

Michael Löwy

Walter Benjamin :
Avertissement d'incendie

*Une lecture des Thèses
« Sur le concept d'histoire »*

Éditions de l'éclat
philosophie imaginaire

Les thèses *Sur le concept d'histoire* (1940) de Walter Benjamin constituent un des textes philosophiques et politiques les plus importants du XX^e siècle. Dans la pensée révolutionnaire c'est peut-être le document le plus significatif depuis les "Thèses sur Feuerbach" de Marx. Texte énigmatique, allusif, voire sibyllin, son hermétisme est constellé d'images, d'allégories, d'illuminations, parsemé de paradoxes étranges, traversé d'intuitions fulgurantes » écrit Michael Löwy, en ouverture de cet "avertissement d'incendie" qui en propose une interprétation au mot à mot, phrase après phrase pour en comprendre tous les enjeux.

Au croisement de ce qui est au cœur de la pensée de Benjamin, les *Thèses* proposent une vision de l'histoire à contre-courant de l'idée de progrès, témoignant d'une véritable fusion dialectique entre romantisme allemand, pensée marxiste et messianisme juif. Elles incarnent un moment de la pensée du XX^e siècle où l'intelligence a supplanté le dogme. Moment probablement de grande solitude, qui a conduit Benjamin, ne pouvant rejoindre l'Espagne et coupé à la fois de ses amis de l'Institut de Recherche sociale, réfugiés aux USA, et de Gershom Scholem qui vit à Jérusalem depuis 1923, à mettre fin à ses jours à Port-Bou en septembre 1940.

Michael Löwy est directeur de recherches émérite au CNRS et enseigne à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il a publié plusieurs ouvrages, dont *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale* (1988, rééd. Éditions du Sandre, 2009), *La cage d'acier : Max Weber et le marxisme wéberien* (Stock, 2013) ou encore *Juifs hétérodoxes* (L'éclat, 2012). Son œuvre est traduite dans de très nombreux pays.

« Philosophie imaginaire »

Ceci est un Lyber

(<http://www.lyber-eclat.net/lyber/lybertxt/html>)

*déposé sur le site des éditions de l'éclat alors que la population
est confinée chez elle.*

*le livre est vendu 8 € dans son format poche
et est disponible dans « les meilleures librairies »
selon la formule consacrée*

QUELQUES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Rédemption et Utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale,
Paris, PUF, 1985, rééd. Éditions du Sandre, 2009

Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité
(avec Robert Sayre),
Paris, Payot, 1992

Franz Kafka, rêveur insoumis,
Paris, Stock, 2004

Esprits de feu. Figures du romantisme anticapitaliste
(avec Robert Sayre),
Paris, Éditions du Sandre, 2009

Sociologies et religion. Approches insolites
(avec Erwan Dianteill),
Paris, PUF, 2009

Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie
Paris, L'éclat, 2012

Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen :
Introduction à une sociologie critique de la connaissance
Paris, Syllepse, 2012

La cage d'acier: Max Weber et le marxisme webérien
Paris, Stock, 2013

Michael Löwy

Walter Benjamin :
Avertissement d'incendie

*Une lecture des
Thèses « Sur le concept d'histoire »*

philosophie imaginaire

Éditions de l'éclat

REMERCIEMENTS

Paru une première fois aux Presses Universitaires de France en mai 2001 dans la collection « Pratiques théoriques », le livre reparait aujourd'hui aux Éditions de l'éclat, avec quelques légères modifications et précisions et augmenté du texte allemand des Thèses et d'un index. J'ai beaucoup profité des critiques, des suggestions et des propositions de mes ami.e.s Etienne Balibar, Guy Petitdemange, Enzo Traverso et Eleni Varikas. Qu'elle et ils soient très chaleureusement remercié.e.s.

Michael Löwy

© Éditions de l'éclat, 2014

www.lyber-eclat.net

Sommaire

1. Introduction. <i>Romantisme, messianisme et marxisme</i> <i>dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin</i>	9
2. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »	29
<i>Thèse I</i>	37
<i>Thèse II</i>	43
<i>Thèse III</i>	50
<i>Thèse IV</i>	54
<i>Thèse V</i>	58
<i>Thèse VI</i>	61
<i>Thèse VII</i>	65
<i>Thèse VIII</i>	75
<i>Thèse IX</i>	80
<i>Thèse X</i>	88
<i>Thèse XI</i>	92
<i>Thèse XII</i>	100
<i>Thèse XIII</i>	107
<i>Thèse XIV</i>	110
<i>Thèse XV</i>	114
<i>Thèse XVI</i>	118
<i>Thèse XVII</i>	120
<i>Thèse XVIIa</i>	124
<i>Thèse XVIII</i>	128
<i>Thèse A</i>	130
<i>Thèse B</i>	132
3. Ouverture de l'histoire	135
ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE	148
<i>Index des noms</i>	156

À la mémoire de mon frère, Peter Löwy

I. Introduction

Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin

WALTER BENJAMIN n'est pas un auteur comme les autres : son œuvre fragmentaire, inachevée, parfois hermétique, souvent anachronique et néanmoins toujours actuelle, occupe une place singulière, unique même, dans le panorama intellectuel et politique du XX^e siècle.

Était-il, avant tout, un critique littéraire, un « homme de lettres » et non un philosophe, comme le prétendait Hannah Arendt¹ ? Je pense plutôt, comme Gershom Scholem, qu'il était un philosophe, même quand il écrivait sur l'art ou la littérature². Le point de vue d'Adorno est proche de celui de Scholem, comme il l'explique dans une lettre (inédi­te) à Hannah Arendt : « Pour moi, ce qui définit la signification de Benjamin pour ma propre existence intellectuelle est évident : l'essence de sa pensée en tant que pensée philosophique. Je n'ai jamais pu envisager son œuvre à partir d'une autre perspective (...). Certes, je suis conscient de la distance entre ses écrits et toute conception traditionnelle de la philosophie...³. »

La réception de Benjamin, notamment en France, s'est intéressée prioritairement au versant esthétique de son œuvre, avec une certaine

1. H. Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 248.

2. G. Scholem, *Benjamin et son Ange*, trad. P. Ivernel, Paris, Rivages, 1995, p. 33 : « Benjamin était un philosophe. Il l'a été au cours de toutes les étapes et dans tous les domaines de son activité. En apparence il a écrit surtout sur des thèmes de littérature et d'art, parfois aussi sur des sujets à la frontière entre la littérature et la politique, mais rarement sur des questions conventionnellement considérées et acceptées comme des thèmes de pure philosophie. Mais dans tous ces domaines son impulsion vient de l'expérience du philosophe. »

3. Lettre citée par Gary Smith, « Thinking through Benjamin : and introductory essay », in G. Smith (éd.), *Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. VIII-IX. La date de la lettre n'est pas mentionnée, mais, d'après le contexte, elle doit être de 1967.

propension à le considérer surtout comme un historien de la culture⁴. Or, sans négliger cet aspect de son œuvre, il faut reconnaître la portée beaucoup plus vaste de sa pensée, qui ne vise rien de moins qu'une nouvelle compréhension de l'histoire humaine. Les écrits sur l'art ou la littérature ne peuvent être compris qu'en relation à cette vision d'ensemble qui les illumine de l'intérieur. Sa réflexion constitue un tout dans lequel art, histoire, culture, politique, littérature et théologie sont inséparables.

Nous sommes habitués à classer les différentes philosophies de l'histoire selon leur caractère progressiste ou conservateur, révolutionnaire ou nostalgique du passé. Walter Benjamin échappe à ces classifications. C'est un critique révolutionnaire de la philosophie du progrès, un adversaire marxiste du « progressisme », un nostalgique du passé qui rêve de l'avenir, un romantique partisan du matérialisme. Il est, dans tous les sens du mot, « inclassable ». Adorno le définissait avec raison comme un penseur « à l'écart de tous les courants⁵ ». Son œuvre se présente en effet comme une sorte de bloc erratique en marge des grandes tendances de la philosophie contemporaine.

C'est donc en vain que l'on essaie de le recruter pour l'un ou l'autre des deux grands camps qui se disputent, de nos jours, l'hégémonie sur la scène (ou faudrait-il dire le « marché »?) des idées : le modernisme et le post-modernisme.

Jürgen Habermas semble hésiter : après avoir dénoncé dans son article de 1966 l'antiévolutionnisme de Benjamin comme contradictoire avec le matérialisme historique, il affirme, dans son *Discours philosophique de la modernité*, que la polémique de Benjamin contre « le nivellement social-évolutionniste du matérialisme historique » est dirigée contre « la dégénérescence de la conscience moderne du temps », et vise donc à « rafraîchir » cette conscience. Mais il n'arrive pas à intégrer dans son « discours philosophique de la modernité » les principaux concepts benjaminien – comme le « temps actuel » ou l'« à-présent », cet instant authentique qui interrompt le *continuum* de

4. Parmi les exceptions : Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990 ; Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992 [rééd. folio/Gallimard, 2006] ; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Arno Münster, *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*, Paris, Kimé, 1996.

5. Dans un article publié dans « Le Monde » le 31 mai 1969.

l'histoire, qui lui semble manifestement inspiré d'un « amalgame » entre expériences surréalistes et thèmes de la mystique juive⁶.

Une tâche également impossible serait de transformer Benjamin en auteur post-moderne avant la lettre. Sa délégitimation du Grand Récit de la modernité occidentale, sa déconstruction du discours du progrès, son plaidoyer pour la discontinuité historique, se situent à une distance incommensurable du regard désinvolte des post-modernes sur la société actuelle, présentée comme un monde où les grands récits sont enfin révolus et ont été remplacées par des « jeux de langages » « flexibles » et « agonistiques ⁷ ».

La conception de l'histoire de Benjamin n'est pas post-moderne, tout d'abord parce que, loin d'être « au-delà de tous les récits » – à supposer qu'une telle chose soit possible – elle constitue une forme hétérodoxe du récit de l'émancipation : en s'inspirant de sources messianiques et marxistes, elle utilise la nostalgie du passé comme méthode révolutionnaire de critique du présent ⁸. Sa pensée n'est donc ni « moderne » (au sens habermasien) ni « post-moderne » (au sens de Lyotard), mais consiste plutôt en une *critique moderne de la modernité* (capitaliste/industrielle), inspirée par des références culturelles et historiques pré-capitalistes.

Parmi les tentatives d'interprétation de son œuvre il y a une qui me semble particulièrement discutable : celle qui croit pouvoir le situer dans le même camp philosophique que Martin Heidegger. Hannah Arendt, dans son émouvant essai des années 60, a malheureusement contribué à cette confusion, en affirmant, contre toute évidence, que « Benjamin avait au fond, sans le savoir, beaucoup plus en commun [avec Heidegger] qu'avec les subtilités dialectiques de ses amis marxistes⁹ ». Or, Benjamin n'a pas laissé de doutes sur ses sentiments d'hostilité envers l'auteur de *Sein und Zeit*, bien avant que celui-ci ne

6. J. Habermas, « L'actualité de Walter Benjamin », *Revue d'Esthétique*, 1, 1981, p. 112 et *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 12-18.

7. Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Galilée, 1979, p. 23-34.

8. Un universitaire post-moderne qui s'intéresse à W. Benjamin reconnaît que son idée d'une perte ou d'un inachèvement dans le passé qui doit être réparé dans l'avenir « empêche toute conception du présent comme agonistique » et est donc contradictoire avec la démarche post-moderne. Cf. Andrew Benjamin, « Tradition and Experience: Walter Benjamin's 'On Some Motifs in Baudelaire' », in Andrew Benjamin (éd.) *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, Londres, 1989, p. 137-139.

9. H. Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, p. 300.

manifeste son adhésion au Troisième Reich : dans une lettre à Scholem du 20 janvier 1930 il est question de « l'entrechoc de nos deux manières, très différentes, d'envisager l'histoire », et peu après, le 25 avril, il parle à son ami d'un projet de lecture critique, avec Brecht, visant à « démolir Heidegger ». Dans le *Livre des passages*, il mentionne un des principaux points de sa critique : « C'est en vain que Heidegger cherche à sauver l'histoire pour la phénoménologie, de façon abstraite, grâce à l'"historicité" (*Geschichtlichkeit*). » Quand, en 1938, *Internationale Literatur*, une publication stalinienne paraissant à Moscou, le présente, suite à un passage de son article sur les *Affinités électives* de Goethe (1922), comme « partisan de Heidegger », il ne peut s'empêcher de commenter, dans une lettre à Gretel Adorno (20.7.1938) : « Grande est la misère de cette littérature¹⁰. »

On peut certes comparer les conceptions du temps historique chez les deux auteurs, pour repérer les proximités : le thème de l'eschatologie, la conception heideggérienne de la « temporalité authentique », l'ouverture du passé. Si l'on considère, avec Lucien Goldmann, que *Histoire et conscience de classe* de Lukács a été une des sources occultes de *Être et Temps*¹¹, on pourrait supposer que Benjamin et Heidegger se sont tous les deux inspirés du même ouvrage. Cependant, à partir d'un ensemble de questions communes, les deux penseurs divergent radicalement. Il me paraît évident que Benjamin n'a pas été un « partisan » de Heidegger, non seulement parce qu'il le nie catégoriquement, mais pour la bonne raison que sa conception critique de la temporalité était déjà, pour l'essentiel, définie au cours des années 1915-1925, c'est-à-dire bien avant la parution de *Sein und Zeit* (1927).

*

Les thèses *Sur le concept d'histoire* (1940) de Walter Benjamin constituent un des textes philosophiques et politiques les plus importants du XX^e siècle. Dans la pensée révolutionnaire c'est peut-être le document le plus significatif depuis les « Thèses sur Feuerbach » de Marx. Texte

10. W. Benjamin, *Correspondance* [désormais *Correspondance*], trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, vol. I, p. 28, 35 et vol. II, p. 258 et *Paris, capitale du XIX^e siècle*. [désormais *Le livre des passages*], trad. Jean Lacoste, Paris, Cerf, 2000, p. 479 [*Gesammelte Schriften* (désormais *GS*), Frankfurt am M., Suhrkamp, V, 1, p. 577].

11. L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1973.

énigmatique, allusif, voire sibyllin, son hermétisme est constellé d'images, d'allégories, d'illuminations, parsemé de paradoxes étranges, traversé d'intuitions fulgurantes.

Pour parvenir à interpréter ce document, il me paraît indispensable de le situer dans la suite de l'œuvre benjaminienne. Essayons de repérer, dans le mouvement de sa pensée, les moments qui préparent ou annoncent le texte de 1940.

La philosophie de l'histoire de Benjamin puise à trois sources très différentes : le romantisme allemand, le messianisme juif, le marxisme. Il ne s'agit pas d'une combinatoire ou « synthèse » éclectique de ces trois perspectives (apparemment) incompatibles, mais de l'invention, à partir de celles-ci, d'une nouvelle conception, profondément originale. On ne peut pas expliquer sa démarche par telle ou telle « influence » : les différents courants de pensée, les divers auteurs qu'il cite, les écrits de ses amis, sont autant de matériaux avec lesquels il construit un édifice propre, des éléments avec lesquels il va accomplir une opération de fusion alchimique, pour fabriquer avec eux l'or des philosophes.

L'expression « philosophie de l'histoire » risque d'induire en erreur. Il n'y a pas, chez Benjamin, de système philosophique : toute sa réflexion prend la forme de l'essai ou du fragment – quand ce n'est pas de la citation pure et simple, les passages arrachés à leur contexte étant mis au service de sa démarche propre. Toute tentative de systématisation de cette « pensée poétique » (Hannah Arendt) est donc problématique et incertaine. Les brèves remarques qui suivent ne proposent que quelques pistes de recherche.

