

Le Lieu de la Communauté qui vient : de la langue à venir à la théorie de la Critique chez Walter Benjamin

Maria João Cantinho
IADE, Creative University of Lisbon
mjcantinho@gmail.com

Abstract In this article, we analyze the way Benjamin's conception of pure language, defended since his earlier work (clearly in 1916, in the text *On Language as Such and on the Language of Man*), will determine his theory of critics and translation, namely in the period prior to his contact with Marxism, through Asja Lascis. In order to do so, it's necessary to map the fundamental concepts from his earlier work and to understand the way they will develop subsequently in the texts about critics, like *The Concept of Criticism in German Romanticism* and *The Origin of German Tragic Drama* or even other texts.

Keywords: Language, Messianism, History, Critics, Translation

Le monde messianique est le monde de l'actualité totale et intégrale. Ce n'est qu'en lui qu'existe une histoire universelle. Ce qui est appelé aujourd'hui de ce nom, ne peut être qu'une sorte d'espéranto. Rien ne saurait lui correspondre tant que la confusion née de la tour de Babel subsiste. C'est qu'elle suppose une langue dans laquelle tout texte d'une langue vivante ou morte doit pouvoir être intégralement traduit. Ou mieux encore, elle est cette langue elle-même. Non comme langue écrite, mais comme la langue célébrée, fêtée. Cette fête est purifiée de toute cérémonie et ignore les chants. Sa langue est l'idée de la prose elle-même, qui est comprise de tous les hommes, comme la langue des oiseaux est comprise des enfants nés un dimanche. (BENJAMIN 1972, I: 1239)¹

Dès sa jeunesse Benjamin réfléchissait à un idéal de communauté (*Gemeinschaft*), mis en évidence dans ses premiers écrits, notamment dans le texte *Dialogue sur la Religiosité* (*Dialog über die Religiosität*) de 1912 (BENJAMIN 1972, II: 17-35), où il soutenait sa conception existentielle de communauté, d'après sa correspondance avec Carla Seligson. Dans une lettre du 4 août 1913, on peut lire ses positions très claires par rapport à l'idée de communauté (BENJAMIN 1993, I: 89-91). Mais, c'est surtout dans ses premiers écrits que Benjamin insiste sur l'articulation entre jeunesse, religion et communauté, en essayant de dépasser le mysticisme individuel (BENJAMIN 1972, II: 72-74).

Ces premiers textes s'intègrent dans sa participation au *Mouvement de la jeunesse libre allemande*, qui réfléchissait une volonté de rupture radicale avec le monde bourgeois et son idéal d'éducation. Il y avait une intense convivialité entre les professeurs et les étudiants, où tous étaient influencés par Wynecken. Dans ce sens,

¹ Traduction de Giorgio Agamben.

Benjamin s'engage fortement dans une « philosophie » de la réforme de la pédagogie, pendant les années passées à la faculté. Les discussions, voire réflexions au sein du groupe ont proportionné les conditions pour qu'il défende avec véhémence l'idéal de la « belle et libre communauté (*schöne und freie Gemeinschaft*) ». Cet idéal de communauté se croise avec l'idée d'une tâche messianique, sur le plan de l'histoire et de l'expérience² et du langage, sans laquelle, l'actualisation du « royaume messianique », comme Benjamin écrit dans son texte de 1914/1915, *La Vie des Étudiants* (BENJAMIN 1972, II: 75-87), ne pourrait jamais s'accomplir. Toutefois, la vision du « royaume messianique » (BENJAMIN 1972, II: 75), qui se présente dans ce texte, est déjà partagé avec Carla Seligson, dans une lettre du 15 septembre 1913 : « Je sentais aujourd'hui la fantastique vérité de la parole du Christ : voyez, le royaume de Dieu n'est pas ici et n'est pas là, il est en nous. » (BENJAMIN 1993, I: 92). Selon sa correspondance nous savons que la conférence « La Vie des Étudiants », qui a été publiée dans la revue *Der Neue Merkur*, en septembre 1915, constitue sa dernière tentative pour faire partager aux étudiants du mouvement des « Étudiants Libres », commandé par Winecken, sa propre vision du monde. Son éloignement définitif du mouvement est connu par sa rupture avec lui et qui culmine dans une lettre que Benjamin écrit à Winecken, datée de 9 Mars 1915 (BENJAMIN 1993, I: 120-122). Tamara Tagliacozzo, dans son livre consacré au « premier Benjamin », *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, établit aussi une relation très intense, pendant les années 1913 et 1914, avec la pensée de Hermann Cohen et son rapport avec le messianisme (TAGLIACOZZO 2003: 53-64), la « tâche infinie » dont Benjamin parle beaucoup à Scholem dans sa correspondance, à propos de ses recherches sur Kant et sa pensée de l'histoire.

