion* socratique à sa résurrection goethéenne et à l'idée de Bachofen d'un stade primitif pré-éthique de l'humanité – qui avaient déjà plusieurs fois fait surface dans l'œuvre de Benjamin.

Dans un texte de jeunesse datant de 1916, la lumière démonique qui, dans l'essai de 1931, se répandra sur Karl Kraus, illumine en revanche le front de Socrate. Benjamin parle d'« indistinction démonique » à propos du mélange de notions sexuelles et de notions spirituelles qui caractérise le discours socratique. Dans son essai de 1919 sur *Destin et caractère*, Benjamin parle du « stade démonique de l'existence humaine où les prescriptions légales déterminaient non seulement les relations entre les hommes, mais aussi leur rapport avec les dieux » et d'un « destin démonique » qui connaît son dépassement dans la tragédie, où « la tête du génie émergea pour la première fois des brumes de la faute » (GS, II, 1, 174). Dans l'essai de 1921 sur la *Critique de la violence*, l'ambiguïté est toujours le caractère dominant de la sphère démonique, et

cette ambiguïté
la grande étude de
le concept goethéen
à dire d'une « réalité
est ni divine, ni hu
apparaît comme la m
son angoisse face à l
qui reconnaît en lui
chez Goethe.

Dans tous ces textes
à un stade préhisto
dominé par le droit
et pré-éthique, pour
été inspiré par les the
et par celles de Bach
rien et la promiscuité
de Bâle, le symbole
plusieurs fois dans l'
l'essai sur Kafka).

Dix ans plus tar
motifs sont clairemer
se détache l'image d
le monde contempo
« monde préhistoriq
ment, « on ne comp
ne se rend pas comp
le domaine du droit
déjà dans l'écrit de
démonique, « la so
placée sous la loi de
alors justement que
qui (bien qu'il n'ait
es éléments juifs
provenir que de la
de l'esprit et du s

cette ambiguïté est, aussi bien, la marque du droit. Dans la grande étude de 1921-1922 sur les *Affinités électives*, le concept goethéen particulier de « démonique », c'est-à-dire d'une « réalité inconcevable » et « redoutable », qui n'est ni divine, ni humaine, ni diabolique, ni angélique, apparaît comme la marque de l'humanité mythique et de son angoisse face à la mort et est soumise à une critique qui reconnaît en lui le signe d'une insuffisance éthique chez Goethe.

Dans tous ces textes, le concept de démonique se réfère à un stade préhistorique de la communauté humaine, dominé par le droit et par la faute, à la fois préreligieux et pré-éthique, pour lequel Benjamin avait probablement été inspiré par les théories de Preuss sur le pré-animisme et par celles de Bachofen sur le moment chtonico-neptunien et la promiscuité hétérique dont, pour le chercheur de Bâle, le symbole était le marais (symbole qui revient plusieurs fois dans l'œuvre de Benjamin, notamment dans l'essai sur Kafka).

Dix ans plus tard, dans l'écrit sur Kraus, tous ces motifs sont clairement présents. Le fond obscur sur lequel se détache l'image de Kraus – lisons-nous ici – n'est ni le monde contemporain, ni le monde éthique, mais le « monde préhistorique, celui du démon ». Corrélativement, « on ne comprend rien à cet homme tant que l'on ne se rend pas compte que tout [...] se situe pour lui dans le domaine du droit » (GS, II, 1, 349). En outre, comme déjà dans l'écrit de jeunesse sur Socrate, dans la sphère démonique, « la solidarité entre l'esprit et le sexe est placée sous la loi de l'équivoque » (GS, II, 1, 350). C'est alors justement que Benjamin introduit un trait particulier qui (bien qu'il n'ait pas été catalogué par Scholem parmi les éléments juifs dans la pensée de son ami) ne peut provenir que de la démonologie hébraïque. La solidarité de l'esprit et du sexe est, en effet définie, d'un côté

comme mot d'esprit et de l'autre comme onanisme : « Dans le mot d'esprit, c'est le plaisir, dans l'onanisme, c'est la blague qui trouvent leur satisfaction. » Plus bas, il est dit du démon qu'il vient au monde comme « hybride d'esprit et de sexe ». Dans les notes préparatoires et dans les variantes, ce trait de l'onanisme est explicitement réaffirmé et un schéma l'oppose à l'amour platonicien comme identité du corps et du langage, du plaisir et du mot d'esprit (GS, II, 3, 1100).