*

On trouve souvent dans la littérature sur Benjamin deux erreurs symétriques qu'il faudrait, je pense, éviter à tout prix : la première consiste à dissocier, par une opération (au sens clinique du terme) de « coupure épistémologique », l'œuvre de jeunesse « idéaliste » et théologique de celle, « matérialiste » et révolutionnaire, de la maturité ; la seconde, par contre, envisage son œuvre comme un tout homogène et ne prend nullement en considération le bouleversement profond apporté, vers le milieu des années 1920, par la découverte du marxisme. Pour comprendre le mouvement de sa pensée il faut donc considérer simultanément la continuité de certains thèmes essentiels, et

les divers tournants et ruptures qui jalonnent sa trajectoire intellectuelle et politique¹².

Prenons comme point de départ le moment romantique, qui se trouve au centre des préoccupations du jeune Benjamin. Pour en saisir toute la portée, il faut se rappeler que le romantisme n'est pas seulement une école littéraire et artistique du début du XIX^e siècle : il s'agit d'une véritable vision du monde, un style de pensée, une structure de sensibilité qui se manifeste dans toutes les sphères de la vie culturelle, depuis Rousseau et Novalis jusqu'aux Surréalistes (et au-delà). On pourrait définir la *Weltanschauung* romantique comme une critique culturelle de la civilisation moderne (capitaliste) au nom de valeurs pré-modernes (pré-capitalistes) – une critique ou protestation qui porte sur des aspects ressentis comme insupportables et dégradants : la quantification et la mécanisation de la vie, la réification des rapports sociaux, la dissolution de la communauté et le « désenchantement du monde ». Son regard nostalgique vers le passé ne signifie pas qu'elle soit nécessairement rétrograde : réaction et révolution sont autant de figures possibles de la vision romantique du monde. Pour le romantisme révolutionnaire, l'objectif n'est pas un *retour* au passé, mais un *détour* par celui-ci vers un avenir utopique¹³.

Dans l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle, le romantisme (parfois désigné comme « néoromantisme ») était une des formes culturelles dominantes, aussi bien dans la littérature que dans les sciences humaines ; il s'exprime par des multiples tentatives de *ré-enchantement du monde* – où le « retour du religieux » prend une place de choix. Le rapport de Benjamin au romantisme ne se traduit donc pas uniquement par son intérêt pour la *Frühromantik* (notamment Schlegel et Novalis) ou pour des figures romantiques tardives comme E. T. A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor et Johan Jakob Bachofen – ou

12. Stéphane Mosès a raison d'insister sur l'exceptionnelle continuité dans l'itinéraire intellectuel de Benjamin : plus que d'évolution, écrit-il, il faudrait parler de stratification. Mais il n'en reconnaît pas moins l'importance du tournant marxiste, à partir duquel se manifeste une méfiance nouvelle à l'égard du caractère abstrait, irresponsable, d'une vision purement esthétique de l'histoire. (*L'Ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil, 1992, p. 145-146).

13. Pour une discussion plus détaillée du concept de romantisme, je renvoie mon ouvrage – en collaboration avec Robert Sayre – *Révolution et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

encore pour Baudelaire et les Surréalistes – mais par l'ensemble de ses idées esthétiques, théologiques et historiosophiques. Ces trois sphères sont d'ailleurs si étroitement liées chez Benjamin qu'il est difficile de les dissocier sans briser ce qui fait la singularité de sa pensée.

Un des premiers articles de Benjamin (publié en 1913) s'intitule précisément *Romantik* : il appelle à la naissance d'un nouveau romantisme en proclamant que la « volonté romantique de beauté, la volonté romantique de vérité, la volonté romantique d'action » sont des acquis « indépassables » de la culture moderne. Ce texte, pour ainsi dire inaugural, témoigne à la fois de l'attachement profond de Benjamin à la tradition romantique – conçue comme art, connaissance et praxis – et d'un désir de renouvellement¹⁴.

Un autre récit de la même époque – le *Dialogue sur la religiosité du présent* – est aussi un révélateur de la fascination du jeune Benjamin pour cette culture : « Nous avons eu le romantisme et nous lui devons la puissante intelligence du côté nocturne du naturel ... Mais nous vivons comme si le romantisme n'avait jamais existé. » Le texte évoque aussi l'aspiration néo-romantique à une religion nouvelle et à un socialisme nouveau, dont les prophètes s'appellent Tolstoï, Nietzsche, Strindberg. Cette « religion sociale » s'opposerait aux conceptions actuelles du social qui le réduisent à « une affaire de *Zivilisation*, comme la lumière électrique ». Le dialogue reprend ici plusieurs moments de la critique romantique de la modernité : la transformation des êtres humains en « machines à travail », la dégradation du travail en une simple technique, la soumission désespérante des personnes au mécanisme social, le remplacement des « efforts héroïques – révolutionnaires » du passé par la pitoyable marche (semblable à celle du crabe) de l'évolution et du progrès¹⁵.

Cette dernière remarque nous montre déjà l'inflexion que donne Benjamin à la tradition romantique : l'attaque contre l'idéologie du progrès ne se fait pas au nom du conservatisme passéiste, mais de la révolution. On retrouve cette tournure subversive dans sa conférence sur *La vie des étudiants* (1914), un document capital, qui semble rassembler dans un seul faisceau de lumière toutes les idées qui vont le hanter

14. W. Benjamin, « Romantisme » (1913) in *Romantisme et critique de la civilisation*, textes choisis et présentés par M. Löwy, Paris, Payot, 2010, p. 51 [GS II, 1, p. 46].

15. W. Benjamin, « Dialogue sur la religiosité du présent » (1913), trad. in *Romantisme et critique de la civilisation*, p. 25 [GS II, 1, p. 16-34].

au cours de sa vie. Pour Benjamin, les vraies questions qui se posent pour la société ne sont pas « des problèmes techniques limités de caractère scientifique, mais bien les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des Romantiques et de Nietzsche ». Parmi ces questions « métaphysiques », celle de la temporalité historique est essentielle. Les remarques qui ouvrent l'essai contiennent une amorce étonnante de sa philosophie messianique de l'histoire :

Confiante en l'infinité du temps, une certaine conception de l'histoire discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès. D'où le caractère incohérent, imprécis, sans rigueur, de l'exigence adressée au présent. Ici, au contraire, comme l'ont toujours fait les penseurs en présentant des images utopiques, nous allons considérer l'histoire à la lumière d'une situation déterminée qui la résume comme en un point focal. Les éléments de la situation finale ne se présentent pas comme informe tendance progressiste, mais comme des créations et des idées en très grand péril, hautement décriées et moquées, profondément ancrées en tout présent. (...) Cette situation (...) n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire au sens de 89¹⁶.

Les images utopiques – messianiques et révolutionnaires – contre l'« informe tendance progressiste » : voici posés, en raccourci, les termes du débat que Benjamin va poursuivre tout au long de sa vie. Le *messianisme* est, selon Benjamin, au cœur de la conception romantique du temps et de l'histoire. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat, *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (1919), il insiste sur l'idée que l'essence historique de romantisme « doit être cherchée dans le messianisme romantique ». Il découvre cette dimension surtout dans les écrits de Schlegel et Novalis et cite parmi d'autres ce passage étonnant du jeune Friedrich Schlegel : « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est ... le début de l'histoire moderne. » On retrouve ici la question « métaphysique » de la temporalité historique :

16. W. Benjamin, « La vie des étudiants », 1915, dans *Œuvres I* (désormais *Œuvres* suivi de la numérotation), trad. M. de Gandillac, revue par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 125-126.

Benjamin oppose la conception qualitative du temps infini (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) « qui découle du messianisme romantique », et pour laquelle la vie de l'humanité est un processus d'*accomplissement* et non simplement de devenir, au temps infiniment vide (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) caractéristique de l'idéologie moderne du progrès. On ne peut que constater la frappante parenté entre ce passage, qui semble avoir échappé à l'attention des commentateurs, et les thèses de 1940 *Sur le concept d'histoire*¹⁷.

Quel est le rapport entre les deux « images utopiques », le royaume messianique et la révolution ? Sans répondre directement à cette question, Benjamin l'aborde dans un texte – resté inédit de son vivant – qui date probablement des années 1921-22 : le *Fragment théologico-politique*. Dans un premier moment il semble distinguer radicalement la sphère du devenir historique de celle du Messie : « aucune réalité historique ne peut d'elle-même se référer au messianisme. » Mais immédiatement après, il construit sur cet abîme apparemment infranchissable un pont dialectique, une passerelle fragile qui semble directement inspirée par certains paragraphes de *L'Étoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenzweig – un livre pour lequel Benjamin manifestait la plus vive admiration. La dynamique du profane, qu'il définit comme « la quête du bonheur de la libre humanité » – à comparer avec les « grandes œuvres de libération » de Rosenzweig – peut « favoriser l'avènement du Royaume messianique ». Si la formulation de Benjamin est moins explicite que celle de Rosenzweig, pour lequel les actes émancipateurs sont « la condition nécessaire de l'avènement du Royaume de Dieu », il s'agit de la même démarche, visant à établir une médiation entre les luttes libératrices, historiques, « profanes » des hommes et l'accomplissement de la promesse messianique¹⁸.

Comment cette fermentation messianique, utopique et romantique va-t-elle s'articuler avec le matérialisme historique ? C'est à partir de 1924, quand il lit *Histoire et Conscience de Classe* de Lukács et découvre le communisme à travers les yeux d'Asja Lacis – que le marxisme va graduellement devenir un élément clef de sa conception de l'histoire. En

17. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), Frankfurt am M., Suhrkamp, 1973, p. 65-66, 70, 72.

18. W. Benjamin, « Fragment théologico-politique », in *Œuvres I*, trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, p. 264. Cf. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 339.

1929, Benjamin se réfère encore à l'essai de Lukács comme l'un des rares livres qui restent vivants et actuels : « Le plus achevé des ouvrages de la littérature marxiste. Sa singularité se fonde sur l'assurance avec laquelle il a saisi d'une part la situation critique de la lutte de classe dans la situation critique de la philosophie, et d'autre part la révolution, désormais concrètement mûre, comme la pré-condition absolue, voire l'accomplissement et l'achèvement de la connaissance théorique¹⁹. »

Ce texte montre l'aspect du marxisme qui intéresse le plus Benjamin et qui va permettre d'éclairer d'un jour nouveau sa vision du processus historique : *la lutte des classes*. Mais le matérialisme historique ne va pas se substituer à ses intuitions « anti-progressistes », d'inspiration romantique et messianique : il va s'articuler avec elles, gagnant ainsi une qualité critique qui le distingue radicalement du marxisme « officiel » dominant à l'époque. Par sa position critique envers l'idéologie du progrès Benjamin occupe en fait une position singulière et unique dans la pensée marxiste et dans la gauche européenne entre les deux guerres²⁰.

Cette articulation se manifeste pour la première fois dans le livre *Sens Unique*, écrit entre 1923 et 1926, où l'on trouve, sous le titre « Avertissement d'incendie », cette prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat « n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique), tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite²¹ ».

Contrairement au marxisme évolutionniste vulgaire – qui peut se référer, bien entendu, à certains écrits de Marx et Engels eux-mêmes –

19. W. Benjamin, « Des livres qui sont restés vivants », in *Romantisme et critique de la civilisation*, p. 127 [GS, III, p. 171].

20. Cf. le beau livre d'Arno Münster, *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme « mélancolique »*, Paris, Kimé, 1996, p. 64. Après la mort de Benjamin, cette posture sera reprise à son compte – avec des nuances et des réserves – par la Théorie Critique de l'École de Francfort.

21. W. Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, p. 205-206. Il y a une affinité frappante entre ce texte et les idées d'une révolutionnaire marxiste que Benjamin connaissait sans doute – même s'il ne la cite pas : Rosa Luxemburg. Dans sa brochure « La crise de la social-démocratie », elle formulait le célèbre mot d'ordre « socialisme ou barbarie », en rupture avec les illusions de progrès linéaire et avenir assuré de la gauche européenne.

Benjamin ne conçoit pas la révolution comme le résultat « naturel » ou « inévitable » du progrès économique et technique (ou de la « contradiction entre forces et rapports de production »), mais comme l'interruption d'une évolution historique conduisant à la catastrophe. C'est parce qu'il perçoit ce danger catastrophique qu'il se réclame (dans l'article sur le Surréalisme en 1929) du pessimisme – un pessimisme révolutionnaire qui n'a rien à voir avec la résignation fataliste et encore moins avec le *Kulturpessimismus* allemand, conservateur, réactionnaire et pré-fasciste de Carl Schmitt, Oswald Spengler ou Moeller van der Bruck : le pessimisme est ici au service de l'émancipation des classes opprimées. Sa préoccupation n'est pas le « déclin » des élites ou de la nation, mais les menaces que fait peser sur l'humanité le progrès technique et économique promu par le capitalisme.

Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que l'*optimisme* des partis bourgeois et de la social-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un « mauvais poème de printemps ». Contre cet « optimisme sans conscience », cet « optimisme de dilettantes », inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le pessimisme le point de convergence effectif entre surréalisme et communisme²². Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'un sentiment contemplatif, mais d'un pessimisme actif, « organisé », pratique, tendu entièrement vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire.

On se demande à quoi peut faire référence le concept de pessimisme appliqué aux communistes : leur doctrine en 1928, célébrant les triomphes de la construction du socialisme en URSS et la chute imminente du capitalisme, n'est-elle précisément un bel exemple d'illusion optimiste ? En fait, Benjamin a emprunté le concept d'« organisation du pessimisme » à un ouvrage qu'il qualifie d'« excellent », *La Révolution et les intellectuels* (1926), du communiste dissident Pierre Naville. Membre du groupe surréaliste – il avait été le premier directeur de la revue *La Révolution surréaliste* – Naville avait à ce moment-là opté pour l'engagement politique dans le parti communiste français, qu'il veut faire partager à ces amis. Or, pour Pierre Naville, le pessimisme, qui constitue « la source de la méthode révolutionnaire de Marx », est le seul moyen d'« échapper aux nullités et aux déconvenues d'une époque de compro-

22. W. Benjamin, « Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne » (1929), in *Œuvres II*, p. 132.

mis ». Refusant le « grossier optimisme » d'un Herbert Spencer – qu'il gratifie de l'aimable qualificatif de « cervelle monstrueusement rétrécie » – ou d'un Anatole France, dont il déteste les « infâmes plaisanteries », il conclut : « il faut organiser le pessimisme », « l'organisation du pessimisme » est le seul mot d'ordre qui nous empêche de déprimer²³.

Inutile de préciser que cette apologie passionnée du pessimisme était très peu représentative de la culture politique du communisme français à cette époque. En fait, Pierre Naville allait bientôt (1928) être exclu du Parti : la logique de son anti-optimisme le conduira dans les rangs de l'opposition communiste de gauche trotskiste, dont il deviendra l'un des principaux dirigeants.

Dans l'œuvre benjaminienne, la philosophie pessimiste de l'histoire se manifeste de façon particulièrement aiguë dans sa vision de l'avenir européen : « Pessimisme sur toute la ligne. Oui, certes, et totalement. Méfiance quant au destin de la littérature, méfiance quant au destin de la liberté, méfiance quant au destin de l'homme européen, mais surtout trois fois méfiance en face de tout accommodement : entre les classes, entre les peuples, entre les individus. Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la *Luftwaffe*²⁴. »

Cette vision critique permet à Benjamin d'apercevoir – intuitivement mais avec une étrange acuité – les catastrophes qui attendaient l'Europe, parfaitement résumées par la phrase ironique sur la « confiance illimitée ». Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait prévoir les destructions que la *Luftwaffe* allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes ; que l'I.G. Farben allait, à peine une douzaine d'années plus tard, s'illustrer par la fabrication du gaz Zyklon B utilisé pour « rationaliser » le génocide ; que ses usines allaient employer, par centaines de milliers, la main-d'œuvre concentrationnaire. Cependant, unique parmi tous les penseurs marxistes de ces années, Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise²⁵.

23. Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels* (1926), Paris, Gallimard, 1965, p. 76-77, 110-117.

24. W. Benjamin, « Le surréalisme », *art. cit.*, p. 132.

25. Sur Benjamin comme anticipateur de la Shoah, voir le livre capital d'Enzo Traverso, *L'histoire déchirée. Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1998.

Ce pessimisme se manifeste chez Benjamin, comme chez Blanqui ou Péguy, par une sorte de « mélancolie révolutionnaire », qui traduit le sentiment de la récurrence du désastre, la crainte d'un éternel retour des défaites²⁶. Comment se concilie-t-il avec son engagement pour la cause des opprimés ? Le choix « prolétarien » de Benjamin n'est nullement inspiré par un quelconque optimisme sur le comportement des « masses » ou par une confiance dans l'avenir brillant du socialisme. Il est essentiellement un *pari* – au sens de Pascal – sur la possibilité d'une lutte émancipatrice.

L'article de 1929 témoigne de l'intérêt de Benjamin pour le surréalisme, qu'il perçoit comme manifestation moderne du romantisme révolutionnaire. On pourrait peut-être définir la démarche commune à Benjamin et André Breton comme celle d'une sorte de « marxisme gothique », distinct de la version dominante, à tendance matérialiste métaphysique et contaminé par l'idéologie évolutionniste du progrès²⁷. L'adjectif « gothique » doit être compris dans son acception romantique : la fascination pour l'enchantement et le merveilleux, ainsi que pour les aspects « ensorcelés » des sociétés et des cultures pré-modernes. Le roman noir anglais du XVIII^e siècle et certains romantiques allemands du XIX^e sont des références « gothiques » que l'on trouve au cœur de l'œuvre de Breton et de Benjamin.

Le marxisme gothique commun aux deux serait donc un matérialisme historique sensible à la dimension magique des cultures du passé, au moment « noir » de la révolte, à l'illumination qui déchire, comme un éclair, le ciel de l'action révolutionnaire. « Gothique » est à prendre – aussi – dans le sens littéral de référence positive à certains moments-clé de la culture profane médiévale : ce n'est pas un hasard si aussi bien Breton que Benjamin admirent l'amour courtois du Moyen Âge provençal, qui constitue aux yeux du second une des plus pures manifestations d'illumination profane²⁸.

26. Daniel Bensaid a écrit là-dessus des belles pages dans *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997, p. 244-258. On trouve une analyse d'une grande finesse du « marxisme mélancolique » de Benjamin dans le livre du philosophe brésilien Leandro Konder, *Walter Benjamin. o marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1989.

27. Margaret Cohen, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 1-2.

28. Je renvoie à mon essai « Walter Benjamin et le surréalisme : histoire d'un enchantement révolutionnaire », in *L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, Paris, Syllepse, 2000.

Pendant une brève période « expérimentale », entre 1933 et 1935, l'époque du Deuxième Plan Quinquennal, certains textes marxistes de Benjamin semblent proches du « productivisme » soviétique, et d'une adhésion peu critique aux promesses du progrès technologique²⁹. Cependant, même pendant ces années, il n'a pas tout à fait perdu son intérêt pour la problématique romantique, comme l'atteste l'article sur Bachofen de 1935. En fait, à cette époque, la pensée de Benjamin est assez contradictoire : il passe parfois très rapidement d'un extrême à l'autre – y compris au sein d'un même texte, comme le célèbre essai sur l'œuvre d'art. On trouve dans ces écrits à la fois un élément permanent de sa réflexion marxiste – la préoccupation matérialiste – et une tendance « expérimentale » à pousser certains raisonnements jusqu'aux dernières conséquences. Il semble tenté par une variante soviétique de l'idéologie du progrès, quitte à la réinterpréter à sa façon. Certaines lectures marxistes de l'œuvre de Benjamin vont privilégier précisément ces textes, plus proches d'un matérialisme historique « classique », sinon orthodoxe. Si je fais le choix inverse, c'est à la fois en fonction de mes propres intérêts et de mes options philosophico-politiques, et du point de vue de la genèse des Thèses de 1940, qui trouvent leur inspiration principale dans d'autres écrits.

À partir de 1936 cette sorte de « parenthèse progressiste » se renferme et Benjamin va réintégrer de plus en plus le moment romantique dans sa critique marxiste *sui generis* des formes capitalistes de l'aliénation. Par exemple, dans ses écrits des années 1936-1938 sur Baudelaire, il reprend l'idée typiquement romantique – suggérée dans un essai de 1930 sur E.T.A. Hoffmann³⁰ – de l'opposition radicale entre la vie et l'automate, dans le contexte d'une analyse, d'inspiration marxiste, de la transformation du prolétaire en automate : les gestes répétitifs, vides de

29. Il s'agit notamment des textes « Expérience et pauvreté » (1933), « L'auteur comme producteur » (1934) et – dans une certaine mesure seulement – « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1935).

30. Dans cette conférence, Benjamin met en évidence le dualisme « décidément religieux » entre la vie et l'*automate* que l'on trouve dans les contes fantastiques d'E. T. A. Hoffmann, Oskar Panizza, Edgar Allan Poe et Alfred Kubin. Les contes du grand narrateur romantique allemand, inspirés par le sentiment d'une identité secrète entre l'*automatique* et le *satanique*, perçoivent la vie de l'homme quotidien comme « le produit d'un infâme mécanisme artificiel, régi de son intérieur par Satan ». Cf. W. Benjamin, « E. T. A. Hoffmann et Oskar Panizza » (1930), in *Romantisme et critique de la civilisation*, p. 137 [GS II, 2, p. 644-647].

sens et mécaniques des travailleurs aux prises avec la machine – ici Benjamin se réfère directement à certains passages du *Capital* de Marx – sont semblables aux gestes d’automates des passants dans la foule décrits par Poe et Hoffmann. Les uns comme les autres, victimes de la civilisation urbaine et industrielle, ne connaissent plus l’expérience authentique (*Erfahrung*) – fondée sur la mémoire d’une tradition culturelle et historique – mais seulement le vécu immédiat (*Erlebnis*), et en particulier le *Chockerlebnis* qui provoque chez eux un comportement réactif, d’automates « qui ont complètement liquidé leur mémoire³¹ ».

La protestation romantique contre la modernité capitaliste se fait toujours au nom d’un passé idéalisé – réel ou mythique. Quel est le passé qui sert de référence au marxiste Walter Benjamin dans sa critique de la civilisation bourgeoise et des illusions du progrès ? Si dans les écrits théologiques de jeunesse, il est souvent question d’un paradis perdu, dans les années 1930, c’est le communisme primitif qui joue ce rôle – comme d’ailleurs chez Marx et Engels, lecteurs attentifs de l’anthropologie romantique de Maurer et Bachofen, ainsi que des travaux de Morgan.

Le compte-rendu sur Bachofen écrit par Benjamin en 1935 est une des clés les plus importantes pour comprendre sa méthode de construction d’une nouvelle philosophie de l’histoire à partir du marxisme et du romantisme. L’œuvre de Bachofen, écrit-il, puisant à des « sources romantiques », a fasciné les marxistes et les anarchistes (comme Elisée Reclus) par son « évocation d’une société communiste à l’aube de l’histoire ». Réfutant les interprétations conservatrices (Klages) et fascistes (Bäumler), Benjamin souligne que Bachofen « avait scruté à une profondeur inexplorée les sources qui, à travers les âges, alimentaient l’idéal libertaire dont Reclus se réclamait ». Quant à Engels et Paul Lafargue, leur intérêt a été lui aussi attiré par les travaux de Bachofen sur les sociétés matriarcales, où aurait existé un degré élevé de démocratie et d’égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui impliquaient un véritable « bouleversement du concept d’autorité³² ».

31. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 801 [GS V, 2, p. 966] ; Charles Baudelaire. *Un poète lyrique à l’apogée du capitalisme*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1983, p. 151, 180-184.

32. W. Benjamin, « Johan Jakob Bachofen » (1935), in *Écrits français*, J.-M. Monnoyer (éd.), Paris, Gallimard, 1991, p. 96-110 [GS II. 1, p. 220-230]. Benjamin s’inspire de l’interprétation freudo-marxiste de Bachofen proposée par Erich Fromm.

Des idées analogues sont esquissées dans ses essais sur Baudelaire : Benjamin interprète la « vie antérieure » évoquée par le poète comme une référence à un âge primitif et édénique, où l'expérience authentique existait encore, et où les cérémonies du culte et les festivités permettaient la fusion du passé individuel et du passé collectif. Telle est donc l'*Erfahrung* qui nourrit le jeu des « correspondances » chez Baudelaire et inspire son refus de la catastrophe moderne : « L'essentiel est que les correspondances contiennent une conception de l'expérience qui fasse place à des éléments culturels. Il fallut que Baudelaire s'appropriât ces éléments pour pouvoir pleinement mesurer ce que signifie en réalité la catastrophe dont il était lui-même, en tant qu'homme moderne, le témoin. » Ces « éléments culturels » renvoient à un passé lointain, analogue aux sociétés étudiées par Bachofen : « Les 'correspondances' sont les données de la remémoration, non les données de l'histoire mais celles de la pré-histoire. Ce qui fait la grandeur et l'importance des jours de fête, c'est de permettre la rencontre avec une 'vie antérieure'. » Rolf Tiedemann observe de façon très pertinente que, pour Benjamin, « l'idée des correspondances est l'utopie par laquelle un paradis perdu apparaît projeté dans l'avenir³³ ».

C'est surtout dans les différents textes des années 1936-1940 que Benjamin va développer sa vision de l'histoire, en se dissociant, de façon de plus en plus radicale, des « illusions du progrès » hégémoniques au sein de la pensée de gauche allemande et européenne. Dans un long essai publié en 1937 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'École de Francfort (déjà exilée aux USA), consacré à l'œuvre de l'historien et collectionneur Eduard Fuchs – qui contient des passages entiers qui préfigurent, parfois mot pour mot, les Thèses de 1940 – il s'attaque au marxisme social-démocrate, mélange de positivisme, d'évolutionnisme darwinien et de culte du progrès : « Il n'a su discerner dans le développement de la technique que les progrès des sciences de la nature et non les régressions de la société (...). Les énergies que la technique déploie au-delà de ce seuil sont destructrices. Elles alimentent principalement la technique de la guerre et celle de sa préparation journalistique. » Parmi les exemples les plus frappants de ce positivisme borné il cite le socialiste italien Enrico Ferri, qui « déduisait de lois naturelles non

33. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 155, 189-191 et R. Tiedemann, « Nachwort », in W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1980, p. 205-206.

seulement les principes mais encore la tactique de la social-démocratie » et qui imputait les déviations anarchistes au sein du mouvement ouvrier aux « connaissances insuffisantes en géologie et en biologie³⁴... »

L'objectif de Benjamin est d'approfondir et de radicaliser l'opposition entre le marxisme et les philosophies bourgeoises de l'histoire, d'aiguiser son potentiel révolutionnaire et d'élever son contenu critique. C'est dans cet esprit qu'il définit, de façon tranchante, l'ambition du projet du *Livre des passages* : « On peut considérer aussi comme but méthodologiquement poursuivi dans ce travail la possibilité d'un matérialisme historique qui ait annihilé (*annihiliert*) en lui-même l'idée de progrès. C'est justement en s'opposant aux habitudes de la pensée bourgeoise que le matérialisme historique trouve ses sources³⁵. » Un tel programme n'impliquait pas un quelconque « révisionnisme », mais plutôt, comme Karl Korsch avait tenté de le faire dans son propre livre – une des principales références de Benjamin – un retour à Marx lui-même.

Benjamin était conscient que cette lecture du marxisme plongeait ses racines dans la critique romantique de la civilisation industrielle, mais il était convaincu que Marx lui aussi avait trouvé son inspiration dans cette source. Il trouve un appui pour cette interprétation hérétique des origines du marxisme dans le *Karl Marx* (1938) de Korsch : « Très justement, et non sans nous faire penser à de Maistre et à Bonald, Korsch dit ceci : "Ainsi dans la théorie du mouvement ouvrier moderne aussi, il y a une partie de la 'désillusion' qui, après la grande Révolution française, fut proclamée par les premiers théoriciens de la contre-révolution et ensuite par les romantiques allemands et qui, grâce à Hegel, eut une forte influence sur Marx"³⁶. »

Il est évident que le marxisme de Benjamin, notamment à partir des années 1936-1937 avait peu en commun avec le « diamat » soviétique que Staline allait bientôt (1938) codifier dans un chapitre de la très officielle *Histoire du PC bolchevique de l'URSS*. Déjà le choix, comme référent philosophique, de Karl Korsch, un marxiste hétérodoxe – proche du courant « conseilliste » – exclu du PC allemand dans les années 20, et radicalement opposé aux canons théoriques aussi bien de

34. W. Benjamin, « Eduard Fuchs, collectionneur et historien », trad. Reiner Rochlitz, in *Œuvres III*, p. 200-201.

35. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 477 [GS V I, p. 574].

36. *Ibid.* p. 681 [GS V, I, p. 820].

la social-démocratie que du communisme stalinien, est indicatif de cette dissidence.

Un autre exemple de son autonomie par rapport au stalinisme – pas nécessairement liée à la question du romantisme – c'est son intérêt pour Trotski : en 1932, dans une lettre à Gretel Adorno, il écrivait, à propos de l'autobiographie du fondateur de l'Armée Rouge, que « depuis des années », il n'avait rien assimilé « avec une pareille tension, à couper le souffle ». Jean Selz, qui l'avait connu à Ibiza en 1932, témoigne qu'il était partisan « d'un marxisme ouvertement anti-staliniste ; il manifestait une grande admiration pour Trotski³⁷ ». Si, au cours des années 1933-1935, il semble se rallier, de façon bien peu critique, au modèle soviétique – peut être comme réaction au triomphe du fascisme hitlérien en Allemagne – et si au début des Procès de Moscou il manifeste surtout de la perplexité – « j'ai perdu mon latin » écrit-il à Horkheimer le 31 août 1936³⁸ –, à partir de 1937-1938 il prend clairement ses distances par rapport à la variante stalinienne du communisme.

Une note sur Brecht de cette époque témoigne de cette évolution, en partie sous l'influence de Heinrich Blücher (le mari de Hannah Arendt), un partisan de l'opposition communiste allemande dirigée par Heinrich Brandler³⁹ : il y est question des « pratiques de la Guépéou », un « mode de comportement que les pires éléments du P.C. partagent avec les éléments les plus dénués de scrupules du national-socialisme ». Benjamin critique Brecht pour avoir, dans certains poèmes du *Manuel pour habitants des villes*, « transfiguré poétiquement les errements dangereux et lourds de conséquence où la pratique de la Guépéou a entraîné le mouvement ouvrier », et il met en question son propre commentaire sur ce texte de Brecht comme « pieuse falsification⁴⁰ ».

37. W. Benjamin, *Correspondance*, tome II, p. 68 et Jean Selz, « Walter Benjamin à Ibiza », *Lettres Nouvelles*, 2, 1954 [repris dans *Écrits français*, p. 367-379]. Voir à ce sujet l'essai d'Enzo Traverso, « Walter Benjamin et Léon Trotsky », *Quatrième Internationale* n° 37-38, 1990.

