Fabula / Les Colloques
Roland Barthes, contemporanéités intempestives

Constellations marginales : Roland Barthes avec Walter Benjamin

Antonin Wiser

Pour citer cet article

Antonin Wiser, « Constellations marginales : Roland Barthes avec Walter Benjamin », *Fabula / Les colloques*, « Roland Barthes, contemporanéités intempestives », URL : https://www.fabula.org/colloques/document5767.php, article mis en ligne le 06 Septembre 2018, consulté le 09 Mai 2025

Ce document a été généré automatiquement le 09 Mai 2025

Constellations marginales : Roland Barthes avec Walter Benjamin

Antonin Wiser

Jedem meine Augenblicke zähle ich einen fremden

Augenblick zu, den Augenblick eines Menschen

den ich in mir verborgen trage zu jeder Zeit,

und sein Gesicht in diesem Augenblick,

das ich nie vergessen werde, mein Leben lang nicht.

Ingeborg Bachmann, *Ein Monolog des Fürsten Myschkin*

I

Le propos de cet article, largement exploratoire, procède d'un intérêt pour les convergences philosophiques du post-structuralisme français[1] et de la première école de Francfort ; il emprunte une perspective de théorie comparée, envisagée comme une contribution à une archéologie[2] de la philosophie contemporaine. Le rendez-vous manqué du vivant des principaux représentants de ces deux courants – que le décalage générationnel rendait certes presque inévitable pour les francfortois, sans expliquer pour autant la longue cécité des post-structuralistes français vis-à-vis de la théorie critique[3] – a d'abord été accentué par le rejet plutôt sommaire de la « *French Theory* » par Habermas[4] au milieu des années quatre-vingt. Depuis lors, plusieurs travaux menés en Allemagne ont pris l'initiative d'ouvrir un dialogue posthume pour rapprocher notamment les pensées d'Adorno et de Derrida[5]. En France, les initiatives analogues sont très récentes et encore rares[6]. D'une manière générale, la discussion des rapprochements possibles entre deux

[1] Sur le « post-structuralisme » comme effet de réception en Allemagne d'une diversité de positions théoriques qui en France ne se nommèrent pas elles-mêmes ainsi, cf. Friedrich A. Kittler, « Einleitung », in *Austreibung des Geistes aus den Gesiteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Padeborn, Shöningh, 1980, ainsi que JohannesAngermüller, « Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? A propos de la notion d'un pays à l'autre », *Langage et société*, n°. 120, vol. 2, 2007, pp. 17-34.

[2] Au sens que Gérard Raulet a donné programmatiquement à ce terme foucaldien dans « Pour une archéologie de la post-modernité », in G. Raulet (dir.), *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris, Anthropos, 1984, pp. 8-20. Cf. également Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot & Rivages, 2008, pp. 33-36.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

des plus importantes traditions philosophiques européennes du XXe siècle demeure largement à engager.

Pour qui voudrait s'aventurer dans cette direction, il sera peut-être nécessaire de commencer par faire un pas en arrière, afin de considérer l'une des dimensions communes au post-structuralisme et à la *Kritische Theorie* : une situation d'héritage critique à l'égard du premier romantisme allemand. En 1978, au seuil de leur étude consacrée à l'« absolu littéraire », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe notaient ceci :

> Ce qui nous intéresse dans le romantisme, c'est que nous appartenions encore à l'époque qu'il a ouverte et que cette appartenance, qui nous définit (moyennant l'inévitable décalage de la répétition), soit précisément ce que ne cesse de dénier notre temps.[7]

Je laisserai ouverte la question de savoir si nous sommes aujourd'hui encore les contemporain·e·s de ce temps que Nancy et Lacoue-Labarthe disent nôtre. Il semble bien, en tous cas, que les auteurs dont je vais traiter ici – Walter Benjamin et Roland Barthes – partagèrent cette époque. On sait l'intérêt que le premier porta dès sa thèse de doctorat[8] à Schlegel et Novalis, et plusieurs thèmes qui se dégagent de l'étude de 1920 sur le concept de critique chez les premiers romantiques occuperont une place déterminante dans l'œuvre ultérieure du philosophe. Chez Barthes, les traces du romantisme de Iéna semblent à la fois plus indirectes – mais Barthes n'est-il pas le théoricien de l'indirect[9] *?* – et plus intégrées à sa propre perspective. Ainsi le célèbre texte de 1966, « Critique et vérité », plaide-t-il pour

---

3 Si l'on excepte Philipe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard est vraisemblablement, parmi les poststructuralistes français, celui qui connaît le mieux Adorno, dont il discute dès 1972 dans « Adorno come diavolo » (repris in *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994, pp. 99-114). Jacques Derrida évoque toujours davantage Benjamin à partir des années 1990, avec notamment la seconde partie de *Force de loi* (Paris, Galilée, 1994) qui lui est consacrée. En 2001, à l'occasion de la réception du Prix Adorno, Derrida dira pouvoir enfin « dire 'oui' à [s]a dette envers Adorno, et à plus d'un titre » (*Fichu*, Paris, Galilée, 2002, p. 44). Quant à Gilles Deleuze et Félix Guattari, ils ne mentionnent pas l'école de Francfort, à ma connaissance, avant *Qu'est-ce que la philosophie ?* en 1991 (Paris, Minuit, p. 95). Pour une perspective plus générale sur les échos français rencontrés par la *Kritische Theorie*, on lira avec profit l'article de Frank Müller, « Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich », *Zeitschrift für politische Theorie*, no. 2, 2017, pp. 235-246.

4 Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 [1985], trad. de l'allemand par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz.

5 Je n'en évoquerai que quelques-unes : Christoph Menke, *La Souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida*, Paris, Armand Colin, 1993 [1988], trad. de l'allemand par P. Rusch ; Eva L.-Waniek ; Erik M. Vogt (dir.), *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*, Wien, Turia+Kant, 2008 ; Christoph Menke, « Subjectivité et réussite : Adorno-Derrida », in K. Genel, G. Raulet (éds.), *L'autopsie de la Dialectique de la raison. Ce qui reste de la critique*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2017, trad. de l'allemand par A. Wiser. Habermas et Derrida ont eux-mêmes engagé sur le tard un dialogue dans *Le « concept » du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2004.