Nous savons aussi combien a été fondamental, dans cette étape de formation de Walter Benjamin, le rôle de son amitié avec Gerhard Scholem, même s'il était plus jeune que Benjamin. C'était chez lui que Benjamin a trouvé un interlocuteur privilégié. C'était sous son influence que Benjamin approfondit ses connaissances sur la tradition juive et son évolution, jusqu'au début des années 1920, est inséparable de cette amitié³. Le rapport de Benjamin à la tradition juive, à la lecture et connaissance des textes mystiques et de la Kabbale (jusqu'au aux années 1920) se doivent au dialogue avec Scholem. Entre les sujets qu'ils discutaient avec passion il y avait la tradition judaïque, la Kabbale (BENJAMIN 1993 I: 134-139)⁴ et aussi la philosophie du langage, le Premier Romantisme, comme Friedrich Schlegel et

² Son premier texte, «Erfahrung», a été publié dans la revue *Der Anfang*, dirigée par Winecken.

³ Cf. Les oeuvres de Scholem qui donnent le témoignage le plus fort sont *Walter Benjamin, Histoire d'une Amitié*, Calmann-Lévy, Paris, 1981 et *Benjamin et son Ange*, Payot, Paris, 1995. Cette correspondance est le document le plus importante, à mon avis.

⁴ Il y a, pendant le printemps et l'été 1917, des lettres que Benjamin écrit à Scholem qui nous donnent beaucoup d'informations précieuses sur ses intérêts. On peut retrouver la forte liaison entre histoire, religion et critique, à la lumière des textes cabalistiques et du Pré-Romantisme. Dans la lettre de juin 1917, Benjamin écrit: « Je pars d'un regroupement des Fragments de Friedrich Schlegel (...) Le point central du Romantisme, c'est la religion et l'histoire.(...) le romantisme cherche à réaliser avec la religion ce que Kant a fait pour les objets théoriques: montrer la forme. Mais y a-t-il une *forme* de la religion? »

Novalis (BENJAMIN 1993, I: 134,139). Les conceptions de la Kabbale sur le langage⁵ ont influencé le texte de Benjamin sur le langage et plus tard sur la traduction. La question de la magie dans le texte de Benjamin sur le langage se rencontre déjà dans la « magie » du nom dont nous parle Scholem (même si le texte de Scholem a été rédigé plus tard que le texte de Benjamin). Scholem dit nettement : « La connexion existant entre la conception magique et la conception mystique, et spécialement le passage de l'une à l'autre, est aussi révélée par un autre point dans la tradition ésotérique juive. » (SCHOLEM 2007: 68).

Walter Benjamin reprend cette conception du langage messianique, présente ici, dans le texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, au texte *Sur le Concept d'Histoire*. Ainsi, dans la langue messianique, le spirit de la communauté mène à une tâche historique et de libération. Selon la théorie benjaminienne du langage, on part d'une supposition: si le langage est une matrice essentielle, « essence intime du monde (...) dont est née la parole », (BENJAMIN 1993 I: 197), alors ceux qui la considèrent comme une collection arbitraire de signes, c'est-à-dire en tant que pure convention, ne comprennent pas sa vraie nature.

Une fois disparue la foi dans les symboles dans le monde moderne, Benjamin croyait que la tâche de la philosophie (en s'opposant à la science) était de « rétablir, dans sa primauté, à travers la présentation (*Darstellung*), le caractère symbolique de la parole, dans lequel l'idée arrive à son auto-connaissance, qui est l'opposé de toute communication tournée vers l'extérieur » (BENJAMIN 1972, I: 216, 217). Ainsi, si on reprend la conception benjaminienne du langage, c'est sur les noms qui se concentre toute la puissance symbolique⁶ du langage, car ce sont les noms qui contiennent « à un niveau incomparable de l'être la essence la plus intime du propre langage » (BENJAMIN 1972, II: 144).

La langue est l'expression d'une essence spirituelle et elle est communiquée « *dans le langage* » (BENJAMIN 1972, II: 141). De cette façon, « c'est évident, dès le début, que l'essence spirituelle qui se communique au langage n'est pas le langage lui-même, mais quelque chose qui nous convient distinguer ».

Alors, qu'est-ce que communique le langage ? Benjamin nous dit :

Il communique l'essence spirituelle qui lui correspond. C'est fondamental savoir que cette essence spirituelle se communique *dans le langage* et non *par* lui. Il n'existe donc aucun locuteur de langages, s'il on désigne ainsi celui qui se communique *par* ces langages. (BENJAMIN 1972, II: 142).

