



ISSN 1866-5268

ISSN en ligne 2261-2750

Histoire d'une rencontre manquée. Walter Benjamin et le Collège de sociologie

Veronica Ciantelli

Centre Georg Simmel (EHESS-CNRS), France
vero.ciantelli@gmail.com

Reçu le 30-03-2017 / Évalué le 11-06-2017 / Accepté le 30-09-2017

Résumé

Les liens qui unirent Walter Benjamin aux membres du Collège de Sociologie, le collectif créé en 1937 et auquel participèrent entre autres Georges Bataille et Roger Caillois, restent aujourd'hui encore très peu connus. Cet article se propose de les reconstruire, en prenant appui sur les documents qui témoignent de la participation du philosophe berlinois aux séances du Collège. Il s'agira plus particulièrement d'analyser la question sur laquelle convergent la réflexion benjaminienne et la recherche menée par le groupe de Bataille et Caillois, à savoir le rapport problématique que le présent entretient avec les matériaux mythologiques, en tant que dernière trace d'un état originaire du social.

Mots-clés : mythe, sacré, conscience collective, idéologies fascistes, « sociologie sacrée », mode, irrationnel, archaïque

Die Geschichte eines verpassten Treffens. Walter Benjamin und das Collège de sociologie

Zusammenfassung

Die Beziehung zwischen Walter Benjamin und den Mitgliedern des 1937 gegründeten Collège de sociologie, unter denen Georges Bataille und Roger Caillois waren, wurde noch nicht systematisch untersucht. In diesem Beitrag soll diese Verbindung und die Teilnahme des Berliner Philosophen an den Sitzungen des Collège durch das Studium verschiedener Texte, darunter solche von Benjamin selbst, betrachtet werden. Insbesondere soll die Frage analysiert werden, inwiefern die Überlegungen von Benjamin sowie das Forschungsprogramm des Collèges konvergieren, in Hinsicht auf das problematische Verhältnis der Gegenwart zur Mythologie, als letztes Zeugnis eines ursprünglichen Zustandes der Gesellschaft.

Schlüsselwörter : Mythos, sakral, Kollektivbewusstsein, faschistische Ideologie, Sakralsoziologie, Mode, irrational, archaische Zeit

A missed appointment. Walter Benjamin and the Collège de Sociologie

Abstract

The intellectual relations between Walter Benjamin and the members of the *Collège de Sociologie*, who formed a collective in 1937 including, among others, George Bataille and Roger Caillois, remains to this day sparsely documented. The aim of this article is to reconstruct these relations with the help of primary sources revealing the Berlin-born philosopher's participation in the discussion sessions organized by the *Collège*. Its main point of focus is an analysis of the affinity between Benjaminian thought and the research led by Bataille and Caillois' group, namely the problematic relation of the present time with regard to mythological materials, perceived as the last traces of an original state of society.

Keywords : myth, sacred, collective consciousness, fascist ideologies, sacred sociology, fashion theory, irrationality, archaic period

Du point de vue de la réflexion intellectuelle, il arrive parfois que des dialogues aussi bien que des rencontres soient significatives même si, au bout du compte, elles n'ont pas abouti aux résultats prévus ou espérés par leurs initiateurs. Les efforts par lesquels Walter Benjamin tenta, lors de son séjour parisien des années 1930, d'attirer l'attention des membres du Collège de sociologie sur ses travaux en font sans doute partie. De cette relation très peu connue, en raison surtout du manque de documentation disponible, la trace la plus marquante qui nous reste est le projet, jamais concrétisé, d'un exposé sur la mode avec lequel le philosophe berlinois se proposait de clore le cycle de conférences du premier trimestre de l'année 1939. Le début de la guerre mettra un point final à l'un comme aux autres. À quoi bon alors revenir sur cet épisode et tenter d'en dégager les enjeux théoriques ? Deux raisons justifient un tel choix.