D'où le démon tire-t-il cet attribut de l'onanisme et en quel sens Benjamin peut-il dire qu'il vient au monde comme hybride d'esprit et de sexe ? Ces questions trouvent une réponse éclairante dans la démonologie juive. Selon la tradition talmudique, en effet, les démons sont de purs esprits qui, créés par Dieu le vendredi soir au crépuscule, ne purent pas recevoir de corps parce qu'entre temps le sabbat avait déjà commencé. Depuis lors, les démons cherchent sans cesse à se procurer un corps et, à cette fin, se rapprochent des hommes en cherchant à les inciter à des pratiques sexuelles sans partenaire féminin afin de pouvoir se fabriquer un corps avec la semence qui tombe dans le vide.

Ici le démon est vraiment un hybride de pur esprit et de sexe pur, ce qui s'explique parfaitement si on le rapporte à l'onanisme. Par la suite ces idées furent développées ainsi : chaque fois qu'un homme meurt, tous les enfants qu'il a engendrés illégitimement de cette manière avec les démons au cours de sa vie, apparaissent après sa mort pour participer aux lamentations funèbres. « Car », lit-on dans un texte kabbalistique du dix-huitième siècle, « tous ces esprits dont le corps est formé des gouttes de son sperme, le considèrent comme leur père. Mais pour cela il doit supporter un châtement le jour de son enterrement ; quand on le porte dans sa tombe, ils se précipitent sur lui comme des abeilles et crient : "Tu es notre

père" et ils se désolent et se lamentent, parce qu'ils perdent maintenant leur patrie et qu'on les tourmente avec les démons qui restent et qui planent (sans corps) dans l'air.¹² »

C'est donc aussi de cette obscure fantasmagorie démonique, et non simplement du monde de l'humanité préhistorique, que surgit la figure du démon dans l'essai sur Kraus. Là cependant, à la faveur d'une polarisation audacieuse, ces traits spectraux sont renversés positivement. L'essaim fantomatique des non-nés qui, selon la démonologie juive, lancent leurs lamentations et leurs accusations devant le cercueil du mort, se transforme ici en l'implacable figure « démonique » de Kraus, qui crie à l'humanité « les nouvelles éternellement neuves de l'histoire de la Création : une plainte incessante, éternellement renouvelée » (GS, II, 1, 345).

En effet, devant les mensonges du faux humanisme dominant, le démon est le symbole de l'humanité coupable qui dénonce sa propre faute jusqu'à mettre en position d'accusé l'ordre juridique même dont elle fait partie, non au nom d'une humanité rédimée et d'une nature libérée, mais « d'une nature archaïque et anhistorique dans son primitivisme intact ». « Son idée de liberté », écrit Benjamin de Kraus, « n'échappe pas au domaine de la faute, qu'il a parcouru d'un pôle à l'autre : de l'esprit au sexe » (GS, II, 1, 354).

Pour cette raison – et pour elle seule – le démon doit être, finalement, vaincu. Ce n'est pas un nouvel homme qui doit le conduire au tombeau, mais un être inhumain : un nouvel ange. « Ni la pureté ni le sacrifice », écrit

12. Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960 (trad. fr. *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1966, p. 171).

Benjamin, « n'ont triomphé du démon ; mais là où l'origine et la destruction se rejoignent, c'en est fait de sa domination » (GS, II, 1 367). Dans les notes préparatoires, cette idée se trouve ainsi expliquée : « Transfiguration, comme état de la créature dans l'origine ; destruction, comme puissance de la justice, ont soumis le démon » (GS, II, 3, 1107). L'ange nouveau, qui fait son apparition au moment où se rencontrent origine et destruction, est donc une figure destructrice, à laquelle conviennent les serres qu'il porte dans l'*Agesilaus Santander* ; et cependant, il n'est pas une figure démonique, mais « le messager d'un humanisme plus réel » (GS, II, 1, 366).

Nous voilà ainsi arrivés au seuil de ces catégories de la philosophie de l'histoire que nous voulions interroger.