38. Lettre citée par R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1983, p. 121.

39. Heinrich Brandler, ancien dirigeant du KPD (PC Allemand), exclu en 1928, fondateur du KPO – Parti Communiste Oppositionnel – anti-stalinien, était lui aussi exilé en France en 1939-1940.

40. W. Benjamin, « Note sur Brecht » (1938 ou 1939), *Écrits autobiographiques*, Paris, C. Bourgeois, 1990, p. 367-368. « Blücher a raison », reconnaît Benjamin, de critiquer aussi bien les poèmes de Brecht que son commentaire.

Malgré ce règlement de comptes impitoyable, qui n'hésite pas à comparer les pratiques de la police stalinienne avec celles des nazis, il lui reste un dernier espoir : que l'URSS demeure l'alliée des antifascistes. Dans une lettre du 3 août 1938 à Max Horkheimer, il manifeste, « avec beaucoup de réserves », l'espoir, « au moins pour le moment », que l'on puisse considérer le régime soviétique – qu'il décrit sans fard comme une « dictature personnelle avec toute sa terreur » – comme « l'agent de nos intérêts dans une guerre future ». Il ajoute qu'il s'agit d'un agent qui « coûte le plus haut prix imaginable, dans la mesure où il faut le payer par des sacrifices, qui érodent tout particulièrement les intérêts qui nous sont proches comme producteurs » – une expression qui fait sans doute référence à l'émancipation des travailleurs et au socialisme⁴¹.

Le Pacte Molotov-Ribbentrop va porter un rude coup à cette dernière illusion.

41. Lettre citée par R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, p. 122.



Walter Benjamin, *circa* 1930
Photo Charlotte Joel-Theodor W. Adorno
Archiv Frankfurt am Main

II.

Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin

Avant de passer à une analyse « talmudique » – mot à mot, phrase après phrase – du texte, voici quelques brèves remarques pour introduire à la lecture des Thèses. Le document *Sur le concept d'histoire* fut rédigé au début 1940, peu avant la tentative de son auteur d'échapper à une France vichyste où les réfugiés allemands juifs et/ou marxistes étaient livrés par les autorités à la Gestapo. Comme l'on sait, cette tentative a échoué : intercepté par la police franquiste à la frontière espagnole, Walter Benjamin a choisi, en septembre 1940, le suicide.

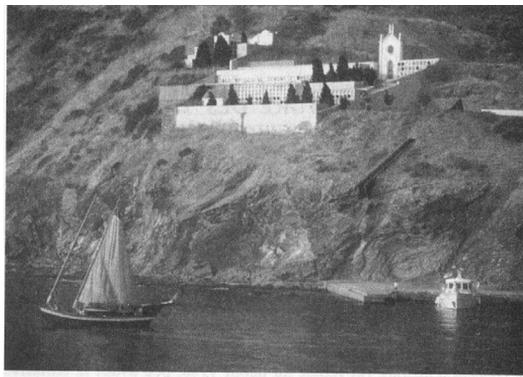
La première référence au document apparaît dans une lettre de Benjamin à Horkheimer, du 22 février 1940, en langue française, qui explique à son ami l'objectif du texte : « établir une scission irrémédiable entre notre façon de voir et les survivances du positivisme » qui hantent même les conceptions historiques de la gauche⁴². Le positivisme apparaît ainsi, aux yeux de Benjamin, comme le dénominateur commun des tendances qu'il va critiquer : l'historicisme conservateur, l'évolutionnisme social-démocrate, le marxisme vulgaire⁴³.

Il faut préciser que ce document n'était pas destiné à la publication. Benjamin l'a donné ou envoyé à quelques amis très proches – Hannah

42. « Je viens d'achever un certain nombre de thèses sur le concept d'Histoire. Ces thèses s'attachent, d'une part, aux vues qui se trouvent ébauchées au chapitre I du "Fuchs". Elles doivent, d'autre part, servir comme armature théorique au deuxième essai sur Baudelaire. Elles constituent une première tentative de fixer un aspect de l'histoire qui doit établir une scission irrémédiable entre notre façon de voir et les survivances du positivisme que, à mon avis, démarquent si profondément même ceux des concepts d'Histoire qui, en eux-mêmes, nous sont les plus proches et les plus familiers. » (*GS I,3*, p. 1225) La dernière partie est une référence transparente à ce qu'il désignera dans les Thèses comme « marxisme vulgaire ».

43. La doctrine social-démocrate était souvent d'inspiration néo-kantienne, mais cette orientation n'était pas nécessairement contradictoire avec l'option positiviste dans le domaine des sciences sociales, comme le montre si bien l'œuvre d'Eduard Bernstein.

Arendt, Theodor W. Adorno – mais il insistait, dans la lettre à Gretel Adorno, qu'il n'était pas question de le publier parce que cela « ouvrirait grandes les portes à l'incompréhension enthousiaste⁴⁴ ». Ses craintes prophétiques se sont pleinement réalisées : une bonne partie de la littérature sur les Thèses relève de l'incompréhension, tantôt enthousiaste,



le cimetière de Port-Bou

tantôt sceptique, mais en tout cas incapable de saisir la portée du texte.

L'impulsion directe pour la rédaction des Thèses a été sans doute le pacte germano-soviétique, le début de la Deuxième Guerre mondiale, et l'occupation de l'Europe par les troupes nazies. Mais il n'était pas moins le résumé, l'expression ultime et concentrée d'idées qui traversent l'ensemble de son œuvre. Dans une de ses dernières lettres, adressée à Gretel Adorno, Benjamin écrit : « La guerre et la constellation qui l'a amenée m'ont conduit à coucher sur le papier quelques pensées, à propos desquelles je peux dire que je les garde sur moi – et même en moi – depuis environ une vingtaine d'années⁴⁵. » Il aurait pu écrire « vingt-cinq années », puisque, comme nous avons vu, la conférence sur *La vie des étudiants* (1914) contenait déjà quelques-unes des idées-clés de son testament spirituel de 1940.

Il faut donc situer le document dans son contexte historique : il était, pour parler avec les mots de Victor Serge, « minuit dans le siècle » et ce moment terrible de l'histoire contemporaine constitue sans doute l'arrière-plan immédiat du texte. Mais on ne peut pas pour autant en faire uniquement le produit d'une conjoncture précise : il est porteur d'une signification qui dépasse de loin la constellation tragique qui l'a fait naître. S'il nous parle encore aujourd'hui, s'il suscite autant d'intérêt, de discussions, de polémiques, c'est parce qu'à travers le prisme d'un moment historique déterminé, il pose des questions qui

44. Lettre d'avril 1940, citée dans l'appareil critique de *GS* I,3, p. 1226-1227.

45. *Ibidem*.

portent sur l'ensemble de l'histoire moderne, et sur la place du XX^e siècle dans le parcours social de l'humanité.

L'histoire du « sauvetage » et de la publication des Thèses a été minutieusement reconstituée par les éditeurs des *Gesammelte Schriften*. C'est une copie donnée par Benjamin à Hannah Arendt, puis transmise par celle-ci à Adorno qui a fait l'objet d'une première impression en 1942, dans une sorte de brochure miméographiée, assez confidentielle, *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (À la mémoire de Walter Benjamin), tirée à quelques centaines d'exemplaires par l'Institut de Recherche Sociale de Francfort exilé aux USA.

Paradoxalement, la première publication au sens fort du terme, eut lieu en langue française, dans la traduction de Pierre Missac, parue en octobre 1947 dans les *Temps Modernes* (n° 25, p. 623-634), sans susciter aucune réaction. La même absence d'échos a suivi la publication en langue allemande, par les soins d'Adorno, dans la revue *Neue Rundschau* (n° 4, p. 560-570) en 1950. Ce n'est qu'après la parution du texte dans le premier recueil des écrits de Benjamin édité par Adorno – *Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1955 – que commencent vraiment la réception du document et les premières discussions. Enfin, en 1974, paraît l'édition critique et commentée des Thèses, des variantes et des notices – ainsi que de la traduction française par Benjamin lui-même – dans les *Gesammelte Schriften*, édités par R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser, avec la collaboration d'Adorno et de Scholem. À cela il faut ajouter la dernière copie, intitulée *Handexemplar* – qui présente la particularité de faire de l'une des notices la Thèse XVIII – découverte par Giorgio Agamben, et intégrée au volume VII des *Gesammelte Schriften* (1991).

Dans les débats qui ont suivi la publication, à partir des années 1950, on peut distinguer trois grandes écoles d'interprétation des Thèses :

1) *L'école matérialiste* : Walter Benjamin est un marxiste, un matérialiste conséquent. Ses formulations théologiques doivent être considérées comme des métaphores, comme une forme exotique qui recouvre des vérités matérialistes. C'est la position qu'énonçait déjà Brecht dans son *Journal*⁴⁶.

46. « Bref, ce petit travail est clair et éclairant (malgré toutes les métaphores et les judaïsmes [*metaphorik und judaïsmen*]), et l'on pense avec horreur combien peu nombreux sont ceux qui seraient prêts au moins à faire preuve d'incompréhension pour un telle chose. » (B. Brecht, *Arbeitsjournal*, Erster Band 1938-1942, hg. Werner Hecht, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1973, p. 294.)

2) *L'école théologique* : Walter Benjamin est avant tout un théologien juif, un penseur messianique. Le marxisme chez lui n'est que terminologie, utilisation abusive de concepts comme « matérialisme historique ». C'est le point de vue de son ami Gershom Scholem.

3) *L'école de la contradiction* : Benjamin essaie de concilier marxisme et théologie juive, matérialisme et messianisme. Or, comme chacun sait, les deux sont incompatibles. D'où l'échec de sa tentative. C'est la lecture que font aussi bien Jürgen Habermas que Rolf Tiedemann.

À mon avis, ces trois écoles ont raison et tort à la fois. J'aimerais proposer, modestement, une quatrième approche : Walter Benjamin est marxiste *et* théologien. Il est vrai que ces deux conceptions sont habituellement contradictoires. Mais l'auteur des Thèses n'est pas un penseur « habituel » : il les réinterprète, les transforme, les situe dans un rapport d'éclairage réciproque qui permet de les articuler de façon cohérente. Il aimait se comparer à un Janus, dont un des visages regarde vers Moscou et l'autre vers Jérusalem. Mais ce qu'on oublie souvent c'est que le dieu romain avait deux visages, mais *une seule tête* : marxisme et messianisme ne sont que les deux expressions – *Ausdrücke*, un des termes favoris de Benjamin – d'une seule pensée. Une pensée novatrice, originale, inclassable, qui se caractérise par ce qu'il appelle, dans une lettre à Scholem de mai 1926, la « paradoxale réversibilité réciproque » (*Umschlagen*) du politique dans le religieux⁴⁷. Pour mieux saisir le rapport complexe et subtil entre rédemption et révolution dans sa philosophie de l'histoire, il faudrait parler d'*affinité élective*, c'est-à-dire d'attirance mutuelle et renforcement réciproque des deux démarches, à partir de certaines analogies structurelles, aboutissant à une sorte de fusion alchimique – comme la rencontre amoureuse de deux âmes dans le roman de Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, auxquels Benjamin avait dédié un de ses plus importants essais de jeunesse⁴⁸.

Si l'on doit critiquer l'approche unilatérale de Scholem, il ne faut pas sous-estimer la profonde attirance de Benjamin pour sa pensée, y com-

47. W. Benjamin, *Correspondance I*, p. 387 [*Briefe*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1966, Band I, p. 426].

48. W. Benjamin, « *Les Affinités électives de Goethe* », in *Œuvres I*, p. 274-395. Sur le concept d'affinité élective, et son itinéraire de l'alchimie à la sociologie de Max Weber, en passant par Goethe, voir mon ouvrage *Rédemption et Utopie. Le Judaïsme libéral en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988 [rééd. Paris, Éditions du Sandre, 2009].

pris au moment de la rédaction des Thèses. Un document que j'ai pu consulter aux Archives Scholem à la Bibliothèque de l'Université Hébraïque de Jérusalem, et qui a été depuis publié, montre sans l'ombre d'un doute que le titre même des Thèses était inspiré d'un manuscrit de Scholem, dont Benjamin avait sans doute connaissance, intitulé *Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit* (Thèses sur le concept de justice), daté de « 1919 et 1925 ». En lisant ce texte, on se rend compte que Benjamin ne s'est pas seulement inspiré du titre, mais aussi du contenu du manuscrit – par exemple, le passage suivant : « Le temps messianique comme éternel présent et la justice de l'être-là (*Daseiendes*), substantielle, sont en correspondance (*entsprechen sich*). Si la justice n'était pas là, le royaume messianique non seulement ne serait pas là, mais serait impossible⁴⁹. »

L'objectif des notes et commentaires qui suivent est moins de « juger » les Thèses de Benjamin que d'essayer de les comprendre. Cela ne m'empêchera pas de rendre hommage à sa lucidité, ou, le cas échéant, de critiquer ce qui me semble discutable. L'interprétation proposée n'a pas vocation à être exhaustive. Tout au plus essaie-t-elle de mettre en évidence une certaine cohérence là où tant d'autres ne voient que dissonance, contradiction ou ambiguïté.

Les concepts de Benjamin ne sont pas des abstractions métaphysiques, mais se rapportent à des expériences historiques concrètes. J'ai donc choisi d'illustrer ses propos par des exemples – aussi bien de l'histoire européenne moderne que de l'histoire juive ancienne – inspirés, de façon directe ou indirecte, par ses propres écrits. J'ai aussi ajouté quelques exemples latino-américains contemporains ; cela peut surprendre dans un premier temps, mais il me semble qu'il s'agit d'un enjeu important : mettre en évidence à la fois l'universalité et l'actualité du concept d'histoire de Walter Benjamin. J'ai découvert les Thèses au moment où des mouvements populaires insurrectionnels se développaient en Amérique Centrale : le document m'a permis de mieux comprendre les événements et, inversement, ceux-ci ont éclairé le texte d'une lumière nouvelle.

J'ai pris comme point de départ la traduction – sobre et élégante – de Maurice de Gandillac, publiée en 1971 par les éditions Denoël/Les Lettres Nouvelles dans le recueil d'essais de Benjamin *Poésie et révolution*,

49. G. Scholem, *Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*, 1919-1925, Archives Scholem, Université Hébraïque de Jérusalem, p. 3 [trad. in *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, trad. (modifiée) M. de Launay, Paris, Bayard, 2007, p. 26].

même si elle contient un nombre considérable d'imprécisions, qu'il m'a fallu le plus souvent corriger en proposant ma propre traduction. J'ai aussi souvent utilisé celle – incomplète, mais infiniment précieuse – rédigée par Benjamin lui-même, qui diffère, à certains égards, du texte allemand et constitue donc une sorte de variante. Enfin, j'ai, suivant l'exemple de chercheurs italiens⁵⁰, ajouté à la liste connue des thèses, une nouvelle, qui figure sous le numéro XVIII dans l'exemplaire découvert il y a quelques années par Giorgio Agamben. Cette thèse apparaissait déjà parmi les notices préparatoires publiées dans les *Gesammelte Schriften* sous le numéro XVIIa. Le *Handexemplar* trouvé par Agamben montre que Benjamin envisageait de l'inclure dans la version finale du document. Il s'agit d'ailleurs d'un texte autonome – et non d'une variante – de la plus grande importance. Traduite par mes soins, elle figure ici sous le chiffre XVIIa, pour éviter de changer la numérotation déjà connue des dernières thèses.

Pour l'interprétation des Thèses j'ai souvent fait référence aux notes préparatoires, publiées dans le volume I. 3 des *Gesammelte Schriften*, dont les références seront mentionnées entre parenthèses dans le corps du texte.