La première concerne les thématiques qui étaient au centre de cette rencontre. Si Benjamin se tourne vers le groupe de Georges Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris, c'est parce qu'il reconnaissait là des préoccupations qui étaient aussi les siennes, à savoir le lien complexe qui unit les croyances et les matériaux qui relèvent du mythe à la sphère du religieux et au sacré et l'espoir qu'ils cristallisent d'offrir au présent une voie d'accès à l'archaïque, à ce passé qui précède toute connaissance historique. Outre l'importance que cela revêt du point de vue de l'œuvre benjaminienne pour comprendre le tournant anthropologique qui s'opère dans sa pensée dès la moitié des années 1930, la valeur accordée par ces auteurs aux matériaux mythologiques fait de leur dialogue un moment important du débat sur la « science de la mythologie » qui s'engage en Allemagne aussi bien qu'en

France au tournant du siècle et qui se poursuit jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. En ce sens, elle est symptomatique du malaise que l'époque ressentait face à la crise de ses structures et de ses formes de représentation. La deuxième raison tient en ce sens à la portée critique de ce besoin du présent de se tourner vers un âge éloigné, primordial, en quête de ses origines. Dans cette époque de « sursis », comme Jean-Paul Sartre qualifiera la fin de l'entre-deux-guerres (Sartre, 1945), l'attention portée à l'archaïque et à des formes de connaissance qui se voulaient plus profondes de l'expérience rationnelle et scientifique était un des motifs les plus puissants qui traversaient la réflexion sur la montée des nationalismes avec leur exaltation des forces vitales et irrationnelles. Après avoir donné quelques éléments pour replacer cette rencontre dans son contexte historique, nous essayerons de mettre en évidence les problématiques que Benjamin espérait présenter et discuter avec les membres du Collège à travers son exposé sur la mode, pour examiner ensuite les affinités et les divergences de leurs réflexions face au mythe.

Qu'il y ait encore des zones d'ombre dans la vie et dans l'œuvre d'un auteur aussi commenté que Benjamin, c'est pour le moins étonnant. Et pourtant, c'est bien ce que l'on constate lorsqu'on tente de creuser plus avant les liens biographiques et théoriques qui l'unirent aux membres du Collège de sociologie¹. Pour combler ce manque, il est donc nécessaire de repartir de ce que nous connaissons de ses années d'exil grâce à sa correspondance et à son œuvre. Fuyant l'Allemagne en 1933 suite à la prise de pouvoir de Hitler, Benjamin arriva à Paris avec l'intention de se consacrer entièrement au projet qu'il caressait depuis 1927 d'une grande étude sur le XIX^e siècle, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des Passages*. Ce travail qui l'occupera jusqu'à sa mort aurait dû montrer les transformations et les effets du capitalisme sur la société et sur les individus à partir justement de Paris, centre névralgique de ce processus. Il n'en sera rien : son ouvrage restera à jamais inachevé, notamment aussi en raison des énormes difficultés matérielles auxquelles Benjamin se heurta dans ses années d'exil. Sans financement, mis à part la bourse de recherche que lui allouait l'Institut de recherches sociales de Francfort, il tenta dès son arrivée de se faire connaître et de s'intégrer au milieu intellectuel parisien, sans toutefois y réussir. En décembre 1933, dans une lettre à son ami Gershom Scholem, il exprimait ainsi son découragement face à une situation qui lui apparaissait sans issue : *La vie parmi les émigrés n'est pas supportable, la vie solitaire ne l'est pas plus, une vie parmi les Français est impossible*. (Benjamin, 1979 : 119).

La rencontre en 1936 avec Georges Bataille aux réunions de *Contre-Attaque*² lui apparut en ce sens comme une possibilité, peut-être la seule, d'échapper à sa solitude intellectuelle. Bibliothécaire au Département des Médailles de la Bibliothèque Nationale, Benjamin se lie d'amitié avec lui lors de ses longues séances

de travail dans les salles de lecture de la rue Richelieu. C'est sur son invitation qu'il commença donc à assister aux séances du Collège de sociologie.

Fondée en 1937 avec la « *Déclaration* » parue dans la revue *Acéphale* et signée entre autres par Bataille, Caillois et Klossowsky, cette institution se donnait comme tâche *l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ces manifestations où se fait jour la présence active du sacré* (Hollier 1995 : 27). Pendant deux ans, de novembre 1937 à juillet 1939, deux conférences publiques se tiendront deux fois par mois dans l'arrière-boutique d'une librairie de la rue Gay-Lussac, avec pour objectif de donner vie à une pensée collective et pluridisciplinaire capable d'interroger les fondements de l'organisation sociale. La communauté intellectuelle que le groupe de Bataille, Caillois et Klossowky se proposait de former devait toutefois aller au-delà de la simple spéculation et s'orienter vers l'action et la pratique politique, en dépassant donc les limites fixées à l'activité scientifique pour intervenir directement sur la vie sociale. Que cette vocation activiste soit très éloignée de la démarche benjaminienne, Klossowsky nous l'indique clairement, en soulignant que Benjamin suivait leurs activités « *avec autant de consternation que de curiosité* ». (Hollier, 1995 : 505).