Selon une ligne de sa pensée, Benjamin affirme que « tout le langage se communique à lui-même » (*Ibidem*). Cette affirmation corrobore l'idée du début, la refuse de la

⁵ Et que Scholem joindra au texte *Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, Éditions du Cerf, Paris, 2007. On sait aussi, par sa correspondance, que Benjamin a lu les traductions des textes mystiques de la tradition judaïque, notamment les œuvres de Franz von Baader et Franz Molitor.

⁶ Presque au final du texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* (BENJAMIN 1972, II, 1: 156) Benjamin dit quelque chose sur la fonction symbolique du langage qu'on reprendra constamment: « le langage n'est pas, en effet et en tous les cas, seulement communication du communicable, mais, ou même temps symbole du non-communicable. Ce côté symbolique du langage dépend de sa relation avec le signal, mais s'épandit aussi, sous une certaine relation, par exemple, par le nom e par le jugement. »

communication du langage vers l'extérieur. C'est dans cette acception qu'elle est, « dans le plus pur sens du terme, ce «*»* de la communication » (*Ibidem*). Et ce qui est propre de ce caractère de «*»* c'est exactement son immédiateté, ça veut dire, sa magie. Et si cette magie jaillit de son « caractère infini », ce qui est communiqué « *dans* » le langage « ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre » (*Ibidem*). Ne sont pas les contenus verbaux qui définissent le langage, mais « son essence linguistique » (*Ivi*, p. 143). On voit ici, très nette, la refuse de la théorie linguistique du signe et, par opposition, Benjamin élabore une conception métaphysique du langage. Ses mots sont clairs à ce propos, quand 'il affirme:

(...) avant de répondre à cette question, il faut faire ici une profonde différence, poser une alternative en face de laquelle se dévoile à coup sûr une conception essentiellement fausse du langage. L'homme communique-t-il son essence spirituelle *par* les noms (*durch die Namen*) qu'il donne aux choses, ou bien *dans* ces noms (*In die Namen*)? (BENJAMIN 1972, II: 143)

On voit ici la contraposition entre les deux conceptions : la communication « *par* » le langage et la communication « *dans* » les noms. La première conception, en impliquant une extériorité de l'homme relativement au langage et au nom, est refusée :

Le paradoxe de la question contient la réponse. Croire que l'homme communique son essence spirituelle *par* les noms (*durch die Namen*), c'est s'interdire de supposer que l'homme communique réellement son essence spirituelle, – car cela ne se fait pas par des mots qui lui serviraient à désigner une chose. (BENJAMIN 1972, II: 144).

Si la première conception désigne une « conception bourgeoise du langage (*die bürgerliche Auffassung der Sprache*) », la position de Benjamin veut refuser son caractère « insoutenable et vide » (*Ibidem*). Cette perspective bourgeoise consiste à dire: « le moyen de la communication est le mot, son object est la chose, son destinataire est l'homme ». Par contre, la conception métaphysique, qui est exigée par Benjamin, « ne connaît ni moyen, ni object, ni destinataire de la communication. Elle dit: *dans le nom l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu. (In Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit)* » (BENJAMIN 1972, II: 144). C'est le nom qui donne au langage son caractère divin, car le langage a été attribué à l'homme comme un « don » (*Gabe*) qui lui permet de nommer et reconnaître les autres créatures. Le nom arrache tout ce qu'il nomme à son mutisme, en reconnaissant la chose comme une créature, dans ce sens, s'il nomme les choses, il est aussi à communiquer sa propre essence spirituelle à Dieu : comme celui qui nomme. Il ne cherche pas un destinataire ni un moyen de communiquer, « il se dit à lui-même » (*Ibidem*), dans l'essence spirituelle, à Dieu, en nommant. Voilà la sphère du langage pur (*Ibidem*) et immédiat qui, en nommant, se dit à soi-même à celui qui l'a donné le don du langage. « Le nom », dit Benjamin, « résume en lui cette totalité intensive du langage comme essence spirituelle de l'homme » et, sous cette vue, c'est en tant que totalité qu'il se « communique à Dieu » (*Ibidem*). La création divine ne connaît pas son final sans la nomination humaine et, par cette raison, au

moment qu'on nomme les choses, en tant que maître de la nature, il se communique, « *dans* » les noms à Dieu⁷, dans sa propre essence spirituelle. Seulement par lui, ça veut dire « *dans lui* », le langage parle, dans le nom. À qui se communique-t-elle? À Dieu. De cette façon, l'homme n'est pas seulement le locuteur du langage, comme il est aussi « le seul locuteur du langage » (*Ibidem*).