Quelques remarques personnelles pour clore cette introduction. J'ai découvert tardivement les Thèses « Sur le concept d'histoire ». Paradoxalement, c'est grâce aux écrits de Gershom Scholem – que j'ai rencontré à Jérusalem en 1979 – que j'ai pris connaissance de ce document, à un moment où je commençais à m'intéresser aux rapports entre messianisme et utopie dans le judaïsme. Pourtant, le texte était disponible en français depuis 1947 et en allemand depuis 1950. Je ne sais s'il faut attribuer ce retard à l'ignorance, l'aveuglement ou la méprise. En tout cas, dans mon itinéraire intellectuel, il y a un avant et un après la découverte des Thèses *Über den Begriff der Geschichte*.

Depuis que je l'ai lu, il y a bientôt une vingtaine d'années*, cet écrit n'a cessé de me hanter, de me fasciner, de m'intriguer, de m'émouvoir.

50. Gianfranco Bonola, Michele Ranchetti (a cura di), Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

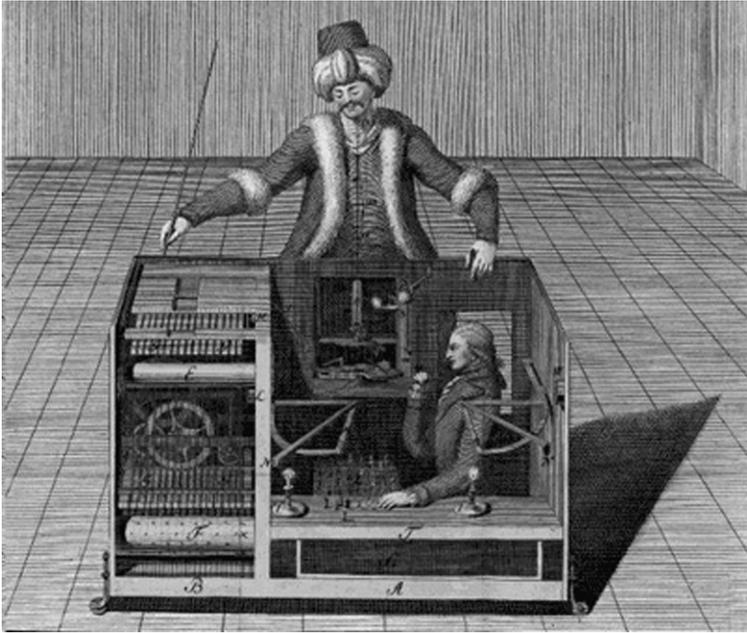
* La première édition de ce livre a paru aux Presses universitaires de France en 2001. Quelques rares modifications et précisions ont été apportées à l'occasion de cette réédition et les références des livres cités ont été mises à jour sur la base des plus récentes traductions. Nous avons également jugé utile de donner en fin de volume le texte original allemand des *Thèses sur le concept d'histoire*.

Je l'ai lu, et relu, et relu encore, des dizaines de fois, ayant le sentiment – ou l'illusion – à chaque relecture, de découvrir des aspects nouveaux, de plonger plus profondément dans l'infinie épaisseur du texte, de comprendre enfin ce qui, peu avant, semblait encore hermétique et opaque. J'avoue qu'il reste pour moi des zones d'ombre dans certains passages du document, tandis que d'autres me semblent éblouissants par leur transparence, leur luminosité intérieure, leur évidence incontestable. Ces différences se manifestent par le traitement fort inégal des Thèses dans mon commentaire...

Mais, surtout, la lecture des « Thèses » a ébranlé mes certitudes, bouleversé mes hypothèses, renversé (certains de) mes dogmes : bref, elle m'a obligé à réfléchir *autrement* sur une série de questions fondamentales : le progrès, la religion, l'histoire, l'utopie, la politique. Rien n'est sorti indemne de cette rencontre capitale.

Peu à peu je me suis rendu compte aussi de la portée universelle des propositions de Benjamin, de leur intérêt pour comprendre – « du point de vue des vaincus » – non seulement l'histoire des classes opprimées, mais aussi celle des femmes – la moitié de l'humanité – des juifs, des tsiganes, des indiens des Amériques, des kurdes, des noirs, des minorités sexuelles, bref, des parias – au sens que donnait Hannah Arendt à ce terme – de toutes les époques et de tous les continents.

Au cours de ces années, j'ai pris beaucoup de notes en vue d'une interprétation des Thèses. J'ai suivi les cours ou les conférences d'éminents spécialistes, comme Stéphane Mosès et Irving Wohlfarth. À mon tour, j'ai fait des Thèses le sujet d'un séminaire au cours de toute une année à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – et plus tard, à l'Université de São Paulo, au Brésil. J'ai lu une bonne partie de la « littérature secondaire », mais je reste convaincu non seulement qu'il y a encore de la place pour d'autres interprétations – comme celle que je propose ici – mais que le texte de Benjamin appartient à cette espèce rare d'écrits qui ont pour vocation de susciter des lectures nouvelles, des points de vue nouveaux, des approches herméneutiques différentes, des réflexions inédites – *ad infinitum*. Ou plutôt, comme le dit le *shemah israel*, la prière millénaire des juifs, *leolam va ed*, « pour l'éternité des temps ».



Automate joueur d'échecs de Johann Nepomuk Maelzel (1769)

THÈSE I

On connaît la légende de l'automate capable de répondre, dans une partie d'échecs, à chaque coup de son partenaire et de s'assurer le succès de la partie. Une poupée en costume turc, narghilé à la bouche, est assise devant l'échiquier qui repose sur une vaste table. Un système de miroirs crée l'illusion que le regard puisse traverser cette table de part en part. En vérité un nain bossu s'y est tapi, maître dans l'art des échecs et qui, par des ficelles, dirige la main de la poupée. On peut se représenter en philosophie une réplique de cet appareil. La poupée que l'on appelle « matérialisme historique » gagnera toujours. Elle peut hardiment défier qui que ce soit si elle prend à son service la théologie, aujourd'hui, on le sait, petite et laide et qui, au demeurant, ne peut plus se montrer.

La Thèse I annonce d'emblée un des thèmes centraux de l'ensemble du texte « Sur le concept d'histoire » : l'association paradoxale entre le matérialisme et la théologie. Pour rendre compte de cette combinaison, Benjamin va créer une allégorie ironique. Essayons de déchiffrer la signification des éléments qui la composent.

Tout d'abord l'automate : c'est une poupée ou marionnette « que l'on appelle 'matérialisme historique' ». L'usage des guillemets et la tournure de la phrase suggèrent que cet automate n'est pas le « vrai » matérialisme historique, mais ce que l'on nomme ainsi. Qui « on » ? Les principaux porte-paroles du marxisme à son époque, c'est-à-dire les idéologues de la II^e et de la III^e Internationale. Aux yeux de Benjamin, le matérialisme historique devient effectivement, entre leurs mains, une méthode qui perçoit l'histoire comme une sorte de machine conduisant « automatiquement » au triomphe du socialisme. Pour ce matérialisme mécanique, le développement des forces productives, le progrès économique, les « lois de l'histoire », mènent nécessairement à la crise finale du capitalisme et à la victoire du prolétariat (version communiste) ou aux réformes qui transformeront graduelle-

ment la société (version social-démocrate). Or, cet automate, ce mannequin, cette poupée mécanique n'est pas capable de gagner la partie.

« Gagner la partie » a ici un double sens :

a) interpréter correctement l'histoire, lutter contre la vision de l'histoire des oppresseurs ;

b) vaincre l'ennemi historique lui-même, les classes dominantes – en 1940 : le fascisme.

Les deux sens sont pour Benjamin intimement liés, dans l'unité indissoluble de la théorie et de la pratique : sans une interprétation correcte de l'histoire, il est difficile, sinon impossible, de lutter efficacement contre le fascisme. La défaite du mouvement ouvrier marxiste – en Allemagne, en Autriche, en Espagne, en France – face au fascisme démontre l'incapacité de cette poupée sans âme, de cet automate vide de sens, de « gagner la partie » – une partie où se joue l'avenir de l'humanité.

Pour gagner, le matérialisme historique a besoin de l'aide de la théologie : c'est le petit nain bossu caché dans la machine. Cette allégorie est, comme l'on sait, inspirée par un conte d'Edgar Allan Poe – traduit par Baudelaire – que Benjamin connaissait bien : « Le joueur d'échecs de Maelzel. » Il s'agit d'un automate joueur d'échecs présenté en 1769 à la cour de Vienne par le baron Wolfgang von Kempelen et qui finira, après diverses péripéties, aux USA, dans une tournée organisée par un inventeur-entrepreneur viennois, Johann Nepomuk Maelzel. Poe décrit cet automate comme une figure « habillé à la turque », dont « la main gauche tient une pipe » et qui, s'il était une machine, « devrait toujours gagner » les parties d'échec. Une des hypothèses d'explication de Poe est qu'un « nain faisait mouvoir la machine », s'étant préalablement caché dans l'appareil. La similitude – presque mot pour mot – avec la Thèse I est évidente⁵¹.

À notre avis le rapport entre le texte de Poe et la thèse de Benjamin n'est pas seulement anecdotique. La conclusion philosophique du « Joueur d'échecs de Maelzel » est la suivante : « Il est tout à fait certain que les opérations de l'automate sont réglées par l'esprit et non par autre chose. » L'esprit de Poe devient chez Benjamin la théologie, c'est-à-dire l'esprit messianique, sans lequel le matérialisme historique ne peut pas « gagner la partie » ni la révolution triompher.

51. Edgar Allan Poe, « Le Joueur d'échec de Maelzel », *Histoires grotesques et sérieuses*, trad. Charles Baudelaire, Paris, Gallimard, « Folio », 1978, p. 110-128.

Il nous semble que Rolf Tiedemann se trompe quand, dans son dernier livre – par ailleurs très intéressant – il écrit ceci : « Le nain théologique est lui aussi mort, puisqu'il est devenu une pièce d'un appareil mort. L'ensemble de l'automate est mort, et représente peut-être déjà le champ de mort et de ruines de la IX^e Thèse⁵². » Si l'ensemble, nain y compris, est mort et ruiné, comment peut-il gagner la partie contre l'adversaire ? Ce que la thèse suggère c'est exactement le contraire : grâce à l'action vivifiante du nain l'ensemble devient vivant et agissant...

Le petit nain, ou le nain bossu, comme âme, comme *spiritus rector* d'une structure inanimée, est un thème typique de la littérature romantique. Rappelons le Quasimodo de la *Notre-Dame* de Hugo : « la cathédrale semblait une créature docile et obéissante sous sa main... elle était possédée et remplie de Quasimodo comme d'un génie familier... L'Égypte l'eut pris pour le dieu de ce temple ; le Moyen Âge l'en croyait le démon ; il en était l'âme. » Benjamin était fasciné par ce thème. Dans sa nouvelle « Rastelli raconte », il met en scène un nain « soigneusement caché » dans le ballon d'un maître jongleur, qui réalisait des « prodiges » en « jouant sur les ressorts cachés à l'intérieur du ballon⁵³ ».

La théologie, comme le nain de l'allégorie, ne peut agir aujourd'hui que de façon occulte à l'intérieur du matérialisme historique. À une époque rationaliste et incroyante, elle est une « vieille ratatinée et mal famée » (traduction française de Benjamin) qui doit se cacher... Curieusement, Benjamin ne semble pas se conformer à cette règle, puisque dans ses Thèses, la théologie est bel et bien visible. Il s'agit peut-être d'un conseil aux lecteurs du document : utilisez la théologie, mais ne la montrez pas. Ou alors, comme le texte n'était pas destiné à publication, il n'était pas nécessaire de cacher le nain bossu aux regards du public. En tout cas, le raisonnement est analogue à celui d'une note du *Livre des passages*, que Benjamin avait intégré aux matériaux préparatoires des Thèses : « Ma pensée se comporte envers la théologie comme le buvard envers l'encre. Elle en est complètement imbibée. Mais s'il en allait selon le buvard, rien de ce qui est écrit ne subsisterait. » (*GS I*, 3, p.1235) Encore une fois l'image d'une présence

52. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, p. 118.

53. W. Benjamin, *Rastelli raconte ...*, Paris, Seuil, 1987, p. 126-127.

déterminante – mais invisible – de la théologie au cœur de la pensée « profane ». L'image est d'ailleurs assez curieuse : en fait, comme le savent ceux qui ont pratiqué cet instrument maintenant tombé en désuétude, des traces de l'écrit à l'encre restent toujours sur la surface du buvard...

Que signifie « théologie » pour Benjamin ? Cela deviendra plus clair au fur et à mesure que l'on examinera les Thèses, mais le terme renvoie à deux concepts fondamentaux : la remémoration (*Eingedenken*), et la rédemption messianique (*Erlösung*). Les deux sont, comme nous allons voir, des composantes essentielles du nouveau « concept de l'histoire » que les Thèses construisent.

Comment alors interpréter le rapport entre la théologie et le matérialisme ? Cette question est présentée de façon éminemment paradoxale dans l'allégorie : d'abord le nain théologique apparaît comme étant le maître de l'automate, dont il se sert comme d'un instrument ; or, à la fin, il est écrit que le nain est « au service » de l'automate. Que signifie ce renversement ? Une hypothèse possible c'est que Benjamin veut montrer la complémentarité dialectique entre les deux : la théologie et le matérialisme historique sont tantôt le maître, tantôt le serviteur, ils sont à la fois le maître et le serviteur l'un de l'autre, ils ont besoin l'un de l'autre.

Il faut prendre au sérieux l'idée que la théologie est « au service » du matérialisme – formule qui inverse la traditionnelle définition scolastique de la philosophie comme *ancilla theologiae* (servante de la théologie). La théologie pour Benjamin n'est pas un but en soi, elle ne vise pas la contemplation ineffable des vérités éternelles, et encore moins, comme pourrait le faire croire l'étymologie, la réflexion sur la nature de l'Être divin : elle est au service de la lutte des opprimés. Plus précisément, elle doit servir à rétablir la force explosive, messianique, révolutionnaire, du matérialisme historique – réduit à un misérable automate par ses épigones. Le matérialisme historique dont se réclame Benjamin dans les thèses suivantes est celui qui résulte de cette vivification, de cette activation spirituelle par la théologie.

Selon Gerhard Kaiser, dans les Thèses, Benjamin « théologise le marxisme. Le vrai matérialisme historique est la vraie théologie... Sa philosophie de l'histoire est une théologie de l'histoire ». Ce type d'interprétation détruit l'équilibre délicat entre les deux composantes en réduisant l'une à l'autre. Tout réductionnisme unilatéral – dans un

sens comme dans l'autre – est incapable de rendre compte de la dialectique entre théologie et matérialisme et leur nécessité réciproque.

Dans le sens inverse, Krista Greffrath pense que « la théologie des Thèses est une *construction auxiliaire*... nécessaire pour arracher la tradition du passé des mains de ses gestionnaires actuels ». Cette interprétation risque de donner une vision trop contingente et instrumentale de la théologie, quand il s'agit en réalité d'une dimension essentielle de la pensée de Benjamin depuis ses premiers écrits en 1913.

Enfin, Heinz-Dieter Kittsteiner croit percevoir une espèce de distinction de fonctions entre la poupée et le nain : « le matérialiste historique affronte le présent comme marxiste, le passé comme théologien de la remémoration. » Or, cette division du travail ne correspond en rien aux idées de Benjamin : pour lui, le marxisme est aussi nécessaire à la compréhension du passé que la théologie pour l'action présente et future⁵⁴.

