

# La présence messianique sans artifice : Jacob Taubes critique de Theodor W. Adorno

Alexis Lafleur-Paiement\*

## Résumé

*Jacob Taubes (1923-1987), sociologue, philosophe et théologien, est un des grands spécialistes de l'œuvre de Walter Benjamin et en particulier du messianisme de ce dernier. Peu avant sa mort, dans une conférence en 1987, Taubes revient sur ce concept benjaminien en l'opposant à ce qu'il appelle le « messianisme esthétisé » de Theodor W. Adorno. Notre article, après avoir présenté certains traits théologiques de la pensée de Taubes, se concentre sur l'analyse de cette conférence. Nous explorons la conception du messianisme benjaminien propre à Taubes, la critique d'Adorno par Taubes ainsi que quelques éléments de la philosophie de l'histoire d'Adorno. Fort de ces acquis, nous jugeons de manière critique de la valeur de l'argument de Taubes contre Adorno, pour voir finalement que ce dernier est peut-être plus proche du messianisme de Benjamin que Taubes ne veut le reconnaître.*

## Introduction

Jacob Taubes est décédé en 1987. Quelques semaines avant sa mort (alors qu'il est atteint d'un cancer en phase terminale), il présente une série de conférences sur la théologie politique de saint Paul. Ce testament intellectuel de Taubes est d'abord une interprétation de l'*Épître aux Romains* de Paul, de laquelle Taubes fait une lecture judaïsante (à l'opposé des lectures chrétiennes

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

traditionnelles). Jacob Taubes profite aussi de ces conférences pour lier des auteurs plus récents à Paul et donner une lecture de leur œuvre en regard de la théologie politique.

Deux des auteurs traités (dans la même conférence) sont Walter Benjamin et Theodor W. Adorno. S'il est de notoriété publique que Taubes est un lecteur et admirateur de longue date de Benjamin, il ne semble pas avoir montré beaucoup d'intérêt pour l'œuvre et la personne d'Adorno. C'est pourtant en compagnie de ces deux auteurs que Jacob Taubes a décidé de terminer son long parcours intellectuel. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser la conférence de Taubes intitulée *Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthétisé : Walter Benjamin et Theodor W. Adorno*. Nous ferons une analyse systématique du texte<sup>1</sup>, en nous concentrant sur la compréhension qu'a Taubes de la philosophie de l'histoire d'Adorno. Nous verrons comment le premier en vient à concevoir la pensée historique d'Adorno comme un « messianisme esthétisé ». À cette compréhension qu'a Taubes de la pensée d'Adorno, nous opposerons plusieurs notions adorniennes<sup>2</sup> qui semblent contredire l'analyse de Taubes. Nous terminerons cet article par une comparaison argumentée entre la conférence de Taubes et les notions adorniennes relevées afin de dégager un espace critique pouvant nous aider à dépasser les problèmes apparemment posés par la philosophie de l'histoire d'Adorno. Nous pointerons ainsi vers une philosophie de l'histoire devant nous aider à modifier le monde catastrophique actuel.

## Jacob Taubes et les conférences de 1987

Jacob Taubes est un penseur juif allemand né en 1923. Savant formé autant au Talmud qu'aux philosophies des religions et de l'histoire, il s'est spécialisé dans les problèmes eschatologiques, messianiques et révolutionnaires, tant historiques que contemporains. La pensée théologique (et non pas nécessairement religieuse) toujours

---

<sup>1</sup> Nous utilisons l'édition française de cette conférence, donnée par Mira Köller et Dominique Séglaud en 1999. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 106-115.

<sup>2</sup> Nous utiliserons en particulier le texte *Que signifie : repenser le passé ?*. Voir Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, p. 111-129.

renouvelée de Jacob Taubes l'a mené à employer plusieurs catégories religieuses ou théologiques pour parler d'histoire et de l'histoire (dans le même sens où Benjamin emploie la catégorie du messianique pour parler de l'histoire autant que d'une histoire possible). Pour cela, nous devons, avant de passer à l'analyse de la conférence, indiquer deux catégories théologiques qu'emploie Taubes. En effet, celles-ci seront utilisées par Taubes pour comparer les œuvres respectives de Benjamin et d'Adorno dans sa conférence, et plus précisément afin de critiquer l'œuvre d'Adorno que Taubes qualifie de « messianisme esthétisé<sup>3</sup> ».

Pour Taubes, il y a d'abord un champ conceptuel dont les deux pôles sont le prophétique et l'apocalyptique. Le premier est plutôt juif et vétérotestamentaire, le second, plutôt chrétien et néotestamentaire<sup>4</sup>. Le Christ comme cas limite, mais réellement fils d'Israël, appartient au premier domaine, alors que Paul est généralement associé au second (mais Taubes l'associe, lui, au prophétique). Le premier est en général vu comme plus authentique (la foi collective et innée des Juifs par rapport à la foi acquise, le « croire en » des chrétiens). Jacob Taubes connaît et joue avec ce champ conceptuel, mais il refuse d'accorder une primauté ontologique à l'un ou à l'autre des deux pôles. À la limite, l'apocalyptique est un monde plus dense et complexe<sup>5</sup>. On comprend comment ces concepts peuvent s'appliquer en politique, si l'on se rappelle les idées de catastrophe et de messianisme chez Benjamin. Le messianisme, en effet, est le lieu de réalisation du prophétique à l'époque de l'apocalyptique, c'est ce qui sauve, au sens de Benjamin comme de Taubes, de la catastrophe dans cette époque. Ce lieu de la rédemption messianique existe aussi chez Adorno (en d'autres termes), mais selon Taubes, il est désactivé chez le penseur de Francfort qui n'arrive pas à indiquer une modalité d'incarnation de ce messianique qui sauve.