8

Le nœud entre bonheur et rédemption est énoncé par Benjamin dans la deuxième thèse sur le concept d'Histoire :

Notre idée du bonheur est tout entière colorée par le temps où nous a été assigné une fois pour toutes le cours de notre existence. Il ne peut y avoir de joie susceptible d'éveiller notre envie que dans l'air que nous avons respiré, qu'avec les hommes auxquels nous aurions pu parler, les femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit, l'idée du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé dont s'occupe l'Histoire. Le passé est marqué d'un indice secret qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes qui nous ont précédés ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons

n'ont-
en est ainsi
générations passées
sur la terre. A nous
a été accordée une
le passé a un droit
Dans ce passage
solublement à celui
le passé. Aucun bon
rendez-vous secre
notre. Dans ces affi
ral du bonheur dan
une intuition profon
nous retrouvons tan
le passé que dans
connaissance histori
Erlösung ? Que sign
Une réponse nou
où nous lisons que
qui échoit pleinement
seule son passé es
moments. Chacun d
citation à l'ordre d
du Jugement dernie
L'humanité qui
est vraiment rédimé
amin, en avoir plei
de le citer. Comme
son » ?
Les éléments d'u
théorie de la citatic
partie de son
comme un procéd

n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont pas connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous secret entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous comme à chaque génération précédente a été accordée une *faible* force messianique, sur laquelle le passé a un droit [GS, I, 2, 693-694].

Dans ce passage, le concept de bonheur est lié indissolublement à celui de rédemption. Celle-ci a pour objet le passé. Aucun bonheur n'est possible s'il n'a pas tenu compte de cette tâche que la thèse présente comme un « rendez-vous secret » entre les générations passées et la nôtre. Dans ces affirmations qui situent le problème central du bonheur dans un rapport avec le passé, se trouve une intuition profonde et, pour Benjamin, décisive que nous retrouvons tant dans le regard de l'ange tourné vers le passé que dans l'ensemble de ses réflexions sur la connaissance historique. Mais que signifie ici rédemption, *Erlösung* ? Que signifie rédimer le passé ?

Une réponse nous est apportée dans la thèse suivante où nous lisons que « ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu citable en chacun de ses moments. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une "citation à l'ordre du jour" – et ce jour est justement celui du Jugement dernier » (GS, I, 2, 694).

L'humanité qui a pris pleine possession de son passé est vraiment rédimée, vraiment sauvée. Mais, précise Benjamin, en avoir pleine possession signifie être en mesure de le citer. Comment devons-nous entendre cette « citation » ?

Les éléments d'une réponse se trouvent dans la brève théorie de la citation que Benjamin expose dans la dernière partie de son essai sur Kraus. Ici la citation apparaît comme un procédé éminemment destructeur, auquel

revient la force « non pas de garder, mais de purifier, d'arracher à son contexte, de détruire ». Sa force destructrice est cependant celle de la justice : dans la mesure même où la citation arrache le mot à son contexte, en détruisant celui-ci, elle rappelle aussi celui-là à son origine. C'est pourquoi Benjamin écrit que, dans la citation, origine et destruction s'interpénètrent, et (dans le passage que nous avons cité plus haut) que ce qui doit assujettir le démon ce sont « la transfiguration, comme état de la créature à l'origine », et la « destruction, comme puissance de la justice ».

Si nous appliquons cette théorie de la citation à cette possibilité de citer le passé dans chacun de ses moments qui constitue le propre de l'humanité rédimée, alors la rédemption historique apparaîtra comme inséparable de la capacité d'arracher de force le passé à son contexte, en le détruisant, pour le restituer, transfiguré, à l'origine. Nous avons ici une image de la rédemption qui n'est certainement pas consolatrice et à propos de laquelle on comprend que Benjamin ait pu, dans une variante des thèses, parler de « libérer les forces destructrices qui sont contenues dans la pensée de la rédemption » (GS, I, 3, 1246).

Le retour à l'origine, qui est en question ici, ne signifie donc en aucun cas réintégrer quelque chose dans ce qu'il a vraiment été, le restituer à une origine entendue comme figure réelle et éternelle de sa vérité. Ceci est justement la tâche de la connaissance historique selon cet historicisme qui se trouve être dans les thèses la cible principale des critiques de Benjamin. « L'historicisme », écrit-il, « postule une image éternelle du passé, le matérialisme historique l'expérience unique de la rencontre avec lui » (GS, I, 3, 1246). La critique adressée par Benjamin à l'historicisme et à sa conception d'un temps continu et homogène (à quoi Benjamin oppose un arrêt messianique

devenir),
jusqu'à deve-
interprètes aient osé
cette expérience uni-
question. Ils ont
advient-il du pas-
trop forte de rabatt
l'horizon d'une pra-
longtemps dominan-
opération d'héritages
la tradition culturel-
est que la tradition
logue, dans ses but-
dition de la classe d-
même l'héritière),
différents.