6 À ce jour, la seule monographie consacrée à ce dialogue est l'ouvrage de M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative. Adorno Lyotard Derrida*, Paris, Payot, 2014.

7 Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 26. L'ouvrage vient seulement d'être traduit en allemand, 40 ans après sa parution.

8 Consacrée en 1919 au *Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* (traduit de l'allemand par Ph. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang, Paris, Flammarion, 1986).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

l'indistinction entre le discours critique et le discours littéraire (faisant du premier la continuation du second) en insistant sur la fonction centrale de l'ironie et le déploiement de la « métaphore infinie de l'œuvre »[10] : autant de traits qui paraissent profondément imprégnés de la pensée des *Frühromantiker* – que Barthes ne mentionne pourtant jamais[11].

Si j'évoque en ouverture l'héritage romantique – qui ne sera pas au centre de mon propos, sans y être pour autant tout à fait étranger –, c'est uniquement pour indiquer l'existence d'un espace possible où dessiner une *contemporanéité* de Walter Benjamin et de Roland Barthes. Dans son cours au Collège de France du printemps 1977 (*Comment vivre ensemble*), Barthes abordait lui-même le problème de la contemporanéité dans les termes suivants :

> [À] l'état brut, le Vivre Ensemble est aussi temporel, et il faut marquer ici cette case : "vivre en même temps que…", "vivre dans le même temps que…" = la contemporanéité. Par exemple, je puis dire sans mentir que Marx, Mallarmé, Nietzsche et Freud ont vécu vingt-sept ans ensemble. Bien plus, on aurait pu les réunir dans quelque ville de Suisse en 1876, par exemple, et ils auraient pu – ultime indice du Vivre ensemble – "discuter ensemble". […] Cette fantaisie de la concomitance veut alerter sur un phénomène très complexe, peu étudié, me semble-t-il : la contemporanéité. De qui suis-je le contemporain ? Avec qui est-ce que je vis ? Le calendrier ne répond pas bien. C'est ce qu'indique notre petit jeu chronologique – à moins qu'ils ne deviennent contemporains maintenant ? À étudier : les effets de sens chronologique (cf. illusions d'optique). On débouchera peut-être sur ce paradoxe : un rapport insoupçonné entre le contemporain et l'intempestif – comme la rencontre de Marx et Mallarmé, de Mallarmé et de Freud sur la table du temps.[12]

Je reviendrai plus loin sur certains détails de cette citation. Pour l'instant, je voudrais indiquer que mon propos consistera simplement à envisager à mon tour une concomitance analogue sur la « table du temps » : celle de Barthes et Benjamin. Je ne le ferai pas tant pour suggérer qu'ils auraient pu tous deux se croiser dans le Sud de la France en 1940 que pour considérer chez eux l'élaboration convergente d'une pensée de la temporalité qui cherche justement à saisir le rapport entre le contemporain et l'intempestif, ou plus exactement : qui cherche à saisir la contemporanéité *comme* intempestivité.

---

9 Cf. notamment la préface aux *Essais critiques* (1964), in Roland Barthes, *Œuvres Complètes* (désormais : *OC*), t. 2, Paris, Seuil, 2002, pp. 273 sq.

10 « Critique et Vérité », in *OC*, t. 2, *op. cit.*, p. 798.

11 Il faut dire que Barthes n'a jamais eu qu'un accès indirect au paysage intellectuel allemand, *via* la traduction – dont il dit se méfier dans *Roland Barthes par Roland Barthes* (*OC*, t. 4, *op. cit.*,p. 691) – ou des passeurs comme Deleuze ou Blanchot.

12 Roland Barthes, *Comment vivre ensemble*, Paris, Seuil/IMEC, 2002, p. 36.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

II

Je commencerai par examiner les surfaces de contact effectif entre les textes benjaminiens et barthésiens. Celles-ci sont minces, au nombre de trois dans les œuvres publiées du théoricien français. Avant 1971 et la nouvelle parution augmentée de ses *Œuvres choisies*[13], la réception de Benjamin en France demeure limitée, sinon tout à fait confidentielle. Ce n'est donc pas sans étonnement qu'on découvre le nom du philosophe allemand sous la plume de Barthes en 1960, même si l'on est moins surpris de le lire dans la préface à une traduction de *Mère courage et ses enfants*[14] *:* Brecht représente en effet une référence majeure pour les deux auteurs. Mais en épinglant d'emblée la question de la citation dans le texte benjaminien encore largement inconnu, Barthes fait preuve d'une sensibilité très fine aux opérations philosophiques essentielles de Benjamin.

Après cette découverte précoce, il semble que les choses en restent là : on ne trouvera que deux autres mentions de Benjamin, en 1979 et 1980, lors de brefs entretiens journalistiques. Une première fois, pour évoquer en passant et de loin le texte « Pour une critique de la violence » (1921) : alors qu'il vient d'affirmer qu'il est « juste de dire qu'il y a une violence de la loi, des lois, une violence des polices, de l'Etat, du droit », Barthes ajoute : « C'est un thème qui doit être rappelé, car il a reçu un traitement politique et culturel de la part de penseurs tels que Sorel, Walter Benjamin, sans parler de Marx »[15]. Le rappel n'ira pas jusqu'à la citation ou au commentaire ; on s'en tient à la mention d'un nom qui, à la différence de Marx et Sorel déjà devenus classiques, a manifestement encore besoin de se soutenir de son prénom. L'autre évocation concerne vraisemblablement la « Petite histoire de la photographie » (1931) – singulièrement absente de *La Chambre claire*[16] – au fil d'un interview donné au magazine *Le Photographe*, pour dire que la photographie