Le second lieu important de la théologie politique de Paul selon Taubes, et pour Taubes lui-même, est celui de la faiblesse comprise

---

<sup>3</sup> Voir ci-dessous pour le sens que Taubes donne à cette expression.

<sup>4</sup> Les chrétiens donnent eux-mêmes différentes formes à cette dichotomie : Ancienne et Nouvelle Loi, temps d'annonciation et temps de réalisation, morale et éthique, etc.

<sup>5</sup> Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 24.

comme insuffisance ou retrait. Ce retrait peut être compris comme possible retrait de soi en un autre, avec le paradoxe du soi amoureux en l'autre ou de l'annihilation du soi en l'autre (nous verrons la richesse de cette problématique lorsque Taubes parlera d'Adorno). Taubes fait ainsi du verset 12, 9 de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* : « Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse », le lieu central de cette épître. Ici, Taubes analyse une « faiblesse du *Moi*<sup>6</sup> » qui informe alors une puissance du nous, dont on pourrait comprendre le sens dans une formule du type « nous sommes un *nous*<sup>7</sup> ». Adorno lui aussi, dans ses œuvres, pensera le lieu du retrait, de la négativité, comme un concept incontournable de la philosophie critique. Le hiatus entre Taubes et Adorno surviendra dans le rôle divergent que les deux auteurs octroieront au retrait, à la négativité, à la faiblesse.

Avec ces deux concepts en tête, nous pouvons maintenant passer à une analyse plus précise de la conférence de Taubes sur Benjamin et Adorno. Nous verrons s'y déployer un usage de Benjamin contre Adorno, alors que Taubes oppose un messianisme incarné<sup>8</sup> chez Benjamin à un messianisme esthétisé chez Adorno.

### **Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthétisé : Walter Benjamin et Theodor W. Adorno**

Dans sa conférence de 1987, Jacob Taubes réfléchit sur le concept de messianisme. Il faut entendre ici le concept au sens de Benjamin, à savoir le « ce-qui-peut » débloquent une situation, en d'autres mots, le « ce-qui-peut-sauver » de la catastrophe. Le messianisme est entendu ici comme la possibilité, réelle mais pas toujours connue comme telle, de briser l'état statique / catastrophique pour produire un autre-

---

<sup>6</sup> Ce n'est pas ici le lieu d'exposer la réflexion de Taubes sur le religieux tel que conçu et traité par le freudisme. À ce sujet, voir une autre des conférences de 1987, *L'Exode hors de la religion biblique : Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud. Ibid.*, p. 115-139.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>8</sup> Le messianisme incarné chez Benjamin, tel que le présente Taubes, ne doit pas être entendu au sens religieux, mais au sens théologico-politique. Ce qui compte ici, le nœud de l'affaire, c'est le possible réel du messianisme devant lutter contre la catastrophe chez Benjamin, opposé à ce qui ne serait qu'un possible formel chez Adorno.

meilleur, dans le présent. C'est donc, au sens propre, le donné immanent salvifique, possiblement réalisable, mais qui pour cela doit être réalisé par-delà ce qui semble possible et par-delà les apparences. Le messianique est la pierre de touche entre l'espérance d'un meilleur et ce meilleur ; c'est le lieu de passage de l'un à l'autre, dans le monde et pas seulement dans l'esprit. La thèse de Taubes est la suivante : Benjamin aurait proposé un tel messianisme, un messianisme réellement possible, alors qu'Adorno n'en aurait proposé qu'un ersatz esthétisé et donc sans effet. Taubes considère que Benjamin propose un messianisme à même de se réaliser, de s'incarner, un messianisme qui peut donc agir parce qu'il nous inspire en tant que possibilité réelle, et qui peut agir *a fortiori* parce qu'il peut s'incarner et réellement transformer le monde. Adorno aurait essayé de récupérer le concept du messianisme, mais en lui refusant l'incarnation, il l'aurait vidé de son « essence », en aurait fait un concept sans objet, une abstraction, une « idée » qui ne saurait avoir de portée effective : Adorno n'aurait su proposer autre chose qu'un « messianisme esthétisé ». Notons l'expression, il n'aurait su proposer qu'une image du messianisme, et donc un miroir vain<sup>9</sup>. Voyons plus exactement comment cela se présente pour Taubes, en regard des textes qu'il commente, le *Fragment théologico-politique* (vers 1921<sup>10</sup>) pour Benjamin et *Minima Moralia*<sup>11</sup> (1951) pour Adorno.

La conférence de Taubes s'ouvre sur un parallèle entre l'*Épître aux Romains* de Paul et le *Fragment théologico-politique* de Benjamin. Taubes croit que ces deux textes sont entièrement polémiques parce que les

---

<sup>9</sup> Nous pourrions dire, pour employer les mots d'Adorno lui-même, qu'il ne propose qu'une image dialectique qu'il est incapable de dépasser, un miroir de la fixité donc, sans proposer quelque mouvement dialectique que ce soit, qui permettrait de dépasser cette image.

<sup>10</sup> Jacob Taubes, à l'instar de Gershom Scholem, refuse la datation de 1937 proposée par Adorno, notamment à cause du passage sur Bloch, de l'absence de concepts marxistes, etc. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 106.