Selon Benjamin,
la radicalité de sa
pas le réintégrer da-
de nouveau comm-
s'est exprimé contr-
laisse place à aucu-

Dans l'écriture
vatrice est aussi
devant quoi un é-
pas tant devant l-
tenu, que par rap-
Le mode dans l-
plus néfaste que
[1242].

Il s'agit plutôt,
tion, de mener le
latéral du terme,
toutes à sa fin. C

du devenir), a été depuis lors analysée et répétée maintes fois jusqu'à devenir un lieu commun, sans que jamais les interprètes aient osé tirer les ultimes conséquences de cette expérience unique avec le passé qui était pourtant en question. Ils ont rarement posé la simple question : qu'advient-il du passé rédimé ? En effet, la tentation était trop forte de rabattre les catégories benjaminienes sur l'horizon d'une pratique historiographique, depuis déjà longtemps dominante, qui conçoit sa tâche comme récupération d'héritages alternatifs à livrer tout simplement à la tradition culturelle. L'idée sous-jacente à cette pratique est que la tradition des classes opprimées est en tout analogue, dans ses buts comme dans ses structures, à la tradition de la classe dominante (selon certains, elle en serait même l'héritière), mais possède seulement des contenus différents.

Selon Benjamin, en revanche, – et c'est ici que réside la radicalité de sa pensée – rédimé le passé ne signifie pas le réintégrer dans sa vraie dignité pour le transmettre de nouveau comme héritage aux générations futures. Il s'est exprimé contre une telle idée avec une clarté qui ne laisse place à aucune ambiguïté :

Dans l'écriture historique authentique, la pulsion salvatrice est aussi forte que la pulsion destructrice. Mais devant quoi un élément du passé peut-il être sauvé ? Non pas tant devant le discrédit ou le mépris dans lequel il est tenu, que par rapport à un mode déterminé de sa tradition. Le mode dans lequel il est estimé comme "héritage" est plus néfaste que pourrait l'être sa disparition [GS, I, 3, 1242].

Il s'agit plutôt, pour Benjamin, d'interrompre la tradition, de mener le passé à son accomplissement, au sens littéral du terme, c'est-à-dire de le mener une fois pour toutes à sa fin. Comme pour chacun en particulier, pour

l'humanité, rédimer le passé signifie pouvoir le faire finir, jeter sur lui le regard qui l'accomplit. « La rédemption », lit-on dans une note pour l'essai sur Kafka sur laquelle il faut réfléchir attentivement, « n'est pas une récompense pour l'existence, mais sa seule issue » (GS, II, 3, 1230). Dans l'essai sur Fuchs, nous trouvons ces lignes : « [L'histoire de la culture] augmente le poids des trésors qui pèsent sur les épaules de l'humanité. Mais il ne donne pas à celle-ci les forces de les faire tomber de son dos et donc de les prendre en main » (GS, II, 2, 478).

Benjamin a donc en vue un rapport avec le passé qui consiste à la fois à s'en décharger et à le prendre en main, ce qui équivaut à poser de manière pour le moins insolite le problème de la tradition. La tradition n'est pas ici vouée à perpétuer et à répéter le passé, mais à le mener à son déclin, dans une perspective où passé et présent, chose à transmettre et acte de transmission, ce qui est unique et ce qui est répétable s'identifient intégralement. À propos de Kafka, dans une lettre à Scholem, Benjamin a formulé ce problème dans les termes paradoxaux d'une « maladie de la tradition » (B, 2, 763), où l'on renonce à la vérité à transmettre sans pour autant renoncer à sa transmissibilité. Les deux catégories hébraïques de *halakah* (qui désigne la Loi en soi, la vérité séparée de tout aspect narratif) et de *haggadah* (la vérité dans la transmissibilité), se trouvent jouées ici l'une contre l'autre pour aboutir à une abolition mutuelle (Benjamin dans la lettre citée, dit des récits kafkaiens, qu'ils ne s'étendent pas simplement aux pieds de la doctrine comme la Haggadah devant la Halakah, mais « une fois couchés, vous donnent soudain un coup de patte »). À la fin de l'essai sur Kafka, il exprime ce rapport particulier avec le passé et l'idée de la culture qui en résulte dans la figure des « écoliers qui ne connaissent plus l'écriture » : le cheval Bucéphale, qui a survécu à son mythique cavalier, et Sancho Pança qui