13 La première édition, en un volume, était parue en 1959 chez Julliard, sous le titre d'*Œuvres choisies*, alors qu'un petit nombre de textes avaient déjà été traduits (parfois par l'auteur lui-même) et publiés séparément. En 1971 paraissent chez Denoël deux volumes d'*Œuvres* sous les titres *Mythe et violence* (1)et *Poésie et révolution* (2). Avant 1970, on note par ailleurs très peu d'articles ou commentaires consacrés à Benjamin, parmi lesquels un article de Maurice Blanchot en 1960 dans la *NRF* (no. 93 (8), pp. 475-483) ; un texte de Jean Selz en 1964 dans le *Mercure de France* (pp. 66-72) sous le titre « Une expérience de Walter Benjamin » ; et deux articles de Pierre Missac en 1966 : « L'éclat et le secret : Walter Benjamin » dans *Critique* (no.22, pp. 691-710) puis en 1969 : « Du nouveau sur Walter Benjamin », toujours dans *Critique* (no. 25, pp. 681-698). Sur la réception de Benjamin en France jusqu'à la fin des années soixante-dix, voir également Gerhard Hoehn et Gérard Raulet, « L'école de Francfort en France, bibliographie critique », *Esprit*, no. 15 (5), 1978, pp. 135-147, ainsi que Klaus G. Wesseling (dir.), *Walter Benjamin : eine Bibliographie*, Nordhausen, T. Bautz, 2003.

14 Parue aux Éditions de l'Arche et traduite par Geneviève Serraux et Benno Besson. Barthes écrit dans sa préface : « Walter Benjamin a bien analysé la portée du geste citationnel dans le théâtre épique [*en note* : *Théâtre populaire*, no 26. "La rupture est un des modes fondamentaux de l'élaboration formelle."] : le geste (et par extension le tableau) est une citation, il est construit pour rompre une cohérence, un empoissement, pour étonner, pour distancer. » (R. Barthes, *OC*, t. 1, Paris, Seuil, 2002, p. 1075)

15 « Propos sur la violence », paru dans le journal *Réforme* le 2 septembre 1978, in *OC,* t. 5, p. 551.

16 Et ce malgré des convergences évidentes sur lesquelles s'est penchée Katherin Yacavone dans *Benjamin, Barthes and the singularity of Photography*, New York, London, Continuum, 2012.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

est « une sorte de parente pauvre de la culture : personne ne la prend en charge. Il y a peu de grands textes de qualité intellectuelle sur la photographie. J'en connais peu. Il y a le texte de W. Benjamin, qui est bon parce qu'il est prémonitoire. »[17] La clausule sonne presque comme une réserve à l'affirmation de la qualité du texte : s'il est « grand », il le doit peut-être moins aux propriétés intrinsèques de sa réflexion qu'à une sorte de don de voyance. Anticipant le devenir de la photographie, Benjamin aurait ainsi été en avance sur son temps et par là, non seulement le précurseur mais bien le contemporain de Barthes ou de Sontag (dont le nom est ajouté en note après coup, au moment de la publication de l'entretien).

Sur les quelques cinq mille pages que comptent les *Œuvres complètes* de Barthes, ces trois occurrences semblent donc indiquer une présence très marginale du philosophe allemand. À y regarder de plus près – ou plus exactement : un peu à côté – on découvrira cependant d'autres marges où le nom de Benjamin s'inscrit avec davantage d'insistance : celles du second cours au Collège de France. On le rencontre en effet à neuf reprises dans le cours sur le *Neutre*, aux entrées suivantes : « La bienveillance » (18 février 1978), « La délicatesse » (4 mars 1978), « L'affirmation » (4 mars 1978), « La colère » (18 mars 1978), « Les idiosphères » (25 mars 1978), « La conscience » (1er avril 1978), « La retraite » (13 mai 1978) et « L'arrogance » (20 mai 1978). L'année suivante, dans le cours intitulé *La préparation du roman*, Benjamin sera nommé une dernière fois, le 27 janvier 1979.

On peut noter que Barthes ne convoque pas dans son enseignement n'importe quel Benjamin : parmi les textes alors disponibles en français, c'est peut-être le moins conceptuel, assurément le plus autobiographique qui vient soutenir les figures du neutre : le protocole de drogue « Hachisch à Marseille » (1932). Il s'agit également de l'un des rares articles publiés en traduction française du vivant de son auteur[18]. L'ivresse (*Rausch*) dont il traite est certes un thème qui occupe une place importante dans l'œuvre de Benjamin[19], et le dernier fragment de *Sens unique*, « Vers le planétarium », en fait le truchement d'une conjonction entre le plus proche et le plus lointain, l'instrument d'une communication avec le cosmos et d'une expérience de la communauté, qui sont autant de modalités préparant le partage d'un temps commun[20]. Ce que Barthes retient de « Hachisch à Marseille », c'est d'abord la

17 *OC*, t. 5, p. 932.

18 « Haschich à Mareille » est paru dans les *Cahiers du Sud* en 1935 (no. 22, pp. 26-33). Barthes cite la traduction de M. de Gandillac dans l'édition Denoël de 1971 où l'on pouvait lire par ailleurs « La tâche du traducteur », « Petite histoire de la photographie », « Paris capitale du 19e siècle », « Le Narrateur », « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » ou encore les « Thèses sur le concept d'histoire ». Je citerai le texte à partir du tome 2 de l'édition des *Œuvres* en trois tomes, parue en 2000 chez Gallimard.

19 On la retrouve abordée notamment dans « L'image proustienne » (1929), dans l'étude sur Brecht « Qu'est-ce que le théâtre épique ? » (1939), dans les divers commentaires sur Baudelaire ou encore dans les *Denkbilder* (recueil posthume composé par Th. W. Adorno à partir de divers textes brefs, publiés ou inédits ; « Haschich à Marseille » y a trouvé place).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

modification du rapport aux autres provoquée par l'ivresse de la drogue, entraînant ce qu'il identifie comme de la bienveillance[21], de la politesse[22], une suspension de l'affirmation[23] et une dépropriation de soi[24]. Il s'en dégage autant de formes d'un « vivre selon la nuance » dans l'horizon duquel se place le projet du cours sur le *Neutre*[25] – et la seule citation de Benjamin dans le cours sur *La préparation du roman* concernera, elle aussi, la nuance[26].