*

L'idée d'une association entre théologie et marxisme est une des thèses de Benjamin qui a suscité le plus d'incompréhension et de perplexité. Or, quelques dizaines d'années plus tard, ce qui n'était en 1940 qu'une intuition, allait devenir un phénomène historique de toute première importance : la théologie de la libération en Amérique Latine. Ce corpus de textes – écrits par des auteurs d'une impressionnante culture philosophique comme Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff, et beaucoup d'autres – articulante, de façon systématique, le marxisme et la théologie, a contribué à changer l'histoire de l'Amérique Latine. Les millions de chrétiens inspirés par cette théologie, présents dans les communautés de base ou les pastorales populaires, ont joué un rôle capital dans la révolution sandiniste au Nicaragua (1979), dans l'essor de la guérilla en Amérique centrale (El Salvador, Guatemala), dans la formation du nouveau mouvement ouvrier et paysan brésilien – le Parti des Travailleurs (PT), le Mouvements des travailleurs sans terre (MST) – et même dans l'éclosion des luttes indigènes au Chiapas. En fait, la plupart des

54. Les articles de G. Kaiser, K. Greffrath et H.-D. Kittsteiner se trouvent dans Peter Bulhaupt, *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

mouvements sociaux et politiques rebelles latino-américains au cours des trente dernières années ont à voir, à un degré ou un autre, avec la théologie de la libération⁵⁵.

Certes, celle-ci est à bien des égards très différente de la « théologie de la révolution » esquissée par Benjamin – d'ailleurs inconnu des théologiens latino-américains. Ici c'est la théologie qui était devenue une poupée figée, et c'est l'introduction du marxisme – pas nécessairement caché – qui l'a revitalisée. Par ailleurs, il s'agit d'une théologie chrétienne et non juive – même si la dimension messianique/prophétique y est très présente, et si les théologiens de la libération insistent beaucoup sur le caractère « hébraïque » du premier christianisme et sur la continuité entre celui-ci et l'esprit de l'Ancien Testament. Enfin, le contexte latino-américain des dernières décennies est bien différent de celui de l'Europe d'entre les guerres. Il n'empêche : l'association entre théologie et marxisme dont rêvait l'intellectuel juif s'est révélée, à la lumière de l'expérience historique, non seulement possible et fructueuse, mais porteuse de changements révolutionnaires.

55. Je renvoie, à ce sujet, à mon livre *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998.

THÈSE II

« L'un des traits les plus surprenants de l'âme humaine à côté de tant d'égoïsme dans le détail, est que le présent, en général, soit sans envie quant à son avenir. » Cette réflexion de Lotze conduit à penser que notre image du bonheur est marquée tout entière par le temps où nous a maintenant relégués le cours de notre propre existence. Le bonheur que nous pourrions envier ne concerne plus que l'air que nous avons respiré, les hommes auxquels nous aurions pu parler, les femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé que l'Histoire fait sienne. Le passé apporte avec lui un index secret qui le renvoie à la rédemption. N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts ? N'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix de ceux qui nous ont précédés sur terre ? Et la beauté des femmes d'un autre âge est-elle sans ressembler à celle de nos amies ? Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne la point négliger. Quiconque professe le matérialisme historique en sait quelque chose ⁵⁶.

La thèse II introduit un des principaux concepts théologiques du document : *Erlösung*, qu'on pourrait traduire plutôt par *rédemption* que par « délivrance⁵⁷ » comme le fait de Gandillac. Benjamin la situe d'abord

56. Le passage de « N'est-ce pas autour de nous-mêmes », jusqu'à « celle de nos amies » manque dans la traduction, mais figure dans l'original allemand publié dans les *Gesammelte Schriften*. Nous l'avons emprunté à la traduction de Benjamin lui-même, ainsi que les derniers mots du paragraphe.

57. Le terme *Erlösung*, que Benjamin a très probablement emprunté au livre de Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung (L'Étoile de la Rédemption)*, a une signification à la

dans la sphère de l'individu : son bonheur personnel implique la rédemption de son propre passé, l'accomplissement de ce qui aurait pu être, mais n'a pas été. Selon la variante de cette thèse qui se trouve dans le *Livre des passages*, ce bonheur (*Glück*) implique la réparation de l'abandon (*Verlassenheit*) et de la désolation (*Trostlosigkeit*) du passé. La rédemption du passé n'est autre chose que cet accomplissement et cette réparation, selon l'image du bonheur de chaque individu et de chaque génération⁵⁸.

La thèse II passe insensiblement de la rédemption individuelle à la réparation collective, sur le terrain de l'histoire. Pour comprendre son argument il faut se rapporter au *Livre des passages*, qui contient diverses citations de Lotze – un auteur qui a été, sans aucun doute, une référence importante pour les réflexions de Benjamin dans les Thèses.

Le philosophe allemand Hermann Lotze (1817-1881), aujourd'hui bien oublié, appartient à un courant métaphysique idéaliste, proche du monadisme leibnizien. Son ouvrage *Mikrokosmos* exprime une philosophie éthique et religieuse de l'histoire, empreinte de mélancolie, qui a attiré l'attention de Benjamin à la fin des années 1930. Dans une lettre à Horkheimer du 24 janvier 1939 – quelques mois avant la rédaction des Thèses – il affirme avoir trouvé chez Lotze un soutien inattendu à ses réflexions – déjà esquissées dans son article sur Fuchs de 1938 – sur la nécessité de « mettre des limites à l'utilisation du concept de progrès dans l'histoire⁵⁹ ».

Selon des extraits de *Mikrokosmos* cités par Benjamin dans le *Livre des passages*, il n'y a pas de progrès si les âmes qui ont souffert n'ont pas droit au bonheur (*Glück*) et à l'accomplissement (*Vollkommenheit*). Lotze rejette donc les conceptions de l'histoire qui méprisent les revendications (*Ansprüche*) des époques passées, et qui considèrent que la peine des générations passées est irrévocablement perdue. Il faut, insiste-t-il, que le progrès s'accomplisse aussi pour les générations passées, d'une façon mystérieuse (*geheimnisvolle*)⁶⁰.

On retrouve ces idées presque mot pour mot dans la Thèse II, qui conçoit la rédemption tout d'abord en tant que remémoration historique des victimes du passé. Outre le livre de Lotze, Benjamin s'inspire

fois et inséparablement théologique – le salut – et politique : la délivrance, la libération. Cela vaut aussi pour le terme équivalent en hébreu : *ge'ulah*.

58. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 497-498 [GS V, 1, p. 600].

59. GS I, 3, p. 1225.

60. *Le livre des passages*, p. 497-498 [GS V, 1, p. 599-600].

ici très probablement de certaines remarques de Horkheimer, dans un article sur Bergson publié en 1934 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*: « Ce qui est arrivé aux êtres humains qui sont tombés, aucun avenir ne peut le réparer. Ils ne seront jamais appelés, pour être rendus bienheureux pour l'éternité. (...) Au milieu de cette immense indifférence, seule la conscience humaine peut devenir le haut lieu où l'injustice subie peut être abolie/dépassée (*aufgehoben*), la seule instance qui ne se satisfait pas de cela (...). Maintenant que la foi dans l'éternité doit se décomposer, l'historiographie (*Historie*) est le seul tribunal d'appel (*Gehör*) que l'humanité présente, elle-même passagère, peut offrir aux protestations (*Anklagen*) qui viennent du passé. » L'idée d'une *Aufhebung* (« dépassement ») de l'injustice passée grâce à la conscience historique correspond parfaitement aux intentions de Benjamin, mais il lui donne une dimension théologique qui n'est plus acceptable par Horkheimer⁶¹.

Dans une lettre à Benjamin du 16 mars 1937, Horkheimer revient sur cette problématique, mais c'est surtout pour critiquer le caractère « idéaliste » d'une conception de l'histoire comme « non close » (*Unabgeschlossenheit*): « L'injustice du passé est accomplie et close. Les assassinés ont été vraiment assassinés... Si l'on prend au sérieux la non-clôture de l'histoire, on doit croire au Jugement Final... » Benjamin attribuait une très grande importance à cette lettre, qu'il enregistre dans le *Livre des passages*, mais il ne partage pas la posture strictement scientifique et matérialiste de son correspondant. Il assigne une qualité théologique-rédemptrice à la remémoration, capable, à ses yeux, de « rendre non close » la souffrance apparemment définitive des victimes du passé. « C'est de la théologie ; mais dans la remémoration (*Eingedenken*) nous faisons une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon radicalement a-théologique, même si nous n'avons pas le droit de tenter de l'écrire en termes directement théologiques⁶². » La remé-

61. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt am M., Fischer Verlag, 1968, vol. I, p. 198-199.

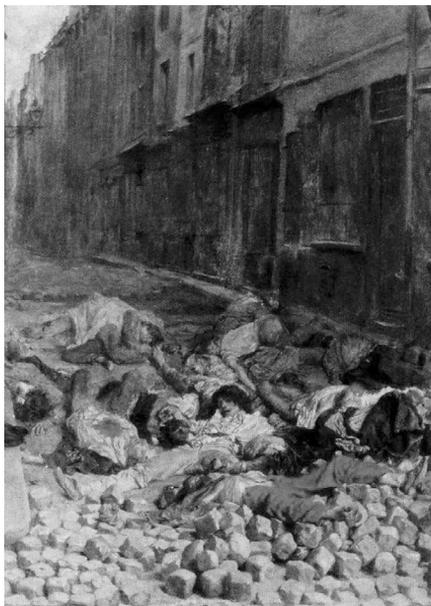
62. *Le livre des passages*, p. 489 [GS V, 1, p. 589]. Gérard Raullet est un des rares auteurs à prendre en compte les écrits de Lotze pour déchiffrer la Thèse II. Son interprétation est intéressante, mais souffre d'une vision dualiste de la pensée de Benjamin, qui lui attribue comme présupposition ultime « un changement d'axe : la substitution radicale du temps messianique au temps profane ». (G. Raullet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997, p. 207). À notre avis il ne s'agit pas de « substitution » mais de *correspondance* entre les deux axes. Nous y reviendrons.

moration est donc une des tâches du nain théologique caché dans le matérialisme, qui ne doit pas se manifester trop « directement ».

Cette discussion ne doit pas occulter la dette de Benjamin envers les conceptions de Horkheimer – notamment celles exposées dans son premier livre, *Crépuscules*. Dans cet ouvrage – sans doute le plus révolutionnaire qu'il ait écrit – publié en 1934 sous le pseudonyme de « Heinrich Regius », Horkheimer écrivait : « Quand on est au degré le plus bas, exposé à une éternité de tourments que vous infligent d'autres humains, on nourrit comme un rêve de délivrance la pensée qu'un être viendra, qui se tiendra en pleine lumière et fera advenir pour vous la vérité et la justice. Vous n'avez pas même besoin que cela se produise de votre vivant, ni du vivant de ceux qui vous torturent à mort, mais un jour, quel qu'il soit, tout sera néanmoins réparé. (...) Il est amer d'être méconnu et de mourir dans l'obscurité. Éclairer cette obscurité, tel est l'honneur de la recherche historique⁶³. » L'affinité avec les Thèses de Benjamin est frappante.

Toutefois, la remémoration, la contemplation, dans la conscience, des injustices passées, ou la recherche historique, ne sont pas suffisantes, aux yeux de Benjamin. Il faut, pour que la rédemption puisse avoir lieu, la réparation – en hébreu, *tikkun*⁶⁴ – de la souffrance, de la désolation des générations vaincues, et l'accomplissement des objectifs pour lesquels elles ont lutté et qu'elles ont échoué à atteindre.

Comme dans l'ensemble des thèses, la rédemption peut être comprise ici simultanément de façon théologique et de façon profane. En termes séculiers, elle



Meissonnier, La barricade

63. M. Horkheimer, *Crépuscules. Notes en Allemagne (1926-1931)*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, Coll. « Critique de la politique », 1994, p. 159.

64. Nous reviendrons sur ce terme kabbalistique dans le commentaire de la Thèse III.

signifie – comme nous le verrons s'expliciter dans les thèses suivantes – l'émancipation des opprimés. Les vaincus de juin 1848 – pour mentionner un exemple très présent dans le *Livre des passages* (mais aussi dans l'œuvre historique de Marx) – attendent de nous non seulement la rémémoration de leurs souffrances, mais la réparation des injustices passées et l'accomplissement de leur utopie sociale. Un pacte secret nous lie à eux et l'on ne se débarrasse pas aisément de leur exigence, si l'on veut rester fidèle au matérialisme historique – c'est-à-dire à une vision de l'histoire comme lutte permanente entre les opprimés et les oppresseurs.

La rédemption messianique/révolutionnaire est une tâche qui nous est attribuée par les générations passées. Il n'y a pas de Messie envoyé du ciel : c'est nous-mêmes qui sommes le Messie, chaque génération possède une parcelle du pouvoir messianique qu'elle doit s'efforcer d'exercer.

L'hypothèse hérétique, du point de vue du judaïsme orthodoxe, d'une « force messianique » (*messianische Kraft*) attribuée aux humains est présente aussi chez d'autres penseurs juifs d'Europe centrale, comme Martin Buber⁶⁵. Mais, tandis que pour lui il s'agit d'une force auxiliaire, qui nous permet de coopérer avec Dieu dans l'œuvre de rédemption, chez Benjamin cette dualité semble supprimée – au sens de *aufgehoben*. Dieu est absent, et la tâche messianique est entièrement dévolue aux générations humaines. Le seul messie possible est collectif : c'est l'humanité elle-même – et plus précisément, comme nous verrons plus loin, l'humanité opprimée. Il ne s'agit pas d'attendre le Messie, ou de calculer le jour de son arrivée – comme chez les kabbalistes et autres mystiques juifs pratiquant la *gematria* – une technique de calcul fondée la valeur numérique des lettres hébraïques – mais d'agir collectivement. La rédemption est une auto-rédemption, dont on peut trouver l'équivalent profane chez Marx : les hommes font leur propre histoire, l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes.

Ce qui distingue cependant Benjamin de Marx c'est non seulement la dimension théologique, mais aussi l'importance de l'exigence qui vient du passé : il n'y aura pas de rédemption pour la génération pré-

65. Selon Buber, pour le hassidisme, Dieu ne veut pas la rédemption sans la participation des êtres humains : il a été accordé aux générations humaines une « force coopératrice » (*mitwirkende Kraft*), une force messianique (*messianische Kraft*) agissante. M. Buber, *Die Chassidische Bücher*, Berlin, Schocken Verlag, 1927, p. XXIII, XXVI, XXVII.

sente si elle fait bon marché de cette revendication (*Anspruch*) des victimes de l'histoire⁶⁶.

Pourquoi ce pouvoir messianique est-il *faible* (*schwache*)? Comme l'a suggéré Giorgio Agamben, on pourrait y voir une référence à un passage de la seconde lettre de Paul aux Corinthiens (2 Cor. 12, 9-10) : pour le Messie, « la force s'accomplit dans la faiblesse » – dans la traduction de Luther : *mein Kraft ist in den schwachen mechtig*⁶⁷. Mais l'expression a aussi – probablement – une signification politique présente : la conclusion mélancolique que tire Benjamin des échecs passés et présents du combat émancipateur. La rédemption est tout sauf assurée, elle n'est qu'une mince possibilité qu'il faut savoir saisir.