a réussi à de
et à l'envoyer en
« cela n'a plus
enlève son fardeau
Il est probable
figure mélancolique
vième thèse, aux
ments historiques
unique, auraient
témoins de ce qu
se sont empêtrée
s'arrêter pour acco
n'est pas ici très
dans une phrase
Dans l'Introduction
droit de Hegel, à
l'Histoire, tout évé
de farce, il se der
ce cours ? » « Pou
prendre sereinement
Dans cette per
bonheur montre, (c
philosophie de l'E
politique, en effet,
comme ce qui per
propre déclin. La
la rédemption véri
comme tâche à la
nité d'un déclin
éternellement éva
spatiale, mais aus

a réussi à détourner de lui son chevalier Don Quichotte et à l'envoyer en avant. « Homme ou cheval », conclut-il, « cela n'a plus guère d'importance, pourvu qu'on lui enlève son fardeau des épaules » (GS, II, 2, 438).

Il est probable, donc, que tout ceux qui voient une figure mélancolique dans l'ange de l'Histoire de la neuvième thèse, aux yeux de qui toute la chaîne des événements historiques se présente comme une catastrophe unique, auraient un frisson d'horreur s'ils pouvaient être témoins de ce qui se produirait si l'ange, dont les ailes se sont empêtrées dans la tempête du progrès, pouvait s'arrêter pour accomplir sa tâche. L'intention de Benjamin n'est pas ici très différente de celle que Marx exprimait dans une phrase qui doit l'avoir vivement impressionné. Dans l'Introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, à propos du fait que, dans le cours de l'Histoire, tout événement tend à se reproduire sous forme de farce, il se demandait : « Pourquoi l'Histoire suit-elle ce cours ? » « Pour que l'humanité » répondait-il, « puisse prendre sereinement congé de son passé. »

Dans cette perspective, la théorie benjaminienne du bonheur montre, encore une fois, sa cohérence avec sa philosophie de l'Histoire. Dans le *Fragment théologico-politique*, en effet, l'idée de bonheur se présente justement comme ce qui permet à l'ordre historique d'atteindre son propre déclin. La *restitutio in integrum* séculière qui est la rédemption véritablement historique et se voit assignée comme tâche à la politique mondiale, « conduit à l'éternité d'un déclin et le rythme de cette réalité séculière éternellement évanescence, évanescence dans sa totalité spatiale, mais aussi temporelle, est le bonheur ».

Si ces considérations ne laissent aucun doute quant à la radicalité et aux forces destructrices qui sont implicites dans le concept benjaminien de rédemption, cela ne signifie pas cependant que nous nous trouvions ici devant une pure et simple liquidation du passé (ici au contraire, les deux métaphores d'origine économique montrent leur différence : là où la rédemption est un paiement qui égalise et règle les comptes, la liquidation est la transformation en liquidités).

Face à la connaissance historique qui conçoit toute œuvre humaine (de même que tout passé) comme une origine destinée à un processus infini de transmission qui en laisse cependant subsister l'intangible et mythique unicité, se tient aujourd'hui, comme son image spéculaire inversée, une attitude irresponsable qui liquide et aplatit l'unicité de l'origine en multipliant simplement l'échange des copies et des simulacres. Ces deux attitudes apparemment opposées, ne sont en réalité que les deux faces d'une tradition culturelle dans laquelle chose à transmettre et transmission sont si irrémédiablement séparées qu'elle peut seulement répéter à l'infini l'origine ou bien l'annuler dans ses simulacres, mais ne peut jamais la mener à son achèvement et s'en rendre maître. L'élément de l'unicité comme celui de la reproductibilité sont en effet également contenus dans l'idée d'origine et, tant que l'un d'eux reste sur pieds, toute intention tournée vers le dépassement de l'autre retombe, bouche bée, en deçà de son objectif.