Pour Benjamin, l'ivresse semble bien une manière de répondre à la question barthésienne « *comment vivre ensemble ?* », en ceci qu'elle ouvre au bonheur d'être en commun : « Il ne pouvait plus être question de solitude. Etais-je à moi-même ma propre compagnie ? Non pas tout à fait, pas si ouvertement que ça. Si tel avait été le cas, je ne sais pas si j'aurais été aussi heureux. »[27] Et de fait, bien qu'elle soit sans partage, l'ivresse conduit Benjamin à apercevoir partout des gens de sa connaissances. Ce sentiment de compagnie (*Gesellschaft*), Barthes va lui donner encore une autre réalité en arrachant l'expérience benjaminienne à la solitude d'un texte isolé pour la faire entrer en dialogue avec celle des quelques écrivains qu'il réunit sur la table du neutre : Baudelaire (pour ses *Paradis artificiels*) et de Quincey (pour ses *Confessions d'un mangeur d'opium*). D'un pareil compagnonnage se dégage alors une seconde ivresse, livresque celle-ci, c'est-à-dire livrée à la littérature comme « maîtresse des nuances »[28] : un *plaisir de lire* la conjonction des voix singulières évoquant une expérience commune.

---

20 « Les rapports de l'Antiquité avec le cosmos s'instauraient d'une autre façon : dans l'ivresse. L'ivresse est en effet l'expérience par laquelle nous nous assurons seuls du plus proche et du plus lointain, et jamais l'un sans l'autre. Mais cela signifie que l'homme ne peut communiquer en état d'ivresse avec le cosmos qu'en communauté. C'est la marque de la menaçante confusion de la communauté moderne que de tenir cette expérience pour quelque chose d'insignifiant qu'on peut écarter, et que de l'abandonner à l'individu, qui en fait un délire mystique lors des belles nuits étoilées. » (*Sens unique*, trad. par J. Lacoste, Paris, Paris, Maurice Nadeau, 1978, p. 187).

21 *Le Neutre*, Paris, Seuil/IMEC, 2002, p. 41 : « "le ferme bien-être, l'attente de voir les gens vous accueillir en amis". [*En marge :* Benjamin, 288] »

22 *Ibid.*, p. 62 : « "non par goinfrerie, mais par expresse politesse à l'égard des plats, de peur de les froisser en les refusant". [*En marge :* Benjamin, 291] »

23 *Ibid.*, p. 76 : « "C'est par un *peut-être* assez faible que tout a commencé." »

24 *Ibid.*, p. 137 : « "Une réalité étrangère s'approche, à laquelle on ne peut échapper [...] <Tout ce qui se passe en lui> comme s'il s'agissait d'événements extérieurs à lui." [*En marge :* Benjamin, 287] »

25 Le cours de 1977-1978 est présenté par Barthes comme « une introduction au vivre, un guide de vie (projet éthique) : je veux vivre selon la nuance. » (*Le Neutre*, *op. cit.*, p. 37)

26 *La préparation du roman*, Paris, Seuil/IMEC, 2003, p. 81 : « J'ajoute ce mot de Walter Benjamin : "... les choses sont, nous le savons, technicisées, rationalisées, et le particulier ne se trouve plus aujourd'hui que dans les nuances." » Contrairement à ce que supposent les éditeurs du cours, cette citation de Benjamin n'est pas issue de *L'œuvre d'art à l'époque de sa productibilité technique*, mais bien encore une fois de « Haschich à Marseille » (*Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, 2000, p. 55).

27 « Haschich à Marseille », *op. cit.*, p. 52.

28 *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 37.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

III

Je voudrais m'arrêter encore sur un autre passage de « Hachisch à Marseille », où Benjamin revient sur la dissipation de la solitude et l'émergence de rapports de fraternité tout autour de lui. Il décrit notamment comment des visages amis se laissent soudain reconnaître parmi les passant, de sorte que se rassemblent dans la proximité d'un même espace des êtres pourtant dispersés et lointains. Mais cette disposition à la communion s'avère plus profonde encore, tandis qu'elle affecte également la temporalité, mêlant les époques, annulant l'irrévocablilité du passé pour laisser revenir les morts parmi les vivants : « Ici, à ce stade de profonde absorption, passèrent deux silhouettes – bourgeois, voyous, que sais-je ? – sous les traits de "Dante et Pétrarque". "Tous les hommes sont frères." »[29] – Et ils le sont par-delà les abîmes du temps, comme l'auteur de la *Divina Commedia* le fut lui-même autrefois de Virgile.

Les deux poètes florentins resurgissent dans les rues de Marseille comme une image rémanente de la littérature, l'indice de cette contemporanéité intempestive des foules qui l'habitent et dont nous faisons l'expérience à la fréquenter. Barthes fut lui aussi sensible à cette capacité des textes littéraires de soustraire même leurs morts à l'alternative de la vie et de la mort. Pour l'aborder, c'est à un autre texte de Benjamin qu'il fait appel lors de la séance du 20 mai 1978. Son propos dénonce alors une double arrogance : celle de la mémoire qui juge le cadavre pour le condamner, et celle de l'oubli qui en émarge tout ce qui ne trouve pas sens au regard du présent. Barthes commence par envisager la possibilité d'échapper à l'alternative paradigmatique *souvenir/oubli* qui assigne aux êtres une place déterminée et définitive sur la ligne du temps (*passé/présent*) : « Peut-être un lieu où cette mémoire non arrogante est postulée : une fois de plus : la littérature. » En effet, les personnages littéraires se révéleraient être moins « immortels » que « non touché[s] par la mort = hors paradigme. »[30] Le critique ajoute alors :

> Walter Benjamin a bien vu cette mémoire spécifique du personnage de roman : "immortalité de la vie du prince Muichkine… Cette vie ne saurait s'éteindre… La vie immortelle <je dis : hors paradigme> est inoubliable, tel est le signe auquel nous la reconnaissons. C'est la vie qui, sans monument commémoratif, sans souvenir, peut-être même sans témoignage, échapperait nécessairement à l'oubli…" Je complète : la vie de qui a été aimé mémoire de l'amour, la seule qui soit hors de l'arrogance. [En marge : Benjamin, 117][31]

29 « Haschich à Marseille », *op. cit.*, p. 56.