Auditeur assidu des séances rue Gay-Lussac, sa première et unique intervention en tant qu'orateur aurait dû être un exposé sur la mode qui, toutefois, ne reçut pas l'accueil auquel il s'attendait : jugeant le sujet quelque peu frivole compte tenu de la situation politique internationale, Bataille refusa sa proposition. Reportée à la rentrée d'octobre, la conférence n'eut finalement jamais lieu. Lorsqu'on songe aux travaux que Benjamin menait à cette même période, il est toutefois légitime de se demander si ce jugement n'était pas excessivement réducteur. Un tel exposé incitait-il vraiment à désertier l'histoire comme le lui reprochait Bataille ? En fin de compte, s'agissait-il d'un argument si inactuel ? Certes, comme elle est restée à jamais à l'état de projet, aucune trace n'est là pour nous aider à reconstruire cette intervention. Par contre, les notes de la section B des Passages dédiées à la mode nous offrent des indications précieuses pour comprendre ce que le philosophe berlinois visait en parlant de ce thème. Elles méritent donc d'être examinées de plus près.

La mode : le *sex appeal* de l'anorganique

Chaque saison de la mode, - peut-on lire dans la note B1a,1 - avec ses toutes dernières créations, donne certains signaux secrets des choses à venir. Qui serait capable de les lire, connaîtrait par avance non seulement les nouveaux courants de l'art, mais aussi les lois, les guerres et les révolutions nouvelles. (Benjamin, 1989 : 90).

Se pencher sur la mode, c'est pénétrer au cœur de l'imaginaire social et, nous dit Benjamin, de la conscience onirique de l'époque. C'est pourquoi l'historien qui saurait démasquer la véritable nature de la folle exubérance de la nouveauté qui dicte son rythme à la mode embrasserait le réel non pas tel qu'il est, mais bien tel qu'il sera. D'après la section B des Passages, on pourrait dire alors que, conformément à sa nature la plus profonde, la mode est révolutionnaire, surréaliste et dialectique. Essayons de mieux comprendre les raisons d'une telle définition.

Le principe qui la gouverne et qui alimente son élan est celui de la nouveauté. Rien ne doit rester figé, immuable, tout se transforme et, qui plus est, chaque changement ne dure que l'espace d'un instant. La manière dont cette transformation s'opère mérite toute notre attention. Le nouveau émerge du contraste entre le réel tel qu'on est habitué à le représenter et le travail constant sur la matière auquel la mode se livre. Transfigurés par la mode, les objets n'ont plus la même signification. Ils s'élèvent au-dessus des autres, comme auréolés par le prestige que la nouveauté leur confère. Sa force révolutionnaire repose donc sur sa capacité à faire éclater la surface homogène du quotidien pour redessiner la physionomie du réel. En cela, elle se révèle très proche du surréalisme. Si la mode est en quelque sorte son « éternelle suppléante », c'est parce qu'elle joue avec l'inorganique comme le surréalisme le fait avec les mots. Aussi le présente-t-elle comme une énigme, les objets brillant d'une lueur fantastique lorsqu'on les regarde selon le filtre imposé par la mode. *Ce spectacle – la naissance de ce qui est, à une époque, tout nouveau parmi les choses ordinaires – fait le véritable spectacle dialectique de la mode.* (Benjamin, 1989 : 90).