Cette conception du langage comme nomination ne sera jamais abandonnée par Benjamin. Dans ce sens, l'idée d'une « théorie des noms », indépendamment de son origine, soit cabalistique ou d'autre, c'est la matrice essentielle de la pensée benjaminienne. Et c'est sur le nom que se concentre, au plus haut niveau, l'essence intime du langage, le nom pris comme « ce *par* quoi rien ne se communique plus, et *en* quoi le langage se communique lui-même et de façon absolue » (BENJAMIN 1972, II: 144). Garantie de « l'essence spirituelle » de l'homme, c'est la garantie, également, de ce qui est « dans lui que l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu », c'est précisément « *dans le nom* », ce qui le distingue de toutes les autres créatures.

C'est là où apparaît la distinction benjaminienne entre le « langage humain » et le « langage des choses » et c'est, sans doute, dans le nom que toute la « totalité intensive du langage en tant qu'essence spirituelle de l'homme » se concentre et c'est *dans* le nom, aussi, que tout se communique. Si le nom concentre la totalité intensive (*die intensive Totalität*) du langage, par contre, il contient également la « totalité extensive (*die extensive Totalität*) du langage en tant qu'essence que communique universellement » (BENJAMIN 1972, II: 145). De cette façon, « *seul l'homme possède le langage parfait, tant du point de vue de l'universalité que du point de vue de l'intensité* » (*Ibidem*).

Si nous partons de l'analyse de la *Genèse* et, encore dans le contexte du langage des noms, nous constatons que Benjamin prend, dans ce texte, la question de la transformation du langage divin en langage humain. Sa préoccupation, en analysant le texte biblique, se détache complètement d'un projet exégétique⁸ et théologique, mais il comprend le texte biblique comme le « point de départ » pour comprendre la vraie nature du langage.

Mode de différenciation et d'individuation, le nom reconnaît pourtant chaque chose et exprime, au même temps, le pouvoir créateur divin, en arrachant les choses à sa mutité. « *A travers* » lui rien ne se communique et c'est « *dans lui* » que le langage au sens propre se communique, en absolu. En tant que « héritage du langage humain » (BENJAMIN 1972, II: 144), le nom « garantit que *le langage est pur et simplement* l'essence spirituelle de l'être humain », en le reconnaissant dans la plus haute

⁷ C'est ici que nous voyons l'étroite relation de la théorie benjaminienne des noms avec la tradition juïque des noms. Aussi la magie se concentre dans ce pouvoir de nommer, comme un don que Dieu a donné à l'homme, comme un pouvoir magique et demiurgique.

⁸ «Lorsque dans la suite nous allons considérer l'essence du langage à la lumière des premiers chapitres de la *Genèse*, nous n'entendons ni poursuivre un projet d'exégèse biblique, ni, dans ce contexte, faire objectivement de la Bible, comme vérité révélée, la base de notre réflexion, mais simplement explorer ce que nous présente la Bible quant à la nature même du langage; et la Bible n'est *au départ*, indispensable à notre projet que parce que nous la suivrons ici dans son principe en présumant avec elle le langage comme une réalité dernière, inexplicable, mystique, que ne peut être observée que dans son développement.» (BENJAMIN 1972, II: 147).

essence. Plus que ça: « entre toutes les essences spirituelles, seulement l'essence spirituelle de l'être humain est entièrement communicable » (*Ibidem*). C'est en effet cette caractéristique qui « fonde la différence entre le langage humain et le langage des choses » (*Ibidem*).

Le langage « seulement s'exprime de pure façon quand il s'exprime dans le nom, c'est-à-dire : dans la nomination universelle » (BENJAMIN 1972, II: 145). Et il continue :

De ce point de vue – et du point de vue de l'universalité et de l'intensité – le langage des noms est parfait et seul l'homme a un langage parfait. Dans lui, l'essence linguistique et l'essence spirituelle sont identiques et, par cette raison, elle est, au plus haut degré, communicable, dans le langage du nom, par la raison de qu'il n'y a pas un contenu du langage; en tant que communication, le langage communique une essence spirituelle, i.e., il communique pure et simplement une communicabilité. (BENJAMIN 1972, II: 145,146)

Comme nous avons déjà dit, on entend très fort les échos de Georg Hamann⁹, particulièrement dans la question du langage comme Révélation. Ce n'est pas par hasard que Benjamin cite Hamann dans son essai *Sur le langage en général et sur le langage humain*: « Langue, la mère de la raison et Révélation, son alpha et oméga » (BENJAMIN 1972, II: 147). C'est l'équiparation de l'essence spirituelle et linguistique ce qui nous conduit et nous remet vers la question de la Révélation. Benjamin affirme qu'« autant plus profonde, ça veut dire, autant plus existante et réel est le spirit, autant plus exprimable et exprimé », en corroborant ce qu'il écrit à Buber dans sa lettre, « se doit éliminer l'indicible du langage ». En défendant, par contre, l'idée d'une équivocité et de « l'existence d'un indicible » (BENJAMIN, Briefe I, 1993, p. 126) qu'on trouve dans les théories mystiques de la religion, Benjamin affirme:

(...) le concept de Révélation veut dire exactement ça, s'il prend l'intangibilité de la parole comme la seul et unique condition suffisante et comme la caractérisation de la divinité et de l'essence spirituelle que s'y exprime. Le domaine spirituel suprême de la religion est (au concept de la Révélation), au même temps, *le seul qui ne connaît pas l'exprimable*. (BENJAMIN 1972, II: 147)

Et c'est dans le nom que ce pouvoir de la Révélation et de la pure communicabilité se concentre. Benjamin établit une distinction entre le langage humain et le langage des choses, comme on a déjà vu. (BENJAMIN 1972, II: 146). Si, pour l'homme et par sa capacité de nomination, le langage connaît sa perfection spirituelle et le maximum d'intensité, dans les choses, le langage ne s'exprime pas de façon parfaite. Les choses sont muettes car le « principe formel du langage – le son » (*Ibidem*) leur a été nié.

En conséquence, elles peuvent seulement communiquer entre elles, en établissant une communauté matérielle. Toutefois, cette communauté est encore magique, par la

⁹ Menninghaus a beaucoup travaillé sur cette relation entre la magie du langage et la théorie du langage de Georg Hamann, dans son oeuvre MENNINGHAUS (1980: 22-32). Cf. aussi l'oeuvre de LAVELLE (2008: 57-64).

raison d'être immédiate et infinie. Ainsi, on peut dire que le langage des choses n'est pas comparable au langage humain par le fait d'être matériel, alors que le langage humain est « immatérielle et purement spirituelle ». Le nom est la possibilité donnée par Dieu comme un don, en élevant l'homme au-dessous de la nature, pour arracher les choses à sa mutité. C'est ici qu'habite la magie de la langue. Les choses « nous » parlent immédiatement et infiniment de ce qu'elles « nous » parlent, elles se « disent » immédiatement dans le nom, en toute son intensité.

La nomination est, ainsi, la traduction du langage des choses – langage matériel – dans le langage de l'être humain. En effet, il faut trouver le fondement de la traduction, c'est-à-dire qu'il « est nécessaire fonder le concept de la traduction à la strate la plus profonde de la théorie du langage » (BENJAMIN 1972, II: 151). C'est dans ce passage du texte que nous trouvons un lien entre la théorie de la nomination et la théorie de la traduction, ce qui nous permet de conclure que la traduction transporte avec elle le trace des noms. Si la traduction des langues devient possible c'est parce qu'elle se constitue comme le « transport d'une langue vers l'autre, à travers d'un *continnum* de transfigurations » (*Ibidem*) et de métamorphoses qu'y apportent à soi-même les noms en tant que traces de la langue des noms. Dans cette mesure, c'est la traduction qui accomplit le pouvoir de nomination du langage, par la représentation.

La nomination, en traduisant les choses muettes dans le son et le langage humains, sauve les choses et les élève à la condition du langage humain. Le nom, sous ce point de vue, « rédime » la chose-même, en lui donnant un statut plus parfait et en lui ajoutant quelque chose de plus : la connaissance. Et l'objectivité de la traduction des choses dans le langage des noms est garantie par Dieu et non par l'homme. C'est dans cette objectivité divine, pourtant, que se fonde le concept de la traduction et aussi le concept même de la « traductibilité ». Par cette raison on peut voir que Benjamin s'occupait déjà des questions de légitimation et aussi du principe de la traduction, dans le texte *Sur le Langage en Général et sur le Langage Humain*, écrit avant le texte *La Tâche du Traducteur* (1923). On peut comprendre qu'il pensait déjà à une théorie du langage pour servir de fondement à une théorie de la traduction, celle-là comme une vraie tâche messianique qui conduirait à la langue pure et messianique. Toutefois, l'expression « tâche messianique » n'apparaît encore dans le texte sur le langage, mais ce texte y contient son germe, qu'appartient aussi à la tâche de la traduction : (re)découvrir, en restaurant, le pouvoir symbolique du langage, « l'indice secret et messianique » qu'elle contient. C'est là le signifié du dernier paragraphe du texte *Sur le Langage en Général et sur le langage humain*. Quand Benjamin parle de *residuum* de la parole créatrice de Dieu (BENJAMIN 1993, I: 127), qui traverse toute la nature et à qui le nom donne la voix, ça veut dire qu'elle est aussi sauvée dans la connaissance, en tant que nommée. Benjamin se réfère déjà, dans ce passage, au souffle d'une langue pure et divine qui traverse toute la nature et qui se dit dans l'homme, ça veut dire dans le nom, de façon immédiate et magique.