Dans l'idée de l'éternel retour chez Blanqui et chez Nietzsche, Benjamin voit (peut-être à tort) le symbole de cette « image ensorcelée, de l'histoire » (GS, I, 3, 1153) dans laquelle l'humanité tente de maintenir ensemble les

« deux principes antinomiques du bonheur : celui de l'éternité et celui de l'encore une fois » (GS, I, 2, 682-683), parvenant ainsi seulement à s'infliger, dit Benjamin, *die Strasse des Nachsitzens*, c'est-à-dire la punition qu'on inflige aux écoliers et qui consiste à recopier d'innombrables fois le même texte. Il est juste, cependant, de relever que Benjamin perçoit aussi la charge révolutionnaire implicite que contient l'image de l'éternel retour, dans la mesure où elle exaspère la répétition mythique, jusqu'à la rendre vaine : « La pensée de l'éternel retour », écrit-il, « brise l'anneau de l'éternel retour au moment même où elle le confirme » (GS, I, 3, 1152). « Elle représente une subordination sans conditions, mais, en même temps, le plus terrible acte d'accusation contre une société qui lance dans le ciel comme sa projection cette image du cosmos » (B, 2, 742).

Sur ce point, l'interprétation de la dialectique de l'unique et du répétable, à laquelle Benjamin voue sa philosophie de l'Histoire et son éthique, doit nécessairement se mesurer avec les catégories d'origine, d'idée et de phénomène qu'il développe dans la *Préface épistémocritique* au livre sur l'*Origine du drame baroque allemand* et la rédemption du passé doit être comparée avec le salut platonicien des phénomènes qui est en question dans ce texte. Plus on analyse la pensée de Benjamin, plus elle apparaît, en effet, contrairement à une impression largement répandue, animée d'une intention rigoureusement systématique (comme il le disait lui-même d'un autre philosophe traditionnellement jugé fragmentaire, Friedrich Schlegel).

Ici Benjamin conçoit l'origine, non comme une catégorie logique, mais comme une catégorie historique :

L'origine [*Ursprung*], bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse

des choses [Entstehung]. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien de ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert. Dans tout phénomène d'origine, se définit la figure dans laquelle une idée ne cesse de se confronter au monde historique, jusqu'à ce qu'il se trouve achevé dans la totalité de son histoire. Par conséquent l'origine n'émerge pas des faits constatés, mais touche à leur pré- et post-histoire. Les règles de la contemplation philosophique sont inscrites dans la dialectique, qui est le témoin de l'origine. C'est elle qui révèle dans tout ce qui est essentiel, la détermination réciproque de l'unique et de la répétition. La catégorie de l'origine n'est donc pas, comme le pense Cohen, purement logique, mais historique [GS, I, 1, 226].

Essayons de nous arrêter sur l'idée d'origine que Benjamin présente dans ce passage, plus proche de l'*Urphänomenon* goethéen que de l'idée d'origine à laquelle nous sommes habitués. Elle ne se laisse saisir en aucune manière sur le plan des faits comme un événement vérifiable déterminé sans pour autant, se présenter comme un archétype mythique ; elle agit plutôt, dit Benjamin, comme un tourbillon dans le flux du devenir, qui ne se manifeste que par une double instance de restauration et d'inachèvement. Dans l'origine, en d'autres termes, réside une dialectique qui montre « tout phénomène d'origine » comme un conditionnement réciproque d'*Einmaligkeit*, de *semelité* [unavoltità] (pourrions-nous traduire comme

Benjamin écrit que «
eux catégories qu
13. Nous traduisoi
semel, une seule

Bobi Bazlen lorsqu'il a créé jadis le néologisme *primavoltità* pour traduire *Erstmaligkeit*)¹³ et de répétition. Ce qui est en jeu dans tout phénomène d'origine, écrit Benjamin, est en effet, la « figure dans laquelle une idée ne cesse de se confronter [*auseinandersetzen* – de se poser en vis-à-vis] avec le monde historique, jusqu'à ce qu'il se trouve achevé dans la totalité de son histoire ». Ici la théorie de l'origine montre son lien avec la théorie des idées qui est exposée dans la *Préface*.