30 *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 202.

31 *Idem.*

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Barthes ne déploie pas les paradoxes de la remarque de Benjamin – à savoir que c'est sans traces que la vie demeure inoubliable, et que l'inoubliable est précisément la seule trace d'une telle immortalité – pour la raison, peut-être, qu'il veut la lire hors du paradigme *mémoire/oubli* et, partant, hors de toute tension contradictoire. Immortel en ce sens que « n'ayant pas réellement vécu, il ne peut être réellement mort »[32], le prince Muichkine n'a pas la littérature pour tombeau ; il peut demeurer contemporain parce qu'il ne s'épuisa en aucune actualité ; et le *unvergeßlich* (inoubliable) se renverse dans le texte benjaminien en *unvergänglich* (ce qui ne passe point). « Du prince Mychkine on peut dire […] que sa personne s'efface derrière sa vie comme la fleur derrière son parfum ou l'étoile derrière son scintillement »[33], écrivait Benjamin en une image que Giorgio Agamben semble avoir radicalisée lorsqu'il affirme que dans l'obscurité du ciel, nous sommes contemporains de l'invisible lumière en provenance de ces astres basculant si vite dans le lointain que leur scintillement ne peut jamais nous rejoindre, pas même comme le témoignage tardif de leur disparition.[34] Benjamin ne va ni ne veut aller aussi loin : c'est qu'il tient, en saturnien, à la compagnie de ces spectres phosphorescents, à leur faible rayonnement qui nous parvient encore depuis le fond du temps. Le tropisme qui l'oriente vers l'histoire s'allumera à de telles lueurs.

IV

Lors de la même séance du 20 mai 1978, Barthes identifie une autre figure de la mémoire sans arrogance, dans l'« ambition » pourtant démesurée de Jules Michelet qui vise à « rendre la mémoire à tout : ambition folle, car paradisiaque temps transparent et total, vue quasi mystique : le Neutre, non par oubli, mais par mémoire "panique". »[35] Or je voudrais suggérer que c'est précisément à reconnaître en une *panmnésie* la fin désirable de toute relation « éthique »[36] au passé que Barthes s'approche au plus près de Benjamin : là où se dessine leur commun désir d'une omni-contemporanéité.

Le rapport de Michelet à l'histoire fascine Barthes depuis longtemps déjà, bien avant les cours au Collège de France. Il lui consacre son premier grand essai, publié en 1951 dans la revue *Esprit*[37]. Trois ans plus tard paraît dans la collection

32 *Idem*.

33 Walter Benjamin, « *L'Idiot* de Dostoïevski », in *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, 2000, p. 170.

34 Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, *op. cit.*, chap. 4.

35 *Le Neutre*, *op. cit.*, pp. 201-202.

36 *Ibid.*, pp. 32-33.

37 « Michelet, l'Histoire et la Mort », in *OC*, t. 1, pp. 109-123.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

des « Ecrivains de toujours » son *Michelet*. Parmi les traits saillants de ce portrait de l'historien par ses textes, se dégagent notamment sa volonté de sauvetage du passé et son projet de renouer avec les générations disparues les liens d'une « grande fraternité des morts »[38], d'instaurer « une sorte de communion primitive avec les morts »[39], les réintégrant ainsi parmi le monde des vivants : « Il y a au cœur de tout mythe résurrectionnel (et l'on ne connaît que trop cette ambition de l'Histoire micheletiste) un rituel d'assimilation. »[40] L'œuvre historienne qui accomplit ce rituel semble obéir à un impératif de justice, à une exigence de réparation à l'endroit de « chaque mort de l'histoire » ; Barthes évoque alors la « magistrature » d'un Michelet-Œdipe voué à « compléter par une action magique ce que leur vie a pu avoir d'absurde et de mutilé »[41] – une formule qu'on croirait presque avoir lue dans les *Minima moralia* d'Adorno. Procédant « à reculons », rassemblant ce que le temps a dispersé et la vie morcelée, tel « un démiurge qui lie ce qui était épars, discontinu, incompréhensible » [42], l'historien prend en charge une tâche qu'ont remise entre ses mains les disparus. Barthes la met en évidence dans la préface au second tome de *L'Histoire du XIXe siècle* (1872) :

> Oui, chaque mort laisse un petit bien, sa mémoire, et demande qu'on la soigne. [...] L'histoire accueille et renouvelle ces gloires déshéritées ; elle donne vie à ces morts, les ressuscite. Sa justice associe ainsi ceux qui n'ont pas vécu en même temps, fait réparation à plusieurs qui n'avaient paru qu'un moment pour disparaître. Ils vivent maintenant avec nous qui nous sentons leurs parents, leurs amis. Ainsi se fait une famille, une cité commune entre les vivants et les morts.[43]

Ce geste que décrit Michelet, par lequel il s'efforce de faire communier le passé et le présent en une même contemporanéité, les lectrices et lecteurs de Benjamin n'auront pas manqué d'y reconnaître l'*analogon* de l'opération de « l'historien matérialiste » des thèses *Sur le concept d'histoire* (1940). Ce dernier est en effet invité, dans la deuxième thèse, à se montrer sensible au « souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier », pour rédimer leurs vies passées en usant de la « faible force messianique » qui lui est accordée et « sur laquelle le passé fait valoir une prétention »[44]. On lit ainsi dans le dernier texte du philosophe une volonté de fraternité avec les morts et les vaincus de l'histoire qu'anime un désir de *restitutio in intergrum* pour lequel « l'image du bonheur est tout entière colorée par le temps dans lequel il nous a été imparti de vivre »[45]. Or cela signifie que le

38 *Michelet*, in *OC*, t.1, p. 351.

39 *Idem*.

40 *Idem*.

41 *Ibid.*, p. 350.

42 *Ibid.*, pp. 350-351.

43 *Idem*, p. 361.