À l'allure folle à laquelle, au fil des saisons, ses créations se succèdent, la mode semble de fait se moquer de la mort, en camouflant le déclin inexorable du vivant par la vie irréelle qu'elle donne aux choses. Ce qu'elle présente comme absolument nouveau relève en réalité d'un passé auquel se mélangent les souvenirs de la mémoire commune, mais aussi les craintes et les pulsions qui animent l'imaginaire collectif. En faisant siens des motifs qui sous-tendaient déjà l'analyse sur la mode entreprise par Simmel en 1905 (Simmel, 1988), Benjamin insiste sur ce double rapport qu'elle entretient avec la mort et le passé. C'est parce qu'elle déguise les choses sous le masque de la nouveauté, en assurant leur survivance – au prix toutefois de leur transformation – que la mode se situe sur la ligne qui sépare le passé de l'avenir. D'une part, en effet, elle s'oppose à l'oubli, en emmagasinant en elle et donc en préservant des traces des époques révolues, mais en côtoyant aussi sans cesse la mort. D'autre part, ses créations ne vont pas sans susciter la convoitise des individus, fascinés par la puissante actualité qui se dégage d'elles et s'offre comme un miroir fidèle du présent. Tout en affichant ostensiblement leur caractère

éphémère, elles semblent déjà tournées vers le futur : le constant mouvement d'appropriation de contenus du passé et leur transformation en fonction des besoins du présent ne témoigne pas seulement du caractère transitoire de ces formes, mais aussi de leur pouvoir d'anticipation. L'emprise certaine et l'attrait que l'anorganique, règne absolu de la mode, exerce sur le présent se fonde en ce sens sur sa capacité à éveiller à la fois les souvenirs et les désirs. Ce qui a été oublié aussi bien que ce que l'époque elle-même tente de refouler renaît à la vie dans ces créations, même si ce n'est que l'espace d'un instant.

On comprend mieux alors pourquoi Benjamin encourage l'historien à chercher dans la mode et ses transformations les *signes des choses à venir*. Si ces phénomènes revêtent une valeur prémonitoire, c'est précisément en raison de la possibilité qu'ils nous offrent de pénétrer au sein de l'inconscient social, de le sonder. Par là, c'est aussi une autre image de l'époque qui se dégage, comme le soulignent ces quelques lignes : *Les modes sont un médicament destiné à compenser à l'échelle collective les effets néfastes de l'oubli. Plus une époque est éphémère, plus elle est dans la dépendance de la mode.* (Benjamin, 1989 : 105).

Vivant dans l'instant, sous le charme de la nouveauté, le XIX^e siècle témoigne ainsi du rapport ambigu qu'il entretient avec son propre passé, mais aussi des craintes qui le hantent, de ses désirs et de ses illusions. D'où l'intérêt que Benjamin accorde à ce phénomène dans le cadre de l'analyse des mécanismes qui président à la formation des mythes au sein de l'imaginaire social et de l'influence qu'ils exercent sur celui-ci. La matière, le monde des objets lui apparaissent comme les dépositaires des traces de l'expérience que chaque époque fait du réel, de ses manières de se l'approprier et de le représenter. Interroger l'anorganique et poser le problème de son *sex appeal* permettait en ce sens à une époque de prendre conscience de son présent à travers justement un regard critique porté sur les pulsions qui l'animent.

Or dans ce chemin qui, à travers la mode, semble se profiler au sein de l'imaginaire social, plusieurs éléments s'avèrent finalement assez proches de la réflexion sur la place et la fonction des mythes dans la société amorcée par le Collège aussi bien que des buts qu'une telle étude se fixait. Le plus évident est sans doute la place centrale accordée au monde de la matière et à tout ce qui relève de l'inorganique. Un thème que l'on retrouve également chez Bataille, qui mettra encore plus que Benjamin l'accent sur la relation intime que ce monde entretient avec la mort : en obéissant au principe de destruction, il l'impose au règne du vivant qu'il englobe et dont il se présente comme la loi ultime.

D'autre part, le diagnostic que Benjamin autant que le Collège dressent de la maladie qui affecte l'époque pose le problème de la perte de la dimension spirituelle de l'expérience, en empruntant largement à la psychanalyse ses procédés autant que son vocabulaire. L'éloignement du sacré et donc de ce noyau de croyances communes autour duquel se forme le tissu social représente en effet, pour Bataille autant que pour Caillois, le symptôme le plus révélateur d'un malaise que l'on ne peut soigner qu'en allant « à rebours ». Cependant, c'est justement dans la façon d'envisager le rapport au passé et notamment à une pré-histoire, voire à une protohistoire à la fois de la pensée et des formes d'organisation sociale que les positions divergent. Pour rester dans une terminologie médicale, on pourrait alors dire que si ces auteurs conviennent de l'état pathologique dans lequel leur propre époque se trouve, les issues qu'ils envisagent pour sortir de la crise auquel la modernité est confrontée sont au contraire bien différentes. C'est à travers une mise en regard des positions de ces auteurs qu'il est possible de dégager les enjeux d'un tel retour vers le passé et le mythe, mais surtout de discuter les effets que cette opération comporte pour le présent.