<sup>11</sup> Taubes se concentre sur le jeune Benjamin dans sa conférence, alors qu'il a en tête l'ensemble de l'œuvre d'Adorno. L'insistance sur *Minima Moralia* est due au fait que Taubes considère ce livre « comme le plus beau » (l'expression est sibylline dans le cadre de la conférence, presque provocatrice) et le plus représentatif d'Adorno. *Ibid.*, p. 113.

deux textes proposent, dans l'éphémère de la créature, la possibilité incarnée d'un sauvetage. Dans les deux textes, la possibilité n'est pas neutralisée, elle est réelle, comme à portée de main. Benjamin dit : « seul le messie lui-même achève la totalité des événements historiques, en ce sens que seul il délivre, achève et crée la relation entre ceux-ci et le messianisme lui-même<sup>12</sup> ». Taubes souligne le fait qu'il y a donc un messie, pas le messie chrétien, mais un messie, une incarnation. Mais ce messie, qu'est-il, quand advient-il ? On doit comprendre qu'il ne peut pas être appelé de nos vœux, abstraitement, conceptuellement. Il doit plutôt être pensé comme un advenir nécessaire afin d'être à la hauteur d'un temps de catastrophes. Le messie est comme appelé par l'époque apocalyptique. On peut comprendre ici le cheminement conceptuel, mais qu'est-ce que cela signifie par-delà le religieux ? Qu'est-ce que cela signifie politiquement ?

Toujours suivant la compréhension de Taubes, Benjamin pointe de manière très polémique la zone entre lieux religieux et lieux politico-profanes. On voit que le messianisme dirige son regard dans une direction opposée au profane. Ce dernier chercherait la perpétuation du bonheur, le bonheur qui dure toujours, mais cela est une chimère. Le profane et le bonheur éternel se contredisent, puisque le profane n'est que passage et éphémère. Cela conduit au déclin du profane, ou de la ligne du profane vers le bonheur. Autrement dit, le profane décline puisqu'il ne peut jamais être à la hauteur de ce qu'il proclame<sup>13</sup>. Parallèlement, ce déclin du profane renforce la dynamique messianique. Le profane donc, avec son aspiration à ce qui est un faux bonheur, un concept non efficient de bonheur, rapproche pourtant d'un autre bonheur, un bonheur de l'instant, de la présence, le lieu dans lequel le messianisme s'incarne. Notons, et ici c'est nous qui parlons, le paradoxe entre ce qui serait une abstraction conceptuelle du profane qui s'oppose à – tout en

---

<sup>12</sup> Nous suivons dans toute cette section au plus près les réflexions de Taubes et la traduction de Benjamin telle que donnée par les éditeurs français de la conférence. *Ibid.*, p. 107 *sq.*

<sup>13</sup> Il faut avoir ici en tête des aspirations du profane du type de l'éternité de l'Empire romain, du règne universel de la paix qu'il proclame, ou encore, de la fin de l'histoire annoncée par le libéralisme avec ses promesses d'égalité, de bien-être et de justice pour tous.

permettant, voire en produisant – une concrétude du messianisme (concept religieux et relevant *a priori* de la métaphysique) ; c'est ce genre de paradoxes chez Benjamin que Taubes qualifie de polémiques. Nous pourrions même aller plus loin en soulignant que c'est la faiblesse du profane qui entretient l'intensité du messianisme et provoque l'incarnation messianique. Il y a un relent paulinien ici : « Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse ». Taubes, qui continue de lire le *Fragment* de Benjamin, relève aussi un autre problème, à savoir que l'homme individuel souffre dans ce monde, qu'il souffre de l'éloignement de son rêve de bonheur dans le profane et qu'il souffre d'autant plus qu'il constate le déclin du profane.

Dans l'espace où l'homme habite, c'est la souffrance qui règne ; la tension est terrible entre un monde qui s'effondre et qui emporte avec lui ses rêves de bonheur, et un messianisme qui n'est pas advenu. Dans son commentaire, Taubes trace à cet endroit un parallèle entre Paul, Nietzsche et Benjamin. Il pense à Benjamin qui dit : « s'efforcer d'atteindre à pareil caractère, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale dont la méthode se doit appeler nihilisme ». Pour Taubes, les trois penseurs ont vu avec clarté le déclin d'un monde, le temps de la fin profane, donc le temps court qui seul subsiste ; et par conséquent, dans le cadre d'une politique nihiliste, l'approche du messie<sup>14</sup>. Ils ont tous trois vu le paradoxe que nous soulignons entre faiblesse du monde et puissance qui vient. Nous touchons ici au monde comme précarité. Maintenant, il faut voir quelle espérance il y a pour ce monde ; que sont et que donnent le messianisme et le messie ?

Cela n'est pas clair. Il y a, au sens d'Ernst Bloch, chez Benjamin comme le comprend Taubes, un principe-espérance. Il y a donc une façon de subsumer la douleur dont nous parlions par l'espérance dans le messie. Il y a la compréhension que le déclin de ce monde qui nous fait souffrir porte en lui – produit même – la venue d'autre chose, d'un messie. Ici, Taubes éclaire la pensée de Benjamin à l'aide d'une citation de Paul : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance<sup>15</sup> ». Nous disions : ce n'est pas clair, mais il y a bien quelque

---

<sup>14</sup> C'est le développement fulgurant auquel s'adonne Taubes au centre de sa conférence. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 109 sq.

<sup>15</sup> *Épître aux Romains* Rm 8, 24.

chose. Et c'est ce quelque chose entre le profane en déclin, l'homme qui souffre et le messianisme, qui compte le plus. Nous pouvons essayer de décliner ce « quelque chose » que Taubes voit chez Benjamin et qui le différencie à ses yeux d'Adorno ; différence qui se comprend en regard du concept d'immanence. En fait, c'est peut-être le « ce-qui-naît » dans la catastrophe, l'homme concret et malheureux, qui est la pierre de touche. Cet homme concret, c'est bien un homme immanent. Sa souffrance, son malheur, sont entièrement concrets, ils partent et parlent du monde en déclin. Cette souffrance que l'homme a en son âme est le lieu du réel, à la fois lieu d'intensité, de douleur, d'espoir et de brièveté. Tout y est plus vrai, mieux senti, plus fulgurant. C'est le lieu de passage de la douleur à l'espérance. C'est le lieu où le profane peut être subsumé par le religieux. C'est en vérité le lieu du messianisme. Comment comprendre autrement tout ce qui vient d'être dit, où serait le messianique en regard de tous ces éléments, si ce n'est dans cette âme torturée et espérante ? L'intérêt ici, c'est que sous tout le vocable religieux de Benjamin et de Taubes, il y a un recentrement politique autour de l'âme de l'homme, et ce recentrement se fait grâce à la souffrance, puis il produit l'espoir ; enfin, il est le lieu de « l'événement messianique », le lieu où habite le messie.