44 Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, in *Œuvres*, t. 3, Paris, Gallimard, 2000, thèse II, pp. 428-429.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

bonheur n'est possible que dans la figure du contemporain. Et telle est l'expérience de l'histoire que fait l'historien matérialiste, celle d'un temps saturé de contemporanéité intempestive à saisir :

> Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre.[46]

Seule une « mémoire "panique" » peut être ponctuelle à ce rendez-vous qui annule l'irrévocable différence des temporalités, ou – pour le dire avec la troisième thèse – seule le peut la mémoire d'une « humanité rédimée [à qui] échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu entièrement citable. »[47] Hors de l'horizon de cette citation intégrale, c'est la mémoire arrogante qui menace, celle qui condamne le cadavre et voue à l'oubli, tandis qu'elle célèbre le « cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui gisent à terre »[48], au point que « même les morts ne seront pas en sûreté »[49].

La perspective panoramique embrassant la mémoire panique[50] se dégage chez Benjamin depuis le regard de l'Ange de l'histoire (Thèse IX), qui avance lui aussi « à reculons », résistant au souffle du progrès qui l'emporte et désireux de « réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré »[51]. Il ne s'agit pas là d'un regard empathique ; l'empathie est précisément « la méthode avec laquelle le matérialisme historique a rompu »[52] parce qu'elle inscrit le rapport au passé sous le signe de l'identification mélancolique à l'objet perdu, qui est toujours le trophée des vainqueurs. Cette affection, à laquelle Benjamin donnera le nom d'*acedia* dans la septième thèse, fait obstacle à la solidarité de l'historien avec la « tradition des vaincus », le plongeant dans l'impuissance face à l'« image 'éternelle' du passé », quand il devrait au contraire rester « maître de ses forces » pour la faire éclater. Et de même Barthes souligne-t-il, à l'ouverture du cours de 1976-1977, que l'*acédie* forme ce point où « on ne peut plus investir dans les autres, dans le Vivre-avec-quelques-autres »[53] : un impouvoir, donc, qui entrave également une solidarité. Car l'acédie affecte et défait le vivre-ensemble idéal, sa forme distanciée et

45 *Ibid.*, p. 428.

46 *Idem*.

47 *Ibid.*, thèse III, p. 429.

48 *Ibid.*, thèse VI, p. 432.

49 *Ibid.*, thèse III, p. 429.

50 Et Barthes associera au neutre à la fois le panorama (un motif benjaminien s'il en est) et la mémoire « panique » dans les leçons des 20 et 27 mai 1978.

51 *Ibid.*, thèse IX, p. 434.

52 *Ibid.*, thèse VII, p. 432.

53 *Comment vivre ensemble ?*, *op. cit.*, p. 56.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

idiorythmique, c'est-à-dire la con*tempo*ranéité entendue comme partage d'un tempo commun scandant de façon lâche les rythmes singuliers[54].

Le rapport au passé, auquel l'Ange de la neuvième thèse prête son visage, conduit Benjamin à considérer une temporalité qui prenne congé des représentations du temps comme succession linéaire, « homogène et vide » de moments tous équivalents : dans une telle représentation, seul le présent – celui des maîtres du jour – accorde ou dénie aux instants passés leur valeur. On sait que Benjamin substitue à cette conception de l'histoire, toute entière orientée vers et par le présent, l'idée d'un temps « saturé » de possibilités révolutionnaires et messianiques, tel qu'en chaque instant historique la révolution aurait pu avoir lieu, et tel que chaque instant passé soit visé par la révolution à venir qui viendra le rédimer. Barthes lisant Michelet appelait cela « compléter par une action magique ce que [la] vie [des morts] a pu avoir d'absurde et de mutilé ».

En ce sens, la temporalité benjaminienne a la structure d'une contemporanéité intempestive : l'inactuel, ce dont aucun présent (le nôtre ou ceux du passé) n'épuisa l'actualité, demeure contemporain à chaque point de l'histoire, qu'il hante de potentialités auxquelles nous sommes encore appelés à répondre. – Mais Michelet n'évoquait-il pas lui aussi la nécessité pour l'historien d'« entendre les mots qui ne furent jamais dits, qui restèrent au fond des cœurs » ? Cette puissance d'actualisation tenue en réserve par l'histoire, Benjamin la voyait poindre dans « le présent comme "à-présent" [*Jetztzeit*], dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique »[55]. Depuis la perspective de l'Ange – ou à l'échelle du temps cosmologique que Benjamin évoque dans la dernière thèse –, l'histoire tout entière se condense en un seul instant : « L'à-présent qui, comme un modèle du temps messianique, résume en un formidable raccourci l'histoire de l'humanité, coïncide exactement avec la figure que constitue dans l'univers l'histoire de l'humanité. »[56] De ce constat, Benjamin dégage une figure kaïrotique du temps, chargé des occasions inactuelles mais contemporaines de rendre une justice intégrale à l'histoire, en chacun de ses instants.

Or cette figure kaïrotique ressemble à s'y méprendre à celle qui, chez Michelet, retenait l'attention de Barthes, celle d'une contemporanéité de la Révolution saturant tous les instants de l'histoire :

> Il a compris que la Révolution était une totalité qui nourrissait chaque minute de l'histoire et qu'on pouvait par conséquent la poser à n'importe quel point du

54 Sur la notion d'idiorythmie, cf. *ibid.*, pp. 36-40. Sur la distance dans les figures du vivre-ensemble, cf. également *ibid.*, p. 72 et la formule d'une « utopie d'un socialisme des distances » (p. 37).

55 *Sur le concept d'histoire*, *op. cit.*, Appendice A, p. 443.

56 *Ibid.*, thèse XVIII, p. 442.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

> temps sans troubler pour cela l'ordre profond des événements : elle y était toujours à sa place.[57]

Lors de la séance du 27 mai 1978, Barthes fit du *kairos* l'opérateur d'une « temporalité légère, trouée, mobile, inflexionnelle, fragmentuelle », avant d'ajouter qu'« il s'agit de défaire le temps du système, d'y mettre des moments de fuite, d'empêcher que le système prenne »[58]. *Empêcher que le système ne prenne* et que la roue de l'histoire ne se mettre à tourner indéfiniment dans le vide, n'est-ce pas là l'intention de l'historien matérialiste chez Benjamin, qui « dépeint l'expérience unique de la rencontre avec [le] passé » et, pour cela, « ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps »[59] ? Et lorsque que le philosophe affirme, pour conclure sa dernière thèse, que dans la conception judaïque du temps qu'il prend pour modèle, « chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer », n'affirme-t-il pas lui aussi que l'interruption du cours du monde est à sa place en tous points de l'histoire ?