Le projet d'une « sociologie sacrée »

L'entreprise du Collège part d'un constat très simple et pourtant lourd de conséquences : *Tout un côté de la vie collective moderne, son aspect le plus grave, ses couches profondes, échappent à l'intelligence.* (Hollier, 1995 : 298).

Ces quelques lignes tirées de l'exposé *Pour un Collège de Sociologie* que Caillois rédige pour le numéro de juillet 1938 de la *NFR* montrent bien leur caractère programmatique. À un an de distance de sa fondation, les membres du Collège reviennent en effet sur les motifs qui sous-tendaient le projet même d'une « sociologie sacrée » et sur les ambitions qui l'animaient. D'après Caillois, la négligence dont la science fait preuve face à tout ce qui au sein du social se rattache aux instincts et aux mythes apporte la preuve criante de la rupture qui marque désormais l'existence sociale, en l'éloignant précisément des prémisses sur lesquelles elle repose, en un mot : des éléments *vitaux* de la société. De sérieuses difficultés surgissent alors lorsqu'il s'agit d'interpréter le phénomène social qui se retrouve ainsi détaché de sa propre histoire et surtout analysé en tant que fait isolé. C'est là que le projet du Collège se propose d'intervenir, comme l'indique l'exposé de 1938, en rectifiant cette erreur par une conception du social qui tienne compte de l'action de la psychologie individuelle du point de vue de l'organisation des structures de la vie collective. Pour ce faire, il s'agit toutefois de comprendre d'abord comment une telle rupture a pu se produire et quelles sont ses conséquences.

Dès le début des activités du Collège, Bataille engage une réflexion sur la formation des sociétés et la place que le sacré occupe en elles. Dans la conférence du 22 janvier 1938, il opère ainsi une distinction entre les différents types de sociétés à l'aide de laquelle il tente de cerner à la fois l'état actuel de notre société et son éloignement par rapport à ce qu'elle était à son origine. Contrairement aux sociétés animales, la nôtre se construit dans l'interaction constante avec un noyau sacré qui, nous dit Bataille, est au cœur des mouvements humains.

Ce qui constitue le noyau individuel de toute société humaine agglomérée se présente dans les conditions les plus primitives comme une réalité qui n'est ni personnelle ni locale – et dont la nature a été de toute évidence profondément altérée par l'existence sociale : il s'agit d'un ensemble d'objets, de lieux, de croyances, de personnes et de pratiques ayant un caractère sacré. (Hollier, 1995 : 128).

En marginalisant la valeur des mythes et du sacré, la science moderne témoigne de l'éloignement de la société de ce noyau fondateur et son ignorance de ces contenus qui tiennent en elle de sa structure la plus profonde. Si on peut reconnaître dans les sociétés animales des formes pré-sacrées de l'existence sociale, notre civilisation exprime au contraire une phase que Bataille qualifie de post-sacrée. Doit-on en déduire que le sacré n'a plus aucune part dans le social ? Sommes-nous témoins de son extinction ? L'idée même d'une « sociologie sacrée » contredisait, les lignes citées plus en haut en sont la preuve, une telle conclusion. Ce n'est pas dans l'ordre de la disparition, mais dans celui de l'oubli que cette transformation, sous certains points de vue radicale, peut être saisie. Les termes utilisés sont encore une fois révélateurs et ils nous indiquent que ce qui échappe aujourd'hui à l'intelligence, ce sont en réalité les *couches les plus profondes* de la vie collective. L'ignorance de ces contenus est en ce sens le résultat d'un refoulement de la part d'une civilisation qui s'interdit par là la compréhension des bases mêmes de son existence.