Une parenthèse doit être faite ici. En effet, le processus que nous venons de décrire ne s'applique pas à un seul homme. Il s'applique à tous les hommes souffrant de ce monde catastrophique. Pour le sujet, il n'y a bien sûr *a priori* que lui-même comme messie. Mais pour les sujets, il y a terrain commun de messianité. La faiblesse et la souffrance partagées ouvrent donc par ailleurs un espace de communion et de compréhension. C'est le pendant commun de la souffrance individuelle. Gardons en tête ce qui a été dit de Paul sur cette question de la faiblesse, alors que Taubes lit Benjamin avec cette idée en arrière-plan.

L'épaisseur du tissu théologique auquel il est fait appel n'est pas un hasard, mais il ne doit pas pour autant obscurcir les réalités nommées et les conséquences politiques des thèses de Benjamin. On doit voir que l'espoir de Benjamin est placé ici dans la sensibilité humaine qui souffre d'un monde réifié et décadent et qui par cette souffrance constate qu'il y a, qu'il doit y avoir, autre chose. L'homme souffrant a, aussi et d'autant plus, espoir dans un monde spiritualisé (entendre ici :



qui ne réifie pas toute forme de vie) et cet espoir n'est pas une utopie ni une délégation de l'action dans un avenir inatteignable. Cet espoir réside en lui, et c'est lui-même, parce que lui-même souffre du monde réifié (profane), et que cette souffrance prouve qu'il a encore une vie spirituelle, et qu'il ait encore cela en lui prouve qu'il est la source possible d'un nouveau monde. Tout cela est vécu dans le présent, dans la concrétude, parce que c'est l'homme actuel et concret qui vit cela en fonction du monde concret et avec l'espoir et en même temps la possibilité concrète d'être un messie. Nous déduisons ce développement du troisième quart de la conférence de Taubes sur Benjamin, car Taubes semble ici se plaire à être cryptique ; il s'exprime comme un gnostique. Par ailleurs, et pour revenir à une idée que nous soulevions au début de ce texte, c'est comme si, dans l'entendement de Taubes, Benjamin proposait une réalisation de la prophétie dans le temps apocalyptique ; et cette réalisation se produit alors même qu'une nouvelle prophétie d'espoir est énoncée. Puis cette prophétie s'autoréalise parce que le prophète est aussi l'objet de la prophétie, c'est-à-dire le messie. C'est cela qui fait que Taubes pense le messianisme de Benjamin comme un messianisme concret et incarné (dans le sujet et comme expérience collective).

Dans le dernier quart de sa conférence, Taubes traite finalement d'Adorno. C'est que pour lui, Adorno suit à peu près le même cheminement que Benjamin dans sa conception du monde (en déclin) et dans sa réflexion sur les possibilités autres ainsi que sur la possibilité réelle pour les hommes de vivre leurs espoirs, donc de transformer concrètement le monde et surtout leurs rapports à eux-mêmes et au monde. Bien sûr Adorno n'emploie pas le vocabulaire religieux qu'utilise Benjamin et que chérit Taubes, mais il est vrai que sa vision de la philosophie de l'histoire et son approche du politique dans le monde catastrophique (nous y reviendrons) sont dans la continuité des thèses de Benjamin. Là où il y a un problème pour Taubes, c'est qu'il croit qu'Adorno reprend les thèses de Benjamin, mais sans suivre ce dernier dans le domaine de l'incarnation, de l'immanence et de l'homme concret. Brutalement dit, Adorno s'adonnerait au verbiage sans articuler la pensée et le concret. Il parlerait donc des processus décrits par Benjamin mais sans pouvoir les vivre, encore moins les incarner (aux deux sens du terme). Taubes

dit spécifiquement que le messianisme de Benjamin devient un « comme si » (*ὡς μῆ*<sup>16</sup>) chez Adorno<sup>17</sup>. C'est donc « comme si » il se trouvait un processus libérateur chez Adorno, mais cela n'est qu'une image. Adorno dresse une image du monde catastrophique, mais qui ne produit pas la souffrance chez ceux qui y sont attentifs ; s'il est question de souffrance, ce serait une image de souffrance, etc. Il n'y a donc pas de production d'espoir ni de messianisme. C'est une image que proposerait Adorno, et comme l'avoue ailleurs Adorno lui-même, les images ne changent pas le monde. Elles peuvent montrer son insuffisance, mais pas le transformer. C'est de ne faire que des images du monde que Taubes accuse Adorno ; au sens religieux, il accuse son œuvre de ne pas avoir de souffle<sup>18</sup>. C'est ce qu'il appelle son « messianisme esthétisé ». Ainsi se clôt la conférence de Taubes de 1987, avec cette accusation contre Adorno d'être un parleur, mais pas un philosophe qui proposerait une rédemption concrète.