Dans le détail, – et certes le détail demeure, pour Barthes comme Benjamin, le lieu où réside l'essentiel – on ne saurait éluder tous les traits par lesquels les deux auteurs se distinguent. Ainsi la fin de la leçon sur le *kairos* suggère-t-elle que celui-ci soit accepté dans « la fragilité, la 'périssabilité', la contingence, le 'une seule fois et c'est fini' » qui le caractérise ; or chez Benjamin, le *Vergängnis*, le périssement de toutes choses[60], est justement ce à quoi ne peut se résoudre l'Ange. De même, on peut se demander dans quelle mesure le projet de Michelet (tel que Barthes le présente) et celui de Benjamin ne divergent pas dans la finalité qu'ils accordent au travail historien : pour le premier, la magistrature de l'historien métamorphose celui-ci en un Œdipe qui délivre la signification des vies échappée à celles et ceux qui les vécurent, de sorte que lorsqu'elles « commencent à comprendre leur destin […] les ombres se saluent et s'apaisent [et] laissent refermer les urnes. Elles s'en vont, bercées de mains amies, se rendorment et renoncent à leurs songes. »[61] Le réveil des morts n'est alors qu'un arrachement temporaire, placé sous le signe du sens que délivre cet Œdipe aux fantômes pour les apaiser et les conjurer. Benjamin insiste sur le caractère d'état d'exception continuel en quoi consiste l'histoire jusqu'aujourd'hui encore (Thèse VIII), évoque l'attitude réservée que prend l'historien matérialiste devant le cortège triomphant des maîtres qui traverse les époques, et reconnaît dans les monuments de la culture des « témoignages de barbarie » (Thèse VII) : tout cela laisse douter que la tâche historienne consiste pour

57 *Michelet*, *op. cit.*, p. 335.

58 *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 216.

59 *Sur le concept d'histoire*, pp. 441 et 440.

60 Voir notamment *L'Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 193.

61 Cité par Barthes in *Michelet*, *op. cit.*, p. 362.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

lui à délivrer une signification historique supérieure où les spectres issus des rangs de la « tradition des opprimés »[62] trouveraient quelque apaisement. L'interruption messianique-révolutionnaire de l'histoire, comme le regard de l'historien qui vient « recueillir et conserver »[63], ne prennent pas tant place dans l'horizon de la signification[64] que dans celui de la *rédemption*.

V

On pourrait marquer d'autres lieux où l'on verrait les pensées barthésienne et benjaminienne emprunter des voies opposées – il y en a plus d'un, évidemment, ne serait-ce que parce que les contextes intellectuels et culturels immédiats qui furent les leurs étaient largement différents. Mon propos n'est pas d'affirmer une identité de position, mais de suggérer que les deux auteurs partagent une sensibilité historique qui les conduit à envisager une contemporanéité possible du présent et de l'inactuel. Le temps kaïrotique et son pendant, la mémoire panique, dessinent en leurs textes les foyers de lignes convergentes dont certaines, chez Barthes, cheminent par le prisme de Michelet. Benjamin a lui aussi lu le grand historien de la Révolution, mais il mentionne d'autres textes que ceux qui concentrent l'attention de Barthes : ainsi le *Passagenwerk* cite-t-il presque exclusivement *Le Peuple* (1846), si l'on excepte la citation mise en exergue de *Paris, Capitale du XIXe siècle* (1935) – « Chaque époque rêve la suivante » – tirée d'un fragment de 1839, paru en 1929 dans la revue *Europe*[65] (Benjamin écrira d'ailleurs de Michelet qu'il est « un auteur dont une citation, peu importe où elle se trouve, fait oublier le livre où on l'a rencontrée »[66]). Michelet ne constitue donc pas au sens strict une source commune immédiate, la souche partagée d'un arbre généalogique intellectuel qu'on pourrait attester afin d'établir l'objectivité d'un rapprochement. La rencontre de Benjamin et Barthes sur la table du temps est davantage un effet de leurs écrits que la condition de ceux-ci ; comme l'histoire, elle est « l'objet d'une construction »[67]. Une telle construction semblera peu légitime aux yeux de l'historien qui compose son récit en « égren[ant] la suite des événements comme un chapelet »[68]. Pour celui-ci, les

62 Thèse VIII, p. 433.

63 Thèse XVII, p. 441.

64 Et sur ce point, Barthes serait plutôt du côté de Benjamin que de Michelet, lui qui affirme dans le *Roland Barthes par Roland Barthes* s'efforcer d'écrire selon des dispositifs qui doivent « empêcher d'un "sens" prenne. » (Paris, Seuil, 1975, p. 151)

65 *Europe*,no. 73, 15 janvier 1929, p. 6. Cf. notice éditoriale in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, p. 1254.

66 *Ibid*., [N6, 2], p. 584.

67 Thèse XIV, p. 439 : « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide mais le temps saturé d'"à-présent". »

68 Thèse XVII, p. 441.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

idées et les morts doivent s'en tenir au seul instant qui leur fut imparti, assignés à leurs places définitives et aussi distantes entre elles que les étoiles dans le ciel ; mais Barthes comme Benjamin tracent des lignes entre les minuscules points lumineux pour esquisser des ponts, des réseaux, des constellations sur la marge obscure du firmament. L'éclat de leurs pensées ne doit rien à la rigueur philologique, mais au geste qui peut faire de Brecht, de Dostoïevski et des sophistes antiques des contemporains les uns des autres.