Une fois précisée la nature de cette rupture, il s'agit alors de comprendre si elle est quelque part irréversible ou bien si cette phase post-sacrée peut aboutir à un retour au sacré. En dépit de son caractère constitutif, le sacré est-t-il condamné à rester seulement comme survivance ? À elle seule, cette question pourrait résumer le défi auquel le projet du Collège s'attaque, comme le remarque également Bataille dans la conférence de janvier 1938. De ce point de vue, la tâche active au sein de la société que cette institution se donnait dès sa fondation – et que l'exposé de 1938 reconnaissait encore comme sienne – se voulait déjà une tentative de restauration de cet aspect de la vie collective. Il reste alors à comprendre par quelles pratiques la société peut atteindre et rétablir *le mouvement communiel* qui est à l'origine de son unité.

Les contributions des membres du Collège et particulièrement de ses fondateurs représentent, de ce point de vue, autant de réponses possibles face à un tel questionnement. Si au fil de ses interventions, Bataille amorce une analyse des forces d'attractions et répulsion qui sont constitutives du lien social, à partir desquelles il est donc possible de comprendre le conflit qui porte au refoulement du sacré, Leiris, de son côté, emprunte une voie qui est finalement plus benjaminienne. Le titre de sa conférence du 8 janvier 1938, *Le sacré dans la vie quotidienne*, nous renseigne déjà sur les intentions de son auteur. Si l'expérience contemporaine nous montre que le sacré a changé de statut, en devenant moins collectif et plus individuel et inconscient, la vie quotidienne nous en offre encore des manifestations autant soudaines qu'inattendues. En raison de leur lien profond avec l'enfance, certains objets, lieux ou spectacles réussissent, nous dit Leiris, à écorner l'image ternie et banale du monde tel qu'il se montre dans le temps profane, pour y faire pénétrer le sacré. De même, les faits du langage, considérés en dehors de leur caractère conventionnel – les mots mal lus ou entendus, les expressions denses de significations – peuvent être à l'origine d'une sorte de vertige, « *le déchirement soudain d'un voile ou l'éclatement de quelque vérité* » (Hollier, 1995 : 113). Privilégiant le terrain de la psychologie, l'approche de Leiris, si elle n'exclut pas une redécouverte des contenus mythiques qui habitent encore le réel, suggère toutefois que c'est surtout au niveau individuel que cette bataille contre l'oubli se déclenche. Il manque dans sa réflexion la dimension collective et surtout politique dans laquelle s'inscrit, au contraire, la démarche de Caillois qui conçoit la libération des forces mythiques au sein du social comme la possibilité de sa régénération.

Comme Bataille, ce dernier attire en effet l'attention sur la contradiction que le sacré abrite en lui, sa substantielle ambiguïté dont la polarité pur/impur est l'expression la plus directe. Bien que sur ce point son analyse s'inspire en grande partie de la pensée durkheimienne (Durkheim, 1968), elle s'en éloigne aussitôt lorsqu'elle prétend faire de ces forces un instrument de purification³. La tâche du Collège serait en ce sens de faire implorer le monde profane, de former une conjuration et finalement passer à l'action.

À mi-chemin entre la société secrète et l'ordre religieux, la communauté imaginée par Caillois devait rappeler au présent la nécessité de réfléchir à ses propres structures au lieu de se tourner vers celles des sociétés primitives. Plus encore que son intervention sur l'ambiguïté du sacré, c'est son texte *Le vent d'hiver*, qui fera également partie du dossier sur le Collège de la NRF, qui précise à la fois la nature de cette communauté et l'effort collectif qui lui est demandé. Compte tenu de l'état de décadence d'une société désormais sénile, l'hiver, sa mauvaise saison, s'annonce alors comme l'occasion de procéder à une sélection qui ne retiendra que les individus les plus *aptes*, ceux qui auront pris conscience des

forces qui sommeillent dans la société et qui seront prêts à les réveiller. Dans un texte de l'après-guerre, Caillois décrira ainsi la volonté de pouvoir qui animait une telle entreprise :

Constatant à contrecœur la puissance de la société, je me flattais que ces forces pures et violentes pourrait un jour se venger d'elle, qui les mutilait, les opprimait ou les dupait, leur offrant en pâture une proie misérable et creuse. Je caressais alors le projet le plus insensé, celui de contribuer à rétablir en leur plein empire ces puissances persécutées et d'en faire les fondements d'une société nouvelle qui les honorerait au lieu de les bannir. (Hollier, 1995 : 24).