Dans la suite de cet article, nous allons nous concentrer sur Adorno. Afin de pouvoir confronter Adorno aux critiques acerbes de Taubes à son endroit, nous devons d'abord présenter des éléments de sa philosophie, notamment de sa philosophie de l'histoire et de sa pensée politique. Nous pourrons ensuite, en regard de ce qui sera dit, confronter le Benjamin de Taubes à la pensée d'Adorno et voir comment ce dernier n'est peut-être pas qu'un ersatz de Benjamin. Nous verrons aussi comment, par-delà la dichotomie construite par Taubes entre Benjamin et Adorno, existent des lieux communs plus denses que ne le voudrait Taubes. Nous terminerons en montrant quelle activité il peut en fait y avoir dans la philosophie d'Adorno,

---

<sup>16</sup> Cette expression peut aussi être rendue par « comme non ». L'idée est ici de souligner le caractère à la fois factice et insuffisant ou faux de ce qui imite.

<sup>17</sup> Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 112, qui ajoute au sujet du « problème messianique » et de son traitement par Adorno dans la dernière partie de *Minima Moralia* : « c'est un passage magnifique mais tout compte fait vide ».

<sup>18</sup> Relevons que d'un autre côté, Michael Hirsch qualifie la pensée théologico-politique de Benjamin de « communisme pneumatique ». C'est de cette notion religieuse mais aussi vitaliste de « souffle de vie » que Taubes accuse Adorno de manquer. Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 83.

outre le fait que celle-ci présente effectivement, parfois et sans s'y arrêter, des images du monde bloqué.

### **Éléments de philosophie de l'histoire chez Adorno**

Nous devons à présent nommer ici quelques lieux de la philosophie de l'histoire d'Adorno ; cela nous amènera à saisir subséquemment le sens profond du débat qui se joue dans la conférence de Taubes. Il est d'abord évident que pour Adorno, l'histoire n'est pas téléologique et n'est pas mue par un progrès nécessaire. Pour Adorno, il n'y a pas eu de progrès (nécessaire et irrévocable) entre l'époque bismarckienne, la République de Weimar, le nazisme et le capitalisme « démocratique ». Entre ces systèmes, un progrès technique s'est produit, mais qu'en est-il de la morale ? Alors qu'Adorno écrit (par exemple en 1951), c'est encore sous le règne d'un monde catastrophique, réifiant, déshumanisant, où règne la violence d'État, où le danger nucléaire est plus grand que jamais et où la catastrophe écologique prend son essor. À tout moment donc, la possibilité d'une catastrophe (nucléaire, écologique) est autant possible (sinon plus) que la possibilité de la « libération » (qui prendrait la forme pour Adorno de l'autonomie des sujets, entre autres). Les possibilités négatives et positives ne sont ni les unes ni les autres nécessaires pour Adorno.

Il y a pourtant un mouvement dynamique dans l'histoire et la compréhension de cette dynamique doit permettre d'aller de l'avant, de choisir de manière consciente des avènements plus positifs. L'ignorance de cette dynamique, quant à elle, (re)produit une société catastrophique pour les individus comme pour la société. Dans le présent, nous devons voir l'écart entre ce qui fut (insuffisant) et ce qui doit être. Par le regard critique sur cet espace, nous devons trouver les moyens de dépasser l'insuffisance passée (mais encore présente) pour tendre vers un avenir suffisant, à la hauteur de « ce qui est dû ». Cette dialectique de l'histoire, en d'autres termes, si elle veut dépasser l'actuel blocage (stagnation sociale catastrophique), doit reconnaître la non-identité entre le « ce qui est (informé par le passé) » et le « ce qui devrait être / ce qui est dû ». Le présent bloqué ne doit plus être compris comme identique à la totalité ni aux fantasmes mensongers

de la bourgeoisie<sup>19</sup>. La totalité bourgeoise ne remplit pas ses promesses et l'identité du réel avec cette totalité bloque la situation. Le non-identique est l'espace critique qui dévoile les failles du réel et permet de penser par-delà, de laisser place à la pensée d'un avenir-autre. Ce mouvement de dépassement de l'identique par le non-identique qui peut amener lui-même un avenir-autre est comparable au mouvement de découverte du non-identique entre le moi et le surmoi qui permet à l'individu de s'autonomiser de manière critique. Notons tout de suite en quoi la pensée d'Adorno, ainsi explicitée, peut s'approcher sur certains plans de la pensée de Benjamin, notamment parce que chez les deux penseurs, le lieu de la rédemption se trouve entre le monde insuffisant (profane ou déclinant, peu importe) et l'espoir, le « ce qui est dû » d'Adorno. Notons aussi le rôle du sujet chez les deux penseurs, rôle sur lequel nous reviendrons.

Adorno reconnaît par ailleurs que le mouvement dialectique de l'histoire est bloqué<sup>20</sup> ; nous ne sommes pas capables de porter un regard critique sur ce qui est insuffisant. En vertu de cette ignorance, le présent reproduit le passé et plus brutalement (re)produit la catastrophe. Nous sommes donc coincés dans un présent insuffisant, incapables de jauger son insuffisance parce qu'aveugles à la situation. Et cet aveuglement obscurcit notre avenir : nous n'arrivons pas à voir « ce qui est dû » ni les moyens pour produire un avenir-autre suffisant. Cet aveuglement, pourtant, n'est pas total, alors que certains constatent l'insuffisance et en souffrent. C'est un point de départ vers le vouloir-autre (pour le sujet et les sujets collectifs).