Un élément essentiel de cette théorie est l'intention par laquelle la présentation des idées et le salut des phénomènes vont de pair et s'interpénètrent en un même geste. Dans ce geste se produit une *Auseinandersetzung*, une position réciproque d'idée et de totalité historique des phénomènes. L'être, qui est en question dans l'idée, écrit en effet Benjamin, « ne se rassasie pas du phénomène, mais seulement de la consommation de son histoire ». Dans cette consommation, le phénomène ne reste pas ce qu'il était (c'est-à-dire une singularité), mais « devient ce qu'il n'était pas – totalité ». Nous retrouvons ici l'interpénétration de la « transfiguration, comme forme de la créature dans l'origine » et de la « destruction, comme puissance de la justice », que nous avons déjà reconnues comme caractères de la rédemption historique. Sauver les phénomènes dans l'idée (exposer l'idée dans les phénomènes), signifie les montrer dans leur consommation historique, comme totalité achevée. C'est là, pour l'œuvre d'art, la tâche de la critique. Dans la connaissance historique c'est la tâche de la prophétie. C'est pourquoi, Benjamin écrit que « critique et prophétie doivent être les deux catégories qui se rencontrent dans le salut du passé »

13. Nous traduisons *unavoltità* par le néologisme « semelité », du latin *semel*, une seule fois (N.d.T.).

(GS, 1, 3, 1245). Et de même que dans l'œuvre d'art, l'exposition de l'idée qui la sauve coïncide avec sa « mortification », qui en « élimine la multiplicité », de même dans la rédemption du passé, la transfiguration dans l'origine coïncide avec le pouvoir de la justice destructrice qui consume la totalité historique des phénomènes.

10

Si nous revenons maintenant à l'image de l'ange, dont était partie notre enquête, nous pouvons y percevoir une analogie rien moins que fortuite entre les idées d'origine et de rédemption que nous venons de tracer.

En effet, l'ange est l'image originaire à la ressemblance de laquelle l'homme a été créé et en même temps la consommation de la totalité historique de son existence telle qu'elle s'achève dans le jour du Jugement dernier de sorte que, dans sa figure, origine et fin coïncident. De même, la reconduction à l'origine qui a lieu dans la rédemption du passé est aussi bien sa consommation. Que cette rédemption ait lieu, comme l'affirme Benjamin plusieurs fois, dans une « image dialectique » ne nous éloigne pas de la sphère de l'angélologie, mais nous conduit plutôt en son centre. L'image dialectique est, dans son essence, « étincelante ». Elle est « le souvenir involontaire de l'humanité rédimée » (GS, 1, 3, 1233). « C'est seulement dans l'image qui jette un éclair pour disparaître pour toujours dans l'instant où elle s'offre à la connaissance que se laisse fixer le passé », lit-on dans la cinquième thèse (GS, I, 2, 682).

Cela signifie-t-il que la rédemption manque son but et qu'en vérité rien en elle n'est sauvé ? Pas exactement. Ce qui est insauvable est ce qui a été, le passé comme tel.

Mais ce qu'
chose de nouvea
qui a lieu dans
critique, Benjamin
sauvé dans l'idée «
Et dans une note
la méthode de la co
cette phrase : « Lin
3. 1238). De mêm
rencontre de l'hom
celle que nous avo
de même, dans la
qui n'a jamais été.
On comprend d
dans Santander, l'a
du retour » : ce qu
homme nouveau ».
Cette profonde
dialectique est exp
qui porte le titre A
meinem vierzigsten
mémoire involonta

Ce n'est pas
qu'on les appelle
nous n'avons ja
pelions. Cela se
ces images où,
voyons nous-mi
mêmes, tout con
dans un archi-
jamais sous not
les plus importa
chambre noire d
On pourrait dire
comme dans ce

Mais ce qui est sauvé est ce qui n'a jamais été, quelque chose de nouveau. C'est là le sens de la « transfiguration » qui a lieu dans l'origine. Dans la *Préface épistémologique*, Benjamin l'affirme explicitement : le phénomène sauvé dans l'idée « devient ce qu'il n'était pas – totalité ». Et dans une note qui porte le titre *Das dialektische Bild*, la méthode de la connaissance historique est résumée dans cette phrase : « Lire ce qui n'a jamais été écrit » (GS, 1, 3, 1238). De même qu'à la fin, l'ange qui vient à la rencontre de l'homme n'est pas l'image originaire, mais celle que nous avons nous-mêmes forgée avec nos actes, de même, dans la rédemption historique arrive à la fin ce qui n'a jamais été. C'est cela le sauf.