Il est difficile de ne pas reconnaître dans ces propos des accents pour le moins équivoques. Très vite, Leiris prendra, quant à lui, ses distances avec une position qu'il jugeait désormais compromise. Ce *vent d'hiver* s'avère en effet bien trop proche du désir d'authenticité, d'un retour aux sources, qui animait la critique que les idéologies fascistes adressaient à une société corrompue. La position de Caillois à leur égard n'était pas à l'abri de tout soupçon. Il n'était pas le seul⁴; les conférences sur l'armée et sur les sociétés secrètes témoignent de la fascination que Bataille vouait au symbolisme lié à la mort et à la guerre, à ces mythologies guerrières dans lesquelles puisait le fascisme aussi bien que le nazisme. À travers l'évocation d'un état authentique de la vie du peuple, ces idéologies ne suggéraient pas une imitation du passé ni une création artificielle d'une tradition à laquelle se référer, mais une redécouverte et une réactivation de forces ensommeillées. En ce sens, la continuité qu'elles réussissaient ainsi, au moins en apparence, à rétablir avec le passé pouvait difficilement passer inaperçue auprès de ceux qui prônaient un retour vers le mythe.

Penser le mythe

Si l'on essaye maintenant de mettre en regard les positions de ces deux auteurs et celle de Benjamin, on comprend mieux que ce qui les différencie est leur manière d'envisager cette continuité que le mythe, à travers la réactivation de ses contenus, établit entre le présent et le passé. Bien que conscients des composants archaïques des dictatures, Caillois et Bataille interprétaient cette opération de réveil des contenus inconscients justement comme un retour vers un état originel et donc plus authentique de la société, qui garantirait en ce sens un nouveau commencement. Benjamin, au contraire, semble davantage conscient du potentiel danger de ces contenus qui, certes, doivent être réveillés, mais qui peuvent être manipulés, comme le montre l'appropriation de la part des idéologies raciales de certains des thèmes développés au sein du débat sur le mythe au XIX^e siècle en Allemagne⁵. La question qui se pose ainsi est alors celle qu'on peut lire entre les lignes de la

lettre que Thomas Mann écrit en 1941 à Karol Kérényi, en formulant le souhait que l'on puisse soustraire le mythe aux manipulations fascistes et lui « *redonner une fonction humaine* » (Mann, 1960 : 90). Quelle serait alors cette fonction ?

Comme le montre l'analyse de Jean-Pierre Vernant, le mythe semble abriter en lui un paradoxe : tout en étant ce contenu qui permet une continuité au sein d'une culture, c'est aussi celui qu'on oublie et dont on tend à nier la *fonction* (Vernant, 2004 : 214). Or, en récupérant les mythologies, les idéologies fascistes lui en ont reconnu à nouveau une, celle de réconcilier la mémoire et l'histoire, de manière à pouvoir légitimer les choix du présent à travers le recours à des contenus plus profonds. L'impasse à laquelle aboutit la « sociologie sacrée » du Collège est de n'avoir pas su définir cette nouvelle fonction qui reviendrait au mythe en dehors de l'idée d'un retour qui mettrait fin à un déclin à travers un nouveau commencement. En ce sens, ils n'ont pas réussi réellement à prendre leurs distances d'une position politiquement dangereuse. De son côté, Benjamin s'efforce dans ses dernières œuvres de comprendre si et comment le mythe pourrait offrir une issue à la pauvreté d'une expérience comme celle de l'époque moderne, désormais trop éloignée du spirituel. L'exemple de la mode suggère alors que tant que ces contenus mythiques dans lesquels s'expriment les rêves et les craintes de l'époque resteront inconscients, le retour cyclique des éléments archaïques ne pourra être qu'une répétition infernale. C'est seulement la prise de conscience de ces contenus, le réveil, qui pourra, comme pour le dormeur, interrompre cette continuité, créer une rupture à travers l'évocation de ces formes plus profondes de l'expérience qui sont liées au mythe. Et pourtant, une telle démarche face à l'inconscient social semble à tout moment glisser vers les pentes de l'irrationalisme, comme le lui reprochera d'ailleurs Adorno, en l'incitant à la prudence (Benjamin, 1979 : 127-130).