La solution d'Adorno ne sera certes pas l'appel intérieur au messianisme, mais très prosaïquement, l'éducation (et ici, notons ce qui semble le plus concret entre les deux solutions, au-delà de Taubes). Pour Adorno, il faut éduquer les individus à l'esprit critique et à l'autonomie. Ainsi, les individus pourront analyser l'espace entre l'insuffisant et « le dû » et projeter un avenir-autre dans lequel les promesses d'humanité seront remplies. « Pour voir clair dans ce contexte d'aveuglement, il leur [les hommes] faudrait faire cet effort

---

<sup>19</sup> Nous parlons ici de la bourgeoisie, parce que le règne de celle-ci, de son capitalisme, de son idéologie libérale, sont le ferment de la catastrophe pour Adorno au XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>20</sup> C'est ce qu'il dit par exemple dans le texte *Que signifie : repenser le passé ?*. Voir Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, p. 111-129.

douloureux d'une prise de conscience qu'empêche justement l'organisation de la vie<sup>21</sup> ». Adorno parle ici de la souffrance comme condition nécessaire à cette prise de conscience et au dépassement de la situation. Il est conscient lui aussi du rôle de la souffrance dans un procès du changement, ce que Taubes tend à gommer. Il reste à voir quelles modalités prend cette souffrance chez Adorno en regard de Benjamin.

Chez Adorno, la catastrophe n'est pas nécessaire même si le danger est objectif. Il faut produire des individus autonomes par l'éducation à la démocratie afin d'éviter la continuité du monde technique, totalisant et totalitaire qui entretient la catastrophe. On a donc chez Adorno, dit très (trop ?) rapidement, un monde qui n'avance pas nécessairement, une situation de catastrophe, mais aussi un espoir, ainsi que l'espoir de diffuser cet espoir par l'éducation. Cet espoir prend racine dans la souffrance des hommes qui vivent l'insuffisance de ce monde et cette souffrance les pousse à vouloir et à produire un monde autre. Les mêmes éléments que chez Benjamin en somme, mais sans le vocabulaire religieux. Nous sommes ici à un carrefour : il y a donc les mêmes éléments fondamentaux chez Benjamin et Adorno, le religieux en moins. C'est donc que le religieux manquant est ce qui fait s'effondrer l'édifice d'Adorno selon Taubes, puisque la différence se trouve là. C'est d'ailleurs ce que Taubes dit quand il parle du « messianisme esthétisé » d'Adorno : on y trouve les mêmes éléments que chez Benjamin, la vie en moins. Voyons maintenant si cette vie (et la vie est toujours incarnée) manque vraiment chez Adorno ou si Adorno n'a pas lui aussi un souffle de vie à nous transmettre.

### **Adorno critiqué, Adorno critique, dépassement**

Étrangement, pour revenir à la conférence de Taubes, et avant de conclure, nous pouvons noter avec ce qui a été vu que le reproche de « messianisme esthétisé », c'est-à-dire d'une théorie belle, mais sans applicabilité ni application, pourrait tout aussi bien être énoncé contre Benjamin que contre Adorno. Nous ne disons certainement pas qu'une telle critique s'applique à eux, nous constatons plutôt, en

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 123.

regard de ce qui a été dit, que si l'on considère la théorie d'Adorno comme un « messianisme esthétisé », il faudrait alors dire à peu près la même chose de la théorie de Benjamin, espèce de « messianisme de salon » ou théorie abstraite et mystique de la politique. Que les deux hommes emploient un registre (religieux ou esthétique) particulier de langage ne vient pourtant pas désactiver les conséquences de leur œuvre respective. Voyons d'ailleurs comment l'œuvre d'Adorno échappe à la critique principale de Taubes, même si l'on peut comprendre que pour Taubes elle manque de souffle (au sens religieux) – puisque Taubes pense en termes de théologie politique (comme Benjamin).

Notre problème central, l'argument de la conférence de Taubes, doit être ici posé à nouveaux frais. Taubes oppose donc à Adorno un processus religieux de rédemption messianique qu'il perçoit chez le jeune Benjamin. Ce processus serait subjectif et trouverait sa source dans le sujet, ce serait un processus religieux au sens plein du terme. Chez Adorno, nous aurions plutôt un processus de libération des conditions sociales bloquées<sup>22</sup> et catastrophiques qui passe par un autre processus social, l'éducation à l'autonomie des sujets. Dans la perspective de Taubes, il ne semble pas que le rôle des sujets dans le processus de libération chez Adorno soit suffisant, mais qu'il soit plutôt une condition formelle du processus objectif allant de la catastrophe (réelle) à la libération (souhaitée). La pureté du processus messianique (subjectif) chez Benjamin est donc opposée à ce qui est perçu comme un « programme » objectif chez Adorno. Ce « programme » ne serait qu'une image de ce qui pourrait être. Ce serait la fixation dans une image, la fixation esthétique du devenir-messianique. *Stricto sensu*, nous assisterions chez Adorno à la désincarnation du processus proposé par Benjamin. Il ne faut pas comprendre ici qu'il n'y a pas des pistes de solution concrètes proposées chez Adorno, au contraire. C'est justement parce que son « programme » est trop concret, trop fixé, trop figé, trop matérialiste,

---

<sup>22</sup> Michael Hirsch dit qu'Adorno « résiste à la fausse immédiateté et à l'ésotérisme messianique de la doctrine benjaminienne du politique ». C'est exactement ce que lui reproche Taubes. Au moins, tout le monde s'entend sur cette distinction entre Adorno et Benjamin. Reste à voir à quel point cette distinction est porteuse de conséquences. Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 90.

que Taubes le qualifie d'image. C'est par son caractère concret, au sens matérialiste, que Taubes croit que la théorie d'Adorno est désincarnée ; c'est ainsi qu'il oppose une concrétude (adornienne) matérialiste, donc fausse (dans le même sens où nous parlions du faux bonheur du profane plus haut) à une concrétude spirituelle, intérieure, plus vraie et rédemptrice. L'argument peut sembler paradoxal, mais il faut le lire dans le contexte théorique de la religiosité qui est celui de Taubes. On a une opposition entre une réalité matérielle qui est fausse (et inutile) et une réalité spirituelle vraie et libératrice. C'est en regard de cela qu'il faut comprendre l'attaque de Taubes envers Adorno par rapport à son esthétisation de la pensée de Benjamin. Puisqu'Adorno travaillerait dans la zone du matérialisme, il ne pourrait donner qu'une image du vrai : image portée au niveau de l'œuvre d'art dans l'écriture d'Adorno, mais qui n'en reste pas moins un vide essentiel<sup>23</sup>. Ainsi, Taubes renvoie Adorno à un des domaines qu'il aura le plus étudié, le domaine de l'art. Il renvoie Adorno à sa propre définition de l'art comme image du monde, permettant d'en saisir les insuffisances, mais en aucune manière de le changer. C'est là le dernier coup de Taubes contre Adorno, Taubes disant à ce dernier qu'il s'est enfermé dans ce qu'il a lui-même reconnu comme insuffisant.