Comme l'ensemble du document, la Thèse II s'oriente à la fois vers le passé – l'histoire, la remémoration – et le présent : l'action rédemptrice. Selon Jürgen Habermas, le droit que le passé réclame sur notre pouvoir messianique « ne peut être respecté qu'à la condition de renouveler constamment l'effort critique du regard que l'histoire porte sur un passé réclamant sa délivrance⁶⁸ ». Cette remarque est légitime, mais trop restrictive. Le pouvoir messianique n'est pas uniquement contemplatif – « le regard porté sur le passé ». Il est aussi actif : la rédemption est une tâche révolutionnaire qui se réalise au présent. Il ne s'agit pas seulement de mémoire, mais, comme le rappelle la Thèse I, de gagner la partie contre un adversaire puissant et dangereux. « Nous étions attendus sur terre » pour sauver de l'oubli les vaincus, mais aussi pour continuer et si possible achever leur combat émancipateur.

Si le prophétisme juif est à la fois le rappel d'une promesse et l'appel à une transformation radicale, chez Benjamin la violence de la tradition prophétique et la radicalité de la critique marxiste se rejoignent dans l'exigence d'un salut qui n'est pas simple restitution du passé, mais aussi transformation active du présent⁶⁹.

66. Cf. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 138.

67. G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot-Rivages, 2000, p. 218-219. Il est vrai que ce kerygme chrétien a une origine juive dans la figure vétéro-testamentaire du Messie en tant que « serviteur souffrant du Seigneur ».

68. J. Habermas, « L'actualité de W. Benjamin », *Revue d'Esthétique*, 1, p. 112.

69. Je cite le beau texte de J. M. Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, p. 157. Cf. W. Benjamin, notices préparatoires aux Thèses : « Critique et prophétie ne se rejoignent-ils pas dans le sauvetage (*Rettung*) du passé ? » (*GS* I,3 p. 1245).

Theodor Adorno se réfère à la Thèse II dans un article, d'inspiration benjaminienne, intitulé « Le progrès » (1962), mais il l'interprète de façon étrange, en inversant curieusement les propos de son ami : « Chez Benjamin (...) la représentation du bonheur des générations non encore nées – sans lesquelles on ne saurait parler de progrès – s'accompagnerait inévitablement de celle de la rédemption⁷⁰. » Pour Benjamin, il ne s'agit pas des générations non encore nées – nous verrons plus tard qu'il rejette explicitement la doctrine progressiste « classique » du combat pour les générations à venir – mais de celles du passé et du présent.

70. T. Adorno, « Le progrès », *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1964, p. 156.

THÈSE III

Le chroniqueur qui narre les événements, sans distinction entre les grands et les petits, tient compte, ce faisant, de la vérité que voici : de tout ce qui jamais advint, rien ne doit être considéré comme perdu pour l'Histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'appartient pleinement son passé. C'est dire que pour elle seule, à chacun de ses moments, son passé est devenu citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une « citation à l'ordre du jour » – et ce jour est justement le jour du Jugement dernier.

Il existe un lien direct entre cette thèse et la précédente : elle en est une inversion symétrique et complémentaire. Le passé attend de nous sa rédemption, et seule une humanité sauvée peut « assumer intégralement » le passé. Encore une fois la remémoration est au cœur du rapport théologique au passé et de la définition même de l'*Erlösung*. La rédemption exige la remémoration intégrale du passé, sans distinguer entre les événements ou les individus « grands » et « petits ». Tant que les souffrances d'un seul être humain sont oubliées, il ne saurait y avoir de rédemption. Il s'agit sans doute de ce que les notes préparatoires désignent comme l'histoire universelle du monde messianique, du monde de l'actualité intégrale. (GS I, 3 p. 1234-1235)

L'exemple du chroniqueur pour illustrer cette exigence peut sembler mal choisi : n'est-il pas la figure paradigmatique de celui qui écrit l'histoire du point de vue des vainqueurs, des rois, des princes, des empereurs ? Mais Benjamin semble vouloir délibérément ignorer cet aspect : il choisit le chroniqueur parce qu'il représente cette histoire « intégrale » qu'il appelle de ses vœux : une histoire qui n'exclut aucun détail, aucun événement, aussi insignifiant soit-il, et pour laquelle rien n'est « perdu ». L'écrivain russe Leskov, Franz Kafka et Anna Seghers sont, à ses yeux, des figures modernes du chroniqueur, ainsi compris.

Irving Wohlfarth – un des lecteurs les plus pénétrants de l'œuvre de Benjamin – souligne à juste titre que le chroniqueur anticipe le Jugement Dernier, qui refuse, comme lui, toute discrimination – un point

de vue qui n'est pas sans rappeler la doctrine, mentionnée par Benjamin dans son essai sur Leskov, de certains courants de l'Église orthodoxe pour lesquels toutes les âmes iront au paradis⁷¹. En effet, dans « Le narrateur » (1936), Benjamin évoque la sympathie de Leskov pour les spéculations origénistes concernant l'*apocatastase*, c'est-à-dire le salut final de toutes les âmes sans exception. La rédemption, le Jugement Dernier de la Thèse III est donc une apocatastase en ce sens que chaque victime du passé, chaque tentative d'émancipation, pour humble et « petite » qu'elle soit, sera sauvée de l'oubli, et « citée à l'ordre du jour », c'est-à-dire reconnue, honorée, remémorée.

Mais l'apocatastase signifie aussi, littéralement, le retour de toutes les choses à leur état originnaire – dans l'Évangile, le rétablissement du Paradis par le Messie. C'est l'idée de la *Widerbringung aller Dinge* (retour de toutes les choses) ou du *Versöhnende Rückkehr am Ende der Dinge* (retour réconcilié à la fin de toutes les choses) dont rêvait Lotze dans *Mikrokosmos*⁷² : la forme secrète ou mystérieuse par laquelle le progrès pourrait intégrer les esprits des ancêtres. Il s'agit, en d'autres termes, de la *restitutio ad integrum* ou *restitutio omnium*, dont parlait déjà le *Fragment théologico-politique* de Benjamin (1921). L'équivalent juif, messianique et kabbalistique, de l'apocatastase chrétienne est, selon Scholem dans son article « Kabbalah » de l'*Encyclopaedia Judaica* (1932), le *tikkun*, la rédemption comme retour de toutes les choses à leur état premier⁷³. Benjamin avait été profondément frappé par ce texte de Scholem, dont il fait état dans une lettre du 15 janvier 1933 à son ami : « les rayons de ces études » sont descendus jusqu'aux profondeurs de son « abîme du non-savoir⁷⁴ ».

71. I. Wohlfarth, « On the messianic structure of Walter Benjamin's last reflections », *Glyph*, n° 3, Baltimore, 1978, p. 152.

72. H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch eine Anthropologie*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1864, Band 3, p. 51-52, 56.

73. Selon Scholem, le *tikkun* désigne, dans le langage kabbalistique, la restitution, le rétablissement de l'ordre cosmique prévu par la providence divine, grâce à la rédemption messianique. L'effondrement de la force du mal et la *fin catastrophique de l'ordre historique*, qui ne sont que *l'envers de la rédemption*. Le péché originel d'Adam ne peut être aboli que par l'avènement du Royaume messianique, grâce auquel les choses reviendront à leur place initiale : *Ha-Shavat Kol ha-Devarim le-Havaiatam* – dont l'équivalent chrétien serait le concept d'*apocatastase* (*Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, 1932, p. 659-663, 697-698, 703) [voir également G. Scholem, *La Kabbale*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », p. 235 *sqq.*]

74. *Correspondance*, II, p. 76 [également dans G. Scholem et W. Benjamin, *Théologie et utopie. Correspondance 1933-1940*, Paris, Éditions de l'éclat, 2012].

Dans la version française de la thèse III rédigée par Benjamin lui-même, il est question de « l'humanité restituée, sauvée, rétablie » – trois termes qui renvoient à l'apocatastase et au *tikkun*.

Le concept d'apocatastase, d'Origène à Schleiermacher, en passant par Grégoire de Nysse, Scot Erigène et les Anabaptistes, est chargé d'une double portée : la *restitutio* du passé est en même temps un *novum*. C'est exactement ce qu'écrit Scholem sur la tradition messianique juive : elle est animée à la fois par le désir de rétablissement de l'état originare des choses et par une vision utopique de l'avenir, dans une sorte d'éclairage mutuel⁷⁵.

La dimension utopique/révolutionnaire de l'apocatastase n'est pas explicitement présente dans la thèse III, mais elle est suggérée dans un paragraphe du *Livre des passages*. Benjamin cite une critique d'Emmanuel Berl contre les Surréalistes : « Au lieu de suivre le train du monde moderne », ils auraient essayé de se replacer « dans un climat antérieur au marxisme, l'époque des années 20, 30 et 40 » du XIX^e siècle – une référence évidente aux socialistes utopiques et/ou à Blanqui. Or, pour l'auteur du *Livre des passages*, ce refus de « suivre le train du monde moderne » – une expression qui ne pouvait que susciter chez lui le mépris – est précisément une des grandes vertus du Surréalisme, un mouvement inspiré par « le désir d'apocatastase, la décision de rassembler (*zusammensammeln*) à nouveau précisément les éléments venus 'trop tôt' ou 'trop tard', du premier commencement et de la dernière décomposition, dans l'action révolutionnaire et dans la pensée révolutionnaire ». Remémoration des combats oubliés et sauvetage des tentatives à contretemps, l'apocatastase des moments utopiques « perdus » du socialisme n'est pas une opération contemplative des surréalistes : elle est au service

75. G. Scholem, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 25-27 : « Dans cette utopie orientée vers la restauration, peuvent se glisser des perspectives ... orientées en fait vers l'idée d'un monde messianique entièrement nouveau. Ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde, c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie. »

En ce qui concerne Benjamin, J. M. Gagnebin observe, à juste titre, que le thème de la *restitutio* ou de l'*apokatastasis* n'est pas un simple projet restauratif ; il est bien une reprise du passé « mais en même temps – et parce que le passé en tant que passé ne peut revenir que dans une non-identité à soi-même – ouverture sur le futur, inachèvement constitutif » (*Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 26).

de la réflexion et de la pratique révolutionnaires du présent, ici et maintenant – *Jetzt!*

Il n'est pas question, pour Benjamin, de remplacer Marx par le socialisme utopique : ses nombreuses références au matérialisme historique le montrent suffisamment. Mais il s'agit d'enrichir la culture révolutionnaire de tous les aspects du passé porteurs de l'espérance utopique : le marxisme n'a pas de sens s'il n'est pas, aussi, l'héritier et l'exécuteur testamentaire de plusieurs siècles de luttes et de rêves émancipateurs.

THÈSE IV

Occupez-vous d'abord de vous nourrir et de vous vêtir, ensuite vous écherra de lui-même le royaume de Dieu.
HEGEL, 1807

*La lutte des classes, que jamais ne perd de vue un historien instruit à l'école de Marx, est une lutte pour les choses brutes et matérielles, sans lesquelles il n'est rien de raffiné ni de spirituel. Mais, dans la lutte des classes, ce raffiné, ce spirituel se présentent tout autrement que comme butin qui échoit au vainqueur ; ici, c'est comme confiance, comme courage, comme humour, comme ruse, comme inébranlable fermeté, qu'ils vivent et agissent rétrospectivement dans le lointain du temps. Toute victoire qui jamais y a été remportée et fêtée par les puissants – ils n'ont de cesse de la remettre en question. Comme certaines fleurs orientent leur corolle vers le soleil, ainsi le passé, par une secrète sorte d'héliotropisme, tend à se tourner vers le soleil en train de se lever dans le ciel de l'Histoire. Quiconque professe le matérialisme historique ne peut que s'entendre à discerner ce plus imperceptible de tous les changements*⁷⁶.

Commençons par le texte de Hegel – inversion ironique d'un passage bien connu de l'Évangile : il illustre à merveille la méthode benjaminienne de citation, qui consiste à dépouiller l'auteur de son texte comme un voleur de grand chemin s'approprie des bijoux d'un riche voyageur. Le passage est littéralement arraché de son contexte : Hegel,

76. La phrase « De toute victoire ... en question » est extraite de la traduction française des Thèses par Benjamin, et remplace une phrase de celle de M. de Gandillac, qui était inexacte : « Les remet en question chaque nouvelle victoire des dominants. » Le texte allemand dit le contraire : le « raffiné et le spirituel » de la lutte des classes « viendront toujours remettre en question, à nouveau, toute victoire qui est échue aux dominants » (GS I,2, p. 694). La citation de Hegel se trouve dans une lettre du 30 août 1807 au major Knebel.

le grand philosophe idéaliste, témoigne ici du matérialisme le plus élémentaire...

En même temps, l'exergue rattache la thèse IV aux deux précédentes, c'est-à-dire au thème de la rédemption : pas de salut sans transformation révolutionnaire de la vie matérielle. Le concept de Royaume de Dieu qui apparaît ici n'est pas sans rappeler celui de Thomas Münzer, tel que Friedrich Engels le présente dans sa *Guerre des Paysans* (1850) : « Pour Münzer, le royaume de Dieu n'était pas autre chose qu'une société où il n'y aurait plus aucune différence de classes, aucune propriété privée, aucun pouvoir d'État étranger, autonome, s'opposant aux membres de la société⁷⁷. » À ceci près que Benjamin n'irait pas jusqu'à séculariser aussi intégralement la portée théologique du concept.

Le matérialisme historique – « l'école de Marx » – dont il est ici question est, bien entendu, réinterprété par Benjamin dans ses propres termes : il s'agit d'une version hétérodoxe, hérétique, idiosyncratique, inclassable. À certains égards, Benjamin est ici proche de Brecht : comme lui, il insiste sur la priorité des choses « brutes et matérielles ». « D'abord la nourriture, après la morale », chantent les personnages de l'*Opéra de Quat' Sous*. Toutefois, contrairement à son ami, Benjamin attribue une importance capitale aux forces spirituelles et morales dans la lutte de classes : la foi – traduction benjaminienne du mot *Zuversicht* – le courage, la persévérance. La liste des qualités spirituelles en inclut aussi deux qui sont parfaitement « brechtiennes » : l'humour et surtout la *ruse* des opprimés.

Il existe donc chez Benjamin une dialectique du matériel et du spirituel dans la lutte de classes, qui déborde le modèle assez mécaniciste de l'infrastructure et de la superstructure : l'enjeu de la lutte est matériel, mais la motivation des acteurs sociaux est spirituelle. Si elle n'était pas animée par certaines qualités morales, la classe dominée ne saurait combattre pour sa libération.

Essayons de cerner de plus près le marxisme benjaminien. Le concept le plus essentiel du matérialisme historique n'est pas pour lui le matérialisme philosophique abstrait : c'est la *lutte de classes*. C'est elle qui « ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Karl

77. F. Engels, « La guerre des paysans », *La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, Paris, Éditions Sociales, 1951, p. 53.

Marx » (traduction de Benjamin). C'est elle qui permet de comprendre le présent, le passé et l'avenir, ainsi que leur lien secret. Elle est le lieu où théorie et praxis coïncident – et l'on sait que c'est cette coïncidence qui a, pour la première fois, attiré Benjamin vers le marxisme, lors de sa lecture d'*Histoire et conscience de classe* de Lukács en 1924⁷⁸.

Si presque tous les marxistes se réfèrent à la lutte de classes, peu lui dédient une attention si passionnée, si intense, si exclusive que Walter Benjamin. Ce qui l'intéresse dans le passé, ce n'est pas le développement des forces productives, la contradiction entre forces et rapports productifs, les formes de propriété ou d'État, l'évolution des modes de production – thèmes essentiels de l'œuvre de Marx –, mais la lutte à mort entre oppresseurs et opprimés, exploités et exploités, dominants et dominés.