La comparaison, jusqu'au final du texte sur le langage (BENJAMIN 1972, II: 156), du langage de la nature à un « secret mot d'ordre que chaque sentinelle transmet dans son propre langage » fait allusion précisément à cet index messianique qui se cache au langage, c'est-à-dire au langage des noms et originaire. Et si « chaque langue plus élevée est la traduction de la langue inférieure » (BENJAMIN 1972, II: 157), alors ce

souffle messianique, sibyllin et vigilant traverse toute la langue, en appartenant à la traduction la redécouverte du pouvoir messianique et symbolique de la parole¹⁰. Benjamin parle de la « dernière clarté » où se « découvre la parole de Dieu », car cette parole est « l'unité du mouvement du langage » (*Ibidem*). Cette unité est l'unité de la langue pure, la visée de toute la traduction. C'est-à-dire la langue messianique, celle que seulement l'histoire des langues laisse voir, parmi les métamorphoses opérées par la traduction.

Seulement en éliminant l'équivocité du langage et en l'élevant à sa splendeur cristalline c'est possible d'accéder à une écriture « sobre » et objective¹¹, tel que Benjamin le définira, plus tard, dans sa « Préface » de l'œuvre *Origine du Drame Baroque Allemand*. La sobriété de l'écriture et de la prose¹², en obéissant au rythme propre de la pensée et de ses arrêts, ne vise pas un « enchantement » du lecteur, mais c'est avant tout un geste d'avertissement voulant imposer au lecteur la réflexion. Si nous nous confrontons avec la question des idées et de sa représentation (*Darstellung*), et aussi avec la question de la vérité, « que se présente dans le ballet des idées représentées » (BENJAMIN 1972, I: 209), alors il n'y a rien que puisse détourner celui qui pense de sa propre concentration, parce qu'elle augmente en fonction de la taille de l'objet contemplé (*Ibidem*). On trouve encore, dans ce passage, un autre désir, qu'y est sous-jacent : la pureté éthique du langage.

Aussi dans une lettre que Benjamin écrit à Ernst Schoen, datée du 7 avril 1919 (BENJAMIN 1993, I: 208), il révèle à son ami le désir le plus profond qui se cache dans la passion de sa recherche sur le Premier Romantisme :

J'ai mis un point final il y a quelques jours au brouillon de ma thèse. La voici devenue ce qu'elle devait être : une ouverture sur la véritable nature du romantisme méconnue plus que partout ailleurs dans la littérature, mais cette indication n'est encore qu'indirecte ; je ne pouvais en effet aborder le messianisme, cœur du romantisme – je n'ai traité que de la conception de l'art – ni rien d'autre qui m'est présent au plus haut point sans m'interdire la possibilité de l'attitude scientifique réclamée, complexe, conventionnelle, distincte à mes yeux de l'authentique.

¹⁰ Dans son livre *Le Nom et les Symboles de Dieu*, Scholem (2008: 56) dit que Benjamin « fut longtemps un pur mystique du langage ». Car, « dans le langage, les mystiques découvraient une dignité, une dimension immanente ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui n'est pas vouée à communiquer ce qui peut l'être, mais qui bien au contraire, et c'est le paradoxe de tout symbolisme, porte sur la communication d'un incommunicable dépourvu d'expression, et qui, même s'il en trouvait une, n'aurait en tout état de cause ni signification ni "sens" communicable. »

¹¹ « Sa sobriété (*Nüchternheit*) prosaïque, au-dessous du geste impérative et du précepte doctrinaire, c'est le seul style d'écriture adéquat à la recherche philosophique » (BENJAMIN 1972, I, 1: 209). Ce concept de sobriété dont nous parle ici Benjamin c'est un concept de Hölderlin et du Premier Romantisme, auquel il consacre sa thèse de doctorat. C'est dans l'œuvre des Premiers Romantiques qu'il s'approprie de ce concept et qu'il l'applique à sa propre critique de l'œuvre, surtout dans le texte *L'Origine du Drame Baroque Allemand*.

¹² La question de l'écriture sobre a été déjà abordé par Benjamin dans son travail sur le Pré-Romantisme, qui a constitué sa thèse de doctorat, *Le Concept de Critique Esthétique dans le Romantisme Allemand*.