Benjamin et Barthes ont manqué de pouvoir se connaître, sinon dans les *marginalia* des ultimes travaux du critique français. Percevoir qu'ils furent « ponctuels à un rendez-vous qu'[ils] ne [pouvaient] que manquer »[69], c'est là une tâche qui n'échoit qu'à nous[70], tard venus. Dans la leçon inaugurale du cours *Comment vivre ensemble*, Barthes notait que le calendrier rend très improprement compte de la concomitance d'auteurs tels que Marx, Freud et Mallarmé, avant d'ajouter : « – à moins qu'ils ne deviennent contemporains maintenant ? »[71] J'ai fait mienne ici cette hypothèse, pour lire Barthes et Benjamin depuis une distance qui, sans effacer tout à fait les nuances de leurs idiosyncrasies respectives, laisse apparaître pour nous aujourd'hui les traits qui les relient. Cette lecture ne se fonde pas sur les coordonnées calendaires, mais part de la rémanence des figures de leur sensibilité historique, par laquelle aucun des deux ne s'épuise tout à fait dans l'époque qui fut la sienne.

En 1951, à peine une décade après la mort à Port-Bou du philosophe berlinois, un jeune théoricien, de 23 ans son cadet, écrivait ceci : « Car si les objets peuvent être dérivés de leur ligne temporelle pour se juxtaposer dans un champ de perception, c'est qu'il y a en eux quelque chose qui résiste au Temps. »[72] Cette résistance définit l'inactualité d'une pensée, sa puissance de hantise et de resurgissement, par où elle est capable de court-circuiter le déroulement continu du temps historique, homogène et vide, où rien n'arrive jamais – et c'est là, en ce point de résistance, que loge ce qui fait de Barthes et de Benjamin non seulement des contemporains l'un pour l'autre, mais peut-être bien encore *nos* contemporains intempestifs.

69 Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, *op. cit.*, p. 25.

70 Et Susan Sontag fut l'une des premières à s'y engager, elle dont les textes, au moment où ils développent la pellicule photographique d'un passé récemment évanoui, découvrent côte à côte sur l'image le philosophe berlinois et le théoricien français. Cf. S. Sontag, *Sous le signe de Saturne* (1980), Paris, Bourgois, 2013, et *L'écriture même : à propos de Barthes* (1982), Paris, Bourgois, 2009.

71 *Comment vivre ensemble*, *op. cit.*, p. 36.

72 R. Barthes, « Michelet, l'Histoire et la Mort », *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 111.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot & Rivages, traduit de l'italien par M. Rovere.

ANGERMÜLLER, Johannes (2007), « Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? A propos de la notion d'un pays à l'autre », *Langage et société*, n°. 120, vol. 2, pp. 17-34.

BARTHES, Roland (1975), *Roland Barthes*, Paris, Seuil.

BARTHES, Roland (2002a), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 5 tomes.

BARTHES, Roland (2002b), *Comment vivre ensemble*, Paris, Seuil/IMEC.

BARTHES, Roland (2002c), *Le Neutre*, Paris, Seuil/IMEC.

BARTHES, Roland (2003), *La préparation du roman*, Paris, Seuil/IMEC.

BENJAMIN, Walter (1978 [1928]), *Sens unique*, Paris, Maurice Nadeau, traduit de l'allemand par J. Lacoste.

BENJAMIN, Walter (1985), *L'Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion.

BENJAMIN, Walter (1986 [1920]), *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Paris, Flammarion, traduit de l'allemand par de Ph. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang, Paris, Flammarion.

BENJAMIN, Walter (1991), *Gesammelte Schriften*, t. 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (2000), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 3 tomes.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix (1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit.

DERRIDA, Jacques (1994), *Force de loi*, Paris, Galilée.

DERRIDA, Jacques (2002), *Fichu*, Paris, Galilée.

DERRIDA, Jacques et HABERMAS, Jürgen (2004), *Le « concept » du 11 septembre*, Paris, Galilée.

COHEN-HALIMI, Michèle (2014), *Stridence spéculative. Adorno Lyotard Derrida*, Paris, Payot.

HABERMAS, Jürgen (1988 [1985]), *Le Discours philosophie de la modernité*, Paris, Gallimard, trad. de l'allemand par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz.

HOEHN, Gerhard et RAULET Gérard (1978), « L'école de Francfort en France, bibliographie critique », *Esprit*, no. 15 (5), pp. 135-147.

KITTLER, Friedrich A. (1980), « Einleitung », in F. A. Kittler (dir.) *Austreibung des Geistes aus den Gesiteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Padeborn, Shöningh.

LYOTAR, Jean-François (1994), « Adorno come diavolo », in *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, pp. 99-114.

MENKE, Christoph (1993 [1988]), *La Souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida*, Paris, Armand Colin, trad. de l'allemand par P. Rusch.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

MENKE, Christoph (2017), « Subjectivité et réussite : Adorno-Derrida », in K. Genel, G. Raulet (dir.), *L'autopsie de la Dialectique de la raison. Ce qui reste de la critique*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, trad. de l'allemand par A. Wiser.

MÜLLER, Frank (2017), « Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich », *Zeitschrift für politische Theorie*, no. 2, pp. 235-246

NANCY, Jean-Luc, LACOUE-LABARTHE, Philippe (1978), *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil.

RAULET, Gérard (1984), « Pour une archéologie de la post-modernité », in G. Raulet (dir.), *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris, Anthropos, pp. 8-20.

SONTAG, Susan (2009 [1982]), *L'écriture même : à propos de Barthes*, Paris, Bourgois, traduit de l'américain par Ph. Blanchard.

SONTAG, Susan (2013 [1980]), *Sous le signe de Saturne*, Paris, Bourgois, traduit de l'américain par Ph. Blanchard.

WANIEK, Eva L. et VOGT, Erik M. (dir.) (2008), *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*, Wien, Turia+Kant.

WESSELING, Klaus G. (dir.) (2003), *Walter Benjamin : eine Bibliographie*, Nordhausen, T. Bautz.

YACAVONE, Katherin (2012), *Benjamin, Barthes and the singularity of Photography*, New York, London, Continuum.

PLAN

- I
- II
- III
- IV
- V

AUTEUR

Antonin Wiser
Voir ses autres contributions
Université de Lausanne

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.