Pensons maintenant l'œuvre d'Adorno en regard des concepts religieux qui importent pour Taubes et de ce que nous avons dit de sa philosophie. Il y a bien un prophétisme chez Adorno, certes pas un prophétisme vétérotestamentaire, mais une parole (ou un appel) d'espoir. C'est la possibilité du sujet autonome et de l'avenir-autre. Il y a une apocalyptique chez Adorno ; le monde technique, totalisant, totalitaire, réifiant, dégradant et dangereux pour l'homme en faisant foi. Il y a bien un état intérieur de faiblesse dans le sujet adornien.

---

<sup>23</sup> Sans insister, notons que Taubes accuse en quelque sorte Adorno de vivre dans le monde des ombres tel qu'énoncé par Platon dans l'allégorie de la Caverne. Adorno serait un poète des ombres, ombres qui sont pourtant notre monde, mais quel monde faux. On peut aussi dire que le matérialisme des marxistes tel Adorno, même s'il dit rendre compte de la réalité concrète, ne rend compte justement que de la matérialité sans toucher à l'essentiel, le spirituel qui meut cette réalité. Cette question du « conflit religieux » qu'entretient Taubes avec le marxisme mériterait d'ailleurs une étude.

C'est d'abord le sujet en perte de son moi. C'est surtout, à l'instar de Benjamin, le sujet qui, prenant conscience de cette perte dans le monde catastrophique – sujet souffrant donc –, entame un processus de dépassement de ce monde. De cette souffrance du sujet (Paul parlerait ici de faiblesse) naît une volonté d'advenir-autre, puis d'advenir-autre pour soi et la société ; car, notons-le, il y a des sujets souffrants chez Adorno qui communiquent ensemble et cherchent à travailler de concert pour dépasser la situation bloquée. Cela rappelle les faibles de Paul aspirant à un commun salut tout en se reposant les uns dans les autres. Reste la question du messie. Y a-t-il un messie chez Adorno ? C'est ce qui compte pour Taubes. Il veut un messie pour ne pas tomber dans le conceptuel uniquement. Eh bien nous disons qu'il y a un messie chez Adorno s'il y a un messie chez Benjamin. Car il y a chez Adorno comme chez Benjamin un sujet incarné et autorédempteur dont l'action ici et maintenant peut provoquer la rédemption. Tout ce vocabulaire déplairait à Adorno, mais nous l'employons pour continuer à mettre en valeur le parallélisme avec Benjamin. Il y a un sujet de rédemption chez Adorno, un homme souffrant de sa condition, un homme qui par sa souffrance d'abord, par son espoir et son action ensuite, est capable de subsumer la souffrance en rédemption. C'est là, selon nous, le fond de l'affaire. Et s'il y a un messie chez Adorno, alors il y a cette réalité essentielle que Taubes niait à l'œuvre du penseur de Francfort. Ajoutons encore quelques mots. Taubes semble donc s'être laissé prendre à son propre jeu. Parce qu'Adorno parle en termes matérialistes, parce qu'il nomme et pense les problèmes du profane, Taubes n'a pas vu toute la profondeur « spirituelle » de son œuvre. Taubes n'a pas vu que le traitement de la réalité matérielle chez Adorno devait servir à transformer cette réalité, que le sujet reste au cœur du processus et que « tout ça » est une affaire de dépassement (de rédemption dans le langage de Benjamin et de Taubes). Tout le processus messianique existe chez Adorno, mais il est infiniment incarné<sup>24</sup>, à tel point oserions-nous dire, qu'il n'a plus besoin du

---

<sup>24</sup> Nous ne sommes pas les seuls à voir chez Adorno un processus messianique de rédemption. Pour Michael Hirsch, Adorno se situe au carrefour d'une pensée « libertaire, anarchique, vitaliste et apocalyptique » et « de la croyance dans la raison ». Adorno est héritier de Benjamin pour ce premier pôle, qui reste selon Hirsch présent dans l'œuvre d'Adorno, même si



langage spirituel. Il se produit entièrement dans la réalité matérielle – il n'en est pas moins, au niveau fondamental, un processus de rédemption.

Nous pensons donc que Taubes a injustement, ou trop rapidement, accusé Adorno de « messianisme esthétisé ». Il semble plutôt qu'Adorno a saisi profondément les apports théoriques du jeune Benjamin, mais qu'il les a dépassés en les épurant, en les libérant du langage strictement religieux. Nous pensons qu'Adorno a procédé à une revitalisation de la pensée de Benjamin en l'inscrivant le plus possible dans le monde tel qu'il est donné<sup>25</sup>. Pour employer une dernière fois le langage religieux, c'est comme si Adorno avait voulu faire en sorte que la prophétie ne soit plus uniquement des mots, mais devienne une réalité dans la catastrophe afin de dépasser la catastrophe. C'est là son messianisme immanent. Nous pouvons donc conclure en disant que Taubes n'a pas su voir par-delà le langage, qu'il a cru que le langage religieux était essentiellement porteur d'autre chose que le langage séculier, alors même que les deux registres, chez Benjamin et Adorno, parlaient d'un commun accord. Pas que tout soit identique chez les deux penseurs, tant s'en faut. Mais par-delà les registres employés, il y a plus de volontés communes entre Benjamin et Adorno que Taubes n'a voulu l'admettre ou n'a su le voir. Il y a les mêmes lieux de catastrophe, de souffrance et de libération. Adorno disait, en conclusion justement de *Minima Moralia* : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption<sup>26</sup> ».