Toujours la même préoccupation : ce qu'intéressait Benjamin c'était l'accès au « cœur secret du romantisme, le messianisme ». Chez les romantiques, Benjamin écoutait aussi le souffle d'une conception magique du langage, ce qui le traversait. Hölderlin, aussi, sa poésie, c'est-à-dire le plus haut pouvoir du langage, en tant que Révélation. Alors, redécouvrir « l'étincelle magique » qui unit la parole et l'acte, l'étincelle qui réveille dans le nom toute la puissance de l'acte créateur, voilà la visée du philosophe. Et c'est là où habite le pouvoir symbolique de la parole, qui trouve dans lui-même sa source, et c'est à la philosophie qu'appartient – comme une activité privilégiée du langage, par sa sobriété et sa rigueur objective – la fonction de réveiller le pouvoir magique de la langue. C'est-à-dire, son pouvoir symbolique et magique. La critique, comme la traduction, le reconnaissent bien.

Le rapport de Benjamin à la tradition judaïque est, comme nous le savons, difficile à cerner. Même si son intérêt l'amena à lire Franz von Baader ou Molitor, nous n'avons pas la certitude de ses connaissances, car Benjamin ne connaissait pas l'hébraïque, comme la plupart des jeunes juifs de l'Europe Centrale. Il y a eu un éloignement de l'héritage, qu'ils reprochaient à ses parents, d'ailleurs. Mais il y a une certitude par rapport à la façon de Benjamin d'interpréter Kafka, à la lumière de la théologie juive. Et aussi à la façon dont elle imprégnait sa compréhension de l'histoire et aussi de la critique littéraire. L'intérêt de Benjamin pour le Talmud est attesté par beaucoup de lettres échangées avec Scholem. Le « style de commentaire talmudique marque son approche des textes », comme nous pouvons constater dans une lettre écrite à Scholem, le 6 septembre 1917 (BENJAMIN, Briefe I, 1993, pp. 145, 146) et comme le reconnaît aussi son biographe Jean-Michel Palmier :

Le rapport de la critique benjaminienne au commentaire talmudique est indéniable, avec cette habitude de s'éloigner du texte pour y revenir, la volonté de le soumettre à des interprétations contradictoires, le désir de lui laisser une dimension polyphonique, à travers d'une notion de vérité, jamais statique, qui requiert sans cesse des nouvelles interprétations, en référence à la tradition. (PALMIER 2006: 170, 171)

La présence de la tradition juive (et de l'influence qu'elle a sur sa pensée) ne s'épuise pas ici, car il y a beaucoup de métaphores dans son œuvre qui se lient à la tradition juive. Par exemple, dans son texte *La Tâche du Traducteur*, Benjamin fait allusion à la métaphore des « débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le tout » (BENJAMIN 1972, IV: 16, 17). L'emploi de cette métaphore n'est pas un hasard, mais il s'y cache un signifié profond et cabalistique. La tâche de celui qui se confronte avec le langage et son pouvoir est messianique par excellence, parce qu'elle vise la restauration/rédemption de son caractère symbolique. Il n'est pas seulement affaire de la prophétie ou de la théologie, le travail de restauration de la langue des noms, mais il appartient à tous ceux qui prennent cette question entre les mains. Ainsi, la tâche appartient surtout à la philosophie qui, dans la lenteur de la pensée et dans les suspensions de la respiration – et suppressions de la continuité –, cherche à restaurer « l'étincelle magique » des noms, où se présentent toujours les idées.

On peut dire que Benjamin vise quelque chose qui traverse toute son œuvre. Elle se révèle partout : dans la théorie du langage, dans l'histoire et la traduction, mais aussi,

dans le travail de la critique littéraire et philosophique. Le fil conducteur qui conduit sa pensée est toujours visible, même s'il n'est pas explicite. Car il se soumet à l'impératif éthique : sauver la tradition, restaurer le pouvoir symbolique du langage. C'est aussi le pouvoir de réveiller le «sens» du langage, contre la tendance de son instrumentalisation.

Cette instrumentalisation du langage court vers l'oubli du pouvoir symbolique de la parole, du nom, des idées. Elle cache la luminosité des noms, elle pâlit son signifié, son expression, les dégrade en simples signes (ceux qui, à la fois, obscurcissent la vraie fonction du langage). Mais l'indice secret et messianique est là, il se cache, comme le plus précieux et vivant trésor, en attendant l'heure d'être découvert, après l'oubli, en attendant le réveil comme la Belle endormie. Réveiller, remémorer, c'est le mot d'ordre de toute la tradition juive¹³. La remémoration (*Eingedenken*) illumine la tradition et la magie de la langue. Le philosophe est celui qui transporte le « fardeau » de réveiller la « langue pure » qui se cache comme une promesse dans les langues prolifères. La traduction, comme la critique possèdent ce pouvoir de réveiller la « pure langue ». Le texte *La Tâche du Traducteur* travaille tout le temps sur cette supposition, de l'achèvement de la langue et sa libération. Comme l'écrit Benjamin dans ce texte : « Or ce qui cherche à se représenter, voire à se réaliser dans le devenir des langues, c'est le noyau même du pur langage. » (BENJAMIN 1972, IV: 19)