Benjamin en était bien conscient et c'est peut-être la phrase conclusive de sa critique à l'*Aridité* de Caillois qui pourrait résumer à la fois les contradictions dans lesquelles ces réflexions se sont croisées et le terrain difficile sur lesquelles elles se sont aventurées : *Il est triste de voir comment un vaste courant trouble et obscur est alimenté par des sources situées à une grande altitude.* (Benjamin, 1979 : 124). C'est à l'aune de cette contradiction que la réflexion de Benjamin a croisé la trajectoire tracée par le programme d'une « sociologie sacrée », en posant les bases d'un dialogue que les aléas de l'histoire autant que les divergences profondes dans leur manière d'envisager une issue à cette impasse ont empêché d'aboutir à une conclusion. Il ne reste pas moins que les questions qu'ils posent en se confrontant aux matériaux mythologiques et au risque de leur manipulation. Elles s'avèrent cruciales pour une époque marquée par la montée des totalitarismes. Si ce rendez-vous fut manqué, il n'en garde pas moins le mérite d'avoir posé les bases d'une réflexion qui se poursuivra dans l'après-guerre.

Bibliographie

- Bataille, G. 1995. Attraction et répulsion. Tropismes, sexualité, rire et larmes. In : *Le Collège de sociologie*, Paris : Gallimard, p. 120-142.
- Benjamin, W. 1979. *Correspondance*. Paris : Aubier-Montaigne.
- Benjamin, W. 1989. *Paris capitale du XIXe siècle*. Paris : Cerf.
- Benjamin, W. 1991. *Écrits français*. Paris : Gallimard.
- Bridet, G. 2007. « Roger Caillois dans les impasses du Collège de sociologie ». In : *Littérature*, n° 146, p. 90-103.
- Caillois, R. 1995. *Le vent d'hiver*. In : *Le Collège de sociologie*, Paris : Gallimard, p. 328-353.
- Durkheim, E. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF.
- Hollier, D. 1995. *Le Collège de sociologie*. Paris : Gallimard.
- Ginzburg, C. 1985. « Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil ». In : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°40, p. 695-715.
- Mann, T. 1960. *Gespräch in Briefen*, Zürich : Deutscher Taschenbuchverlag.
- Moebius, S. 2006. *Die Zaubertehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*. Konstanz : UVK.
- Sartre, J.P. 1945. *Les chemins de la liberté II. Le sursis*. Paris : Gallimard.
- Simmel, G. 1988. *Philosophie de la modernité*. Paris : Payot.
- Vernant, J. 2004. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.

Notes

1. Les deux grandes études dédiées au Collège de sociologie, celle de Denis Hollier (Hollier, 1995) et celle, plus récente, de Stephan Moebius (Moebius, 2006 : 370-373), ne manquent pas de signaler la participation de Benjamin aux conférences organisées par le Collège, sans toutefois creuser plus avant les raisons qui poussèrent le philosophe berlinois à se rapprocher du groupe de Bataille et Caillois. C'est dans le texte de Hollier que l'on retrouve quelques documents - un texte de Klossowsky, le témoignage de Hans Mayer ainsi qu'une lettre de Benjamin à Gretel Adorno - qui attestent cette participation et auxquelles notre analyse se réfère également. De même, tous les extraits des conférences du Collège qui seront cités par la suite sont tirés du texte de Hollier.
2. Il s'agit du mouvement créé par Bataille et Breton en 1935 et qui se voulait une union d'intellectuels révolutionnaires. Bien que de courte durée - il fut dissout un an après - Contre-Attaque rassemblait des intellectuels d'horizons divers, tant des surréalistes que des communistes et des anarchistes.
3. Le rapport complexe que Caillois entretient avec l'école de Durkheim et Mauss est bien mis en évidence par Guillaume Bridet. (Bridet, 2007 : 99-101).
4. L'ambiguïté du positionnement de Caillois et Bataille est au centre des quelques pages que Carlo Ginzburg dédie au Collège dans son étude sur le travail de Georges Dumézil concernant la mythologie germanique, dont il souligne la proximité à la fois biographique et théorique avec le projet d'une « sociologie sacrée » (Ginzburg, 1985 : 711-713).
5. Ce thème occupe une place centrale dans le travail sur Johann Jakob Bachofen qu'il rédige en 1934 pour la NRF, en dénonçant justement l'usage fait de ses recherches par les théoriciens nazis (Benjamin, 1991 : 106-107).