---

le penseur de Francfort se situe « au-delà » de celui-ci (ce sont les mots de Hirsch). Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 76-77.

<sup>25</sup> Adorno procède à l'absorption de concepts théologiques tout en dépassant le caractère religieux de ceux-ci. Michael Hirsch affirme qu'Adorno « déconstruit l'unité dense entre l'éthique, le politique et le religieux » qui existait chez Benjamin afin de faire un usage renouvelé des concepts qui étaient enfermés dans cette unité. Cela ne veut donc pas dire qu'Adorno rejette les concepts théologiques de Benjamin, mais qu'il les métabolise et donc les traite autrement. *Ibid.*, p. 77.

<sup>26</sup> Adorno, T. W. (1980), *Minima Moralia*, p. 230.

## Conclusion

En 1987, Taubes était mourant. Il a décidé, avant de s'éteindre, de parler encore une fois, une dernière fois, de Paul, de Nietzsche, de Benjamin et... d'Adorno. Taubes a alors voulu dresser une opposition entre Benjamin et Adorno. Il a cherché à destituer l'œuvre d'Adorno en la comparant à celle de Benjamin. Il a voulu faire d'Adorno un esthéticien du messianisme. Cela force à la réflexion. Pourtant, à la réflexion, nous l'avons vu, la différence entre Benjamin et Adorno n'entraîne pas une rupture entre eux. Il y a continuité sous un autre registre. Il y a même, et c'est là un revirement que Taubes aurait pu apprécier « en connaisseur », une incarnation de la pensée de Benjamin dans l'œuvre d'Adorno, par-delà l'accusation de pensée désincarnée posée contre cette dernière. Il y a sauvetage des notions benjaminienes chez Adorno et application de celles-ci au monde concret. Il y a donc réellement, et ce sur plusieurs plans (conceptuel, matériel, voire même spirituel), sauvetage du sujet souffrant et rédempteur et sauvetage de l'espoir dans le monde catastrophique du XX<sup>e</sup> siècle. Il y a sauvetage du prophétique dans l'apocalyptique et sauvetage de la faiblesse comme condition du messianisme et comme condition d'une messianité partagée ainsi que d'un apport commun renouvelé au monde (rappelons-nous Paul que nous pouvons maintenant lier à Adorno). Enfin, et nous n'avons pu en parler, il y a même chez Adorno le retour d'un (autre) concept paulinien, celui de l'amour. Dans un arc fulgurant, il y a, par-delà la religiosité de Paul et de Benjamin, le retour de l'amour comme thèse d'espoir et d'horizon chez Adorno. Cet amour, c'est la faiblesse en autrui et le bien qui en procède, la faiblesse faite force et le commencement d'un avenir-autre. Cela relève d'un autre travail.

Par ailleurs, comme tout au long de cet article nous avons procédé en exégète d'une conférence elle-même exégétique, nous nous devons de lancer un dernier pont vers d'autres commentaires à venir ; nous voulons dire par là que nous serions mauvais herméneutes si nous pensions avoir tout dit. Tout ce travail a été traversé par le problème du langage lui-même et de l'esthétique. Ce problème n'est pas clos. Nous notons que la différence qui subsiste entre Benjamin et Adorno est du registre des discours. Peut-être parlent-ils de problèmes semblables, nous le pensons, mais pas dans les mêmes

mots, cela est clair. Et si le langage avait sa performativité propre ? Alors, nous reviendrons au problème de base, y-a-t-il différence de qualité intrinsèque entre l'œuvre de Benjamin et l'œuvre d'Adorno ? Est-ce qu'au final, le langage religieux n'aurait pas une qualité supérieure à tout langage profane, ne serait-il pas le seul lieu du vrai messianisme ? Par-delà la raison, est-ce que l'appel du religieux n'est pas essentiel au devenir-messianique, sous faute de se perdre en ce monde catastrophique ? Il est permis de penser que pour Taubes, ce problème existe en amont de tout ce qui a été dit. Seuls les mots vrais peuvent parler et rendre possible le vrai<sup>27</sup>, et seuls les mots vrais du religieux peuvent communiquer la flamme messianique aux hommes en désespérance – les mots de ce monde ne pouvant que reproduire ce monde. Mais ce problème doit être laissé à d'autres – nous-mêmes ne pouvons rien dire de plus ici de la « vie du Verbe ».

### Bibliographie

- Adorno, T. W. (1980), *Minima Moralia*, Paris, Payot, 357 p.  
Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, Paris, Payot, 350 p.  
Benjamin, W. (2000), *Œuvres*, 3 vol., Paris, Gallimard, 400 p., 459 p. et 482 p.  
Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », *Lignes*, n° 11 (2), p. 76-98.  
Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 188 p.  
Taubes, J. (2000), *L'eschatologie occidentale*, Paris, L'éclat, 269 p.  
Zarka, Y. C. (2018), « Benjamin ou le point d'interférence du théologique et du politique », *Cités*, n° 74 (2), p. 3-12.

---

<sup>27</sup> C'est tout le problème de la vérité dans le Verbe, du Dieu de parole et de la parole de Dieu, dont les cabalistes ont si bien parlé – cabalistes dont nous sentons toujours la présence chez Taubes.