Seulement une perspective messianique du langage ou alors une perspective métaphysique (que Benjamin défend seulement pendant sa jeunesse et qu'il abandonnera dans les textes tardives, après le contact avec le marxisme) peuvent sauver le langage de la chute dans la prolifération des langues, de la chute dans l'équivocité des sens, en conduisant à la perte de l'unité entre la parole et l'acte. La théorie de la nomination, en tant que théorie qui garantit cette unité et l'intensifie, au plus haut degré, le pouvoir symbolique du langage, permet la sortie pour penser le langage reconduit à sa dimension essentielle.

Dans le texte *Sur le Concept d'Histoire*, Walter Benjamin reprend l'idée de la langue messianique, avec toute sa force et irradiation. Comme il affirme, à la Thèse II, « Nous avons été attendus sur la terre » (BENJAMIN 1972, I: 694). Et à chaque génération qui nous a précédé est accordée une « faible force messianique » (*Ibidem*). C'est à nous qui appartient la tâche de réveiller l'indice messianique, pas seulement de l'histoire, mais aussi du langage, en supposant comme principe qu'elles marchent parallèlement. C'est à dire qu'il n'y a pas de rédemption à l'exception de la scène de la langue et des phénomènes historiques s'y révèlent. Ainsi, la libération historique de l'homme exige une rédemption/libération de la langue et le lieu où elle arrive, le lieu de l'actualisation, est la communauté. Comme un « lieu » utopique, c'est au sein de la communauté qu'il devient possible penser la rédemption. C'est la fête purifiée dont Walter Benjamin nous parle, dans le passage qui ouvre cet article. Une fête qui est « purifiée de toute la solennité », où les hommes « parlent » la langue qui est de la prose intégrale, celle-ci qui fait « sauter les chaînes de l'écriture et qui est comprise par tous les hommes », la fête du vrai temps, le temps messianique. Ce lieu est la place qui appartient à la rédemption de l'histoire et de la langue: le lieu de la communauté.

¹³ Il faut rappeler l'impératif juif « Zakhor! » qui s'inscrit dans toute l'histoire et la tradition judaïque.

Bibliografia

AGAMBEN, G. (1983), « Langue et Histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Walter Benjamin », H. Huisman, *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éditions du Cerf.

AGAMBEN, G. (1990), *La Communauté qui vient: Théorie de la singularité quelconque*, trad. di M. Raiola, Paris, Seuil.

AGAMBEN, G. (1991), *Le Langage et la Mort*, Paris, Christian Bourgois.

BENJAMIN, W. (1972), *Gesammelte Schriften I*, trad. di M. Olender, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BENJAMIN, W. (1972), *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BENJAMIN, W. (1972), *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

BENJAMIN, W. (1993), *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BERMAN, A. (1995), *L'épreuve de l'Étranger*, Paris, Flammarion.

BERMAN, A. (2008), *L'Âge de la Traduction*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.

FENVES, P. (2001), *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*, Stanford, Stanford University Press.

HAMANN, G. v. (2014), *Hamann's Schriften: Th. Metakritik Über Den Purismus Der Reinen Vernunft*, Nabu Press.

LAVELLE, P. (2008), *Religion et Histoire*, Paris, Éditions du Cerf.

MENNINGHAUS, W. (1980), *Walter Benjamins Theorie der Sprachemagie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

MESCHONNIC, H. (1986), « L'allégorie chez Walter Benjamin, une aventure juive. », in Aa. Vv., *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éditions du Cerf, pp. 707-741.

PALMIER, J.-M. (2006), *Walter Benjamin, Le Chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Kincksliak.

PULLIERO, M. (2005), *Walter Benjamin, le désir d'authenticité*, Paris, Bayard.

SCHOLEM, G. (1981), *Walter Benjamin, Histoire d'une Amitié*, trad. di P. K. Errera, Paris, Calmann-Lévy.

SCHOLEM, G. (1995), *Benjamin et son Ange*, trad. di P. Ivernel, Paris, Éditions Payot.

SCHOLEM, G. (2007), *Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. di M. R. Vajda, Paris, Éditions du Cerf.

TAGLIACOZZO, T. (2003), *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Roma, Quodlibet.