On comprend donc maintenant, pourquoi, dans *Agesi-laus Santander*, l'ange n'a d'espoir que « sur le chemin du retour » : ce qu'il emmène avec lui est en effet « un homme nouveau ».

Cette profonde signification angéologique de l'image dialectique est exprimée par Benjamin dans un passage qui porte le titre *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten*. À propos de la mémoire involontaire, il écrit :

Ce n'est pas seulement que ses images viennent sans qu'on les appelle, il s'agit plutôt chez elle d'images que nous n'avons jamais vues, avant que nous nous les rappelions. Cela se produit de la façon la plus évidente dans ces images où, comme dans certains rêves, nous nous voyons nous-mêmes. Nous nous tenons devant nous-mêmes, tout comme nous avons été autrefois quelque part dans un archi-passé [*Urvergangenheit*] – cependant jamais sous notre regard. Ce sont justement les images les plus importantes – celles qui se développent dans la chambre noire de l'instant vécu – que nous avons à voir. On pourrait dire qu'avec nos instants les plus profonds, – comme dans certains paquets de cigarettes – nous a été

donnée une petite image, une photo de nous-mêmes. Et cette « vie entière » dont on raconte souvent qu'elle passe devant les yeux des mourants ou de ceux qui se trouvent en danger de mort est composée précisément de ces petites images. Elles défilent à un rythme rapide, tels ces petits cahiers, précurseurs du cinéma, sur lesquels nous pouvions dans notre enfance admirer un boxeur, un nageur ou un joueur de tennis dans toute leur virtuosité [GS, II, 3, 1064]

Dans la figure paradoxale de cette mémoire, qui rappelle ce qui n'a jamais été vu, s'achève la rédemption du passé.

Une pareille image existe aussi pour le bonheur. En effet une polarité et une dialectique sont inhérentes au bonheur. Il peut prendre « la figure de l'hymne ou celle de l'épique ». Dans le premier cas, le comble de la béatitude est l'inouï, le nouveau, dans le second, l'éternelle répétition de l'origine. Cette dialectique connaît aussi cependant son achèvement dans une nouvelle naissance, dont le lumineux raccourci a été fixé par Benjamin dans un texte composé probablement durant la période même où il écrivait *l'Agésilas Santander* et qui s'intitule *Après l'achèvement* :

L'origine de la grande œuvre a été souvent pensée dans l'image de la naissance. Cette image est une image dialectique : elle embrasse le processus des deux côtés. Le premier a affaire avec la conception créatrice et regarde dans le génie l'élément féminin. Cet élément féminin s'épuise avec l'achèvement. Il donne vie à l'œuvre puis disparaît. Ce qui, chez le maître, meurt avec la création achevée est cette part de lui-même où elle a été conçue. Mais cet achèvement de l'œuvre – et cela mène à l'autre côté du processus – n'est rien de mort. Il n'est pas accessible de l'extérieur ; coups de lime et corrections ne peu-

vent l'air elle-même. Et la création en effet le créateur. Non conçue, mais dans l'heure, il dépasse la sein maternel, il engendre, mais il est le premier-né conçu [GS, IV, 1]

En ce point où l'engendré, mémoire et répétition écrites à son achèvement. advient ici ce qui est la patrie – histoire de l'humanité.

vent l'arracher. Il s'accomplit à l'intérieur de l'œuvre elle-même. Et là aussi il faut parler d'une naissance. La création en effet dans son achèvement enfante de nouveau le créateur. Non selon son élément féminin, où elle fut conçue, mais dans son élément masculin. Comble de bonheur, il dépasse la nature : puisque de cette existence qu'il a reçue une première fois des profondeurs obscures du sein maternel, il devra maintenant remercier seul un royaume plus lumineux. Sa patrie n'est pas là où il fut engendré, mais il vient au monde là où est sa patrie. Il est le premier-né de l'œuvre, celui qu'elle avait autrefois conçu [GS, IV, 1, 438].

En ce point où, à l'instar de l'engendrant et de l'engendré, mémoire et espérance, élégie et hymne, semelité et répétition échangent leurs rôles, le bonheur arrive à son achèvement. Ange nouveau ou homme nouveau, advient ici ce qui n'a jamais été. Mais ce *jamais été* est la patrie – historique et intégralement actuelle – de l'humanité.