L'histoire lui apparaît ainsi comme une succession de victoires des puissants. Le pouvoir d'une classe dominante ne résulte pas simplement de sa force économique et politique, ou de la distribution de la propriété, ou des transformations du système productif: elle implique toujours un triomphe historique dans le combat contre les classes subalternes. Contre la vision évolutionniste de l'histoire comme accumulation d'« acquis », comme « progrès » vers toujours plus de liberté, rationalité ou civilisation, il la perçoit « d'en bas », du côté des vaincus, comme une série de victoires de classes régnantes. Sa formulation se distingue aussi, de façon assez évidente, de la célèbre phrase de Marx et Engels dans le *Manifeste Communiste*, qui insiste plutôt sur la victoire des classes révolutionnaires au cours de l'histoire – sauf dans le cas exceptionnel de la « ruine commune des classes en lutte ».

Cependant, chaque nouveau combat des opprimés met en question non seulement la domination présente, mais aussi ces victoires du passé. Les « forces spirituelles » (traduction de Benjamin) de la lutte actuelle « rayonnent » dans le passé lointain – la « nuit des temps ». Le passé est éclairé par la lumière des combats d'aujourd'hui, par le soleil qui se lève dans le ciel de l'histoire. La métaphore du soleil était une image traditionnelle du mouvement ouvrier allemand: « *Brüder, zu Sonne, zur Freiheit* » (Frères, vers le soleil, vers la liberté) proclamait le vieil hymne du parti social-démocrate. Mais il s'agissait du soleil de l'avenir qui éclaire le présent. Ici, c'est grâce au soleil du présent que la

78. Lettre à G. Scholem du 16 septembre 1924, *Correspondance*, I, p. 325.

signification du passé se transforme pour nous. Ainsi, comme dans l'exemple cité plus haut, Thomas Münzer et la Guerre des paysans au XVI^e siècle sont réinterprétés par Friedrich Engels – et plus tard, par Ernst Bloch – à la lumière des combats du mouvement ouvrier moderne⁷⁹.

Les luttes actuelles mettent en question les victoires historiques des oppresseurs, parce qu'elles sapent la légitimité du pouvoir des classes dominantes, anciennes et présentes. Benjamin s'oppose ici, implicitement, à une certaine conception évolutionniste du marxisme – déjà présente dans quelques passages de Marx (entre autres, dans le *Manifeste communiste* et dans les articles sur l'Inde des années 1850) – qui justifie les victoires de la bourgeoisie dans le passé par les lois de l'histoire, la nécessité de développer les forces productives ou l'imaturité des conditions pour l'émancipation sociale.

Le rapport entre aujourd'hui et hier n'est pas unilatéral : dans un processus éminemment dialectique, le présent éclaire le passé, et le passé éclairé devient une force au présent. Les combats anciens se tournent « vers le soleil naissant », mais ils nourrissent, une fois touchés par ce rayonnement, la conscience de classe de ceux qui se soulèvent aujourd'hui. Le « soleil » n'est pas ici, comme dans la tradition de la gauche « progressiste », le symbole de l'avènement nécessaire, inévitable et « naturel » d'un monde nouveau⁸⁰, mais de la lutte elle-même et de l'utopie qui l'inspire.

79. Curieusement, dans les notes préparatoires, Benjamin semble rejeter la possibilité que la guerre des paysans serve de référence historique aux luttes ouvrières modernes. Il ne se réfère pas à F. Engels ou E. Bloch, mais à l'œuvre de l'historien Zimmerman (*GS* I,3, p. 1236). Mais cette remarque ne fut pas intégrée aux Thèses : aurait-il changé d'avis ?

80. Selon Plekhanov, la victoire du programme socialiste est aussi inéluctable que la naissance du soleil demain ...

THÈSE V

*Le vrai visage de l'histoire n'apparaît que le temps d'un éclair. On ne retient le passé que comme une image qui, à l'instant où elle se laisse reconnaître, jette une lueur qui jamais ne se reverra. « La vérité ne nous échappera pas » – ce mot de Gottfried Keller caractérise avec exactitude, dans l'image de l'histoire que se font les historicistes, le point où le matérialisme historique, à travers cette image, opère sa percée. Irrécupérable est, en effet, toute image du passé qui menace de disparaître avec chaque instant présent qui, en elle, ne s'est pas reconnu visé. (La bonne nouvelle qu'apporte à bout de souffle l'historiographe du passé sort d'une bouche qui, peut-être à l'instant où elle s'ouvre, parle déjà dans le vide)*⁸¹.

Une première version de la thèse V se trouve déjà dans l'essai sur Fuchs de 1936 : contre l'attitude contemplative de l'historien traditionnel, Benjamin met l'accent sur l'engagement actif du partisan du matérialisme historique. Son objectif est de découvrir la constellation critique que tel fragment du passé forme précisément avec tel moment du présent. La dimension politique et active de ce rapport au passé est explicitée dans une des notes préparatoires de la thèse : « Ce concept [du présent] crée entre l'écriture de l'histoire et la politique une connexion, qui est identique avec celle, théologique, entre la remémoration et la rédemption. Ce présent se traduit dans des images que l'on peut appeler dialectiques. Elles représentent une intervention salvatrice (*rettenden Einfall*) de l'humanité. » (GS I, 3, p. 1248) Nous retrouvons l'idée paradoxale – mais essentielle à la démarche intellectuelle de

81. La phrase entre parenthèses figure seulement dans quelques variantes des Thèses (Cf. GS I,3, p. 1247-1248). La version française rédigée par Benjamin se distingue par une référence à Dante : « La vérité immobile qui ne fait qu'attendre le chercheur ne correspond nullement à ce concept de vérité en matière d'histoire. Il s'appuie bien plutôt sur le vers de Dante qui dit : C'est une image unique, irremplaçable du passé qui s'évanouit avec chaque présent qui n'a pas su se reconnaître visé par elle. » (trad. in *Écrits français*, p. 341 [GS I, 2, p. 1261]).

Benjamin – d'une sorte d'identité entre certains concepts théologiques et leurs équivalents profanes, révolutionnaires. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que « l'intervention salvatrice » a pour objet aussi bien le passé que le présent : histoire et politique, remémoration et rédemption sont inséparables. Le concept de « dialectique » est ici emprunté par Benjamin au langage hégélo-marxiste : il tente de rendre compte de la nature d'une image « salvatrice » qui se propose la sur-somption – *Aufhebung* – des contradictions entre le passé et le présent, la théorie et la pratique.

Un exemple – qui n'est pas de Benjamin – peut permettre d'éclairer la thèse V. L'image dialectique de « révolution permanente », formulée par Trotski en 1905-1906, était fondée sur la perception d'une constellation critique entre la révolution russe de 1905 et la Commune de Paris de 1871. Mais cette image fugitive, apparue à l'historien/acteur politique « le temps d'un éclair », a été perdue. Le mouvement ouvrier russe de l'époque ne s'est pas reconnu comme impliqué par la Commune de Paris : aussi bien les mencheviks que les bolcheviks – voir les écrits de Lénine en 1905 – rejetaient explicitement la référence à la Commune, critiquée pour avoir « confondu la révolution démocratique et la prolétarienne⁸² ». Le joyeux message que l'historien/militant a apporté, « à bout de souffle », du passé, est tombé dans le vide. Il faudra attendre une douzaine d'années pour que, avec les « Thèses d'Avril » de Lénine – qui se réclament du paradigme de la Commune de 1871 – une nouvelle constellation puisse surgir, cette fois-ci avec succès.

Un commentaire éclairant de Jeanne-Marie Gagnebin sur l'« histoire ouverte » de Benjamin s'applique très exactement à la thèse V : Benjamin partageait avec Proust « la préoccupation de sauver le passé dans le présent, grâce à la perception d'une ressemblance qui les transforme tous les deux : elle transforme le passé parce que celui-ci prend

82. Dans *Les Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique* (1905), Lénine observe que la Commune fut un gouvernement ouvrier « qui ne savait et ne pouvait distinguer entre les éléments des révolutions démocratique et socialiste, qui confondait les tâches de la lutte pour la république avec les tâches de la lutte pour le socialisme (...). En un mot (...): ce fut un gouvernement *comme ne doit pas être le nôtre* » (souligné par Lénine), in V. Lénine, *Œuvres*, Moscou, Éditions du Progrès, 1966, t. 9, p. 77. L'expression « le nôtre » se réfère au futur gouvernement russe démocratique révolutionnaire que Lénine appelait de ses vœux.

une forme nouvelle, qui aurait pu disparaître dans l'oubli ; elle transforme le présent parce que celui-ci se révèle comme étant l'accomplissement possible de cette promesse antérieure – une promesse qui aurait pu être perdue pour toujours, qui peut encore être perdue si on ne la découvre pas, inscrite dans les lignes de l'actuel⁸³ ».

Krista Greffrath observe que cette thèse signifie en fait l'historicisation la plus radicale de la vérité historique : l'image vraie du passé est elle-même soumise au processus historique. Tant que l'histoire ne s'arrête pas, on ne peut pas dire le dernier mot sur le passé. Cette interprétation est intéressante, mais trop restrictive : elle limite la *Rettung* (le « sauvetage ») au domaine historiographique, et oublie celui de l'intervention politique. Or, comme nous l'avons vu, les deux sont strictement inséparables pour Benjamin⁸⁴.

Une objection à cette conception « politique » du passé mérite d'être prise en compte : ne court-elle pas le risque de conduire à une réécriture « orwellienne » du passé, en fonction des besoins politiques présents d'un appareil ou d'un État totalitaire – comme le montrait déjà, abondamment, la pratique stalinienne dans l'URSS de la fin des années 30 ? Cependant, l'argument de Benjamin se distingue radicalement de ce modèle totalitaire, à plusieurs égards :

a) Il n'est jamais question, chez lui, de prétendre à un monopole de la vérité historique, et encore moins de l'imposer à l'ensemble de la société.

b) Tandis que l'appareil stalinien affirme détenir une vérité immuable, définitive et fixée un fois pour toutes, en niant tout changement passé ou futur, Benjamin parle d'une image fugitive, fragile, seulement visible « le temps d'un éclair ».

c) Chez Benjamin il n'y a pas de place pour un appareil ou un État exerçant une hégémonie idéologique : l'historien est un *individu* qui court toujours le risque de ne pas être compris par son époque.

83. J. M. Gagnebin, « W. Benjamin ou a historia aberta », préface à W. Benjamin, *Obras Escolhidas*, I, S. Paulo, Brasiliense, 1985, p. 16.

84. Cf. K. Greffrath, « Der historische Materialist als dialektischer Historiker », in P. Bulthaupt (hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen*, p. 226.

THÈSE VI

Articuler historiquement le passé ne signifie pas le connaître « tel qu'il a été effectivement », mais bien plutôt devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un danger. Au matérialisme historique il appartient de retenir fermement une image du passé telle qu'elle s'impose, à l'improviste, au sujet historique à l'instant du danger. Le danger menace tout aussi bien l'existence de la tradition que ceux qui la reçoivent. Pour elle comme pour eux, il consiste à les livrer, comme instruments, à la classe dominante. À chaque époque il faut tenter d'arracher derechef la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle. Le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur ; il vient aussi comme vainqueur de l'Antéchrist. Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'échoit qu'à l'historiographe parfaitement convaincu que, devant l'ennemi, s'il vainc, mêmes les morts ne seront point en sécurité. Et cet ennemi n'a pas cessé de vaincre.

La Thèse commence par rejeter la conception historiciste/positiviste de l'histoire, représentée par la célèbre phrase de Ranke, l'historien prussien conformiste et conservateur : la tâche de l'historien serait, tout simplement, de représenter le passé « tel qu'il a réellement été ». Le prétendu historien neutre, qui accède directement aux faits « réels », ne fait en réalité que conforter la vision des vainqueurs, les rois, papes et empereurs – objet privilégié de l'historiographie de Ranke – de toutes les époques.

Le moment de danger pour le sujet historique – c'est-à-dire, les classes opprimées (et l'historien qui a choisi leur camp) – est le moment où surgit l'image authentique du passé. Pourquoi ? Probablement parce qu'à cet instant se dissout la vision confortable et paresseuse de l'histoire comme « progrès » ininterrompu. Le danger d'une défaite actuelle aiguise la sensibilité pour les défaites précédentes, suscite l'intérêt pour le combat des vaincus, encourage un regard critique

sur l'histoire. Benjamin pense aussi, peut-être, à sa propre situation : n'est-ce pas le danger imminent dans lequel il se trouve en 1939-1940 – arrestation, internement au camp de Nevers, livraison à la Gestapo par les autorités vichystes – qui a provoqué la vision singulière, unique même, du passé qui jaillit des Thèses *Sur le concept d'histoire* ?

Dans l'instant du danger, quand l'image dialectique « brille comme un éclair », l'historien – ou le révolutionnaire – doit faire preuve de présence d'esprit (*Geistesgegenwart*) pour saisir ce moment unique, cette occasion fugitive et précaire de sauvetage (*Rettung*), avant qu'il ne soit trop tard (*GS I*, 3 p. 1242). Parce que, comme le souligne la version française de Benjamin, ce souvenir qui se présente au moment d'un danger soudain, peut être précisément ce qui « le sauve » (*GS I*, 2 p. 1263).

Le danger est double : transformer aussi bien l'histoire du passé – la tradition des opprimés – que le sujet historique actuel – les classes dominées, « nouveaux dépositaires » de cette tradition – en outil aux mains des classes dominantes. Arracher la tradition au conformisme qui veut s'en emparer c'est restituer à l'histoire – par exemple celle de la Révolution Française ou celle de 1848 – sa dimension de subversion de l'ordre établi, édulcorée, obliérée ou niée par les historiens « officiels ». Ce n'est qu'ainsi que le partisan du matérialisme historique peut « faire briller dans le passé l'étincelle de l'espérance » – une étincelle qui peut mettre le feu aux poudres *aujourd'hui*.

L'historien révolutionnaire sait que la victoire de l'ennemi actuel menace même les morts – pas nécessairement sous la forme primitive et grossière de la restauration monarchique des Stuarts maltraitant les ossements de Cromwell, mais par la falsification ou l'oubli de leurs combats. Or, « cet ennemi n'a pas cessé de vaincre » : le passé, du point de vue des opprimés, n'est pas une accumulation graduelle de conquêtes, comme dans l'historiographie « progressiste », mais plutôt une série interminable de défaites catastrophiques : écrasement du soulèvement des esclaves contre Rome, de la révolte des paysans anabaptistes au XVI^e siècle, de juin 1848, de la Commune de Paris et de l'insurrection spartakiste à Berlin en 1919.

Mais il ne s'agit pas seulement du passé : dans sa propre traduction française, Benjamin écrit : « À l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher. » En 1940, il était « minuit dans le siècle ». Les victoires de l'ennemi étaient monumentales : défaite de l'Espagne républi-

caine, pacte germano-soviétique, occupation de l'Europe par le Troisième Reich.

Cet ennemi actuel, Benjamin le connaissait bien : *le fascisme*. Il représente, pour les opprimés, un danger suprême, le plus grand jamais encouru par eux dans l'histoire : la seconde mort des victimes du passé et le massacre de tous les adversaires du régime. La falsification, à une échelle sans précédent, du passé, et la transformation des masses populaires en instrument des classes dominantes. Bien entendu, malgré sa vocation de Cassandre et son pessimisme radical, Benjamin ne pouvait pas prévoir Auschwitz...

Dans un papier rédigé pour la Conférence de Pontigny sur Baudelaire (1939), Benjamin observait que les foules sont aujourd'hui « pétries par les mains des dictateurs ». Mais il ne désespère pas d'« entrevoir dans ces foules asservies des noyaux de résistance – noyaux que formèrent les masses révolutionnaires de quarante-huit et les communards⁸⁵ ». En d'autres termes : dans un moment de danger suprême se présente une constellation salvatrice reliant le présent au passé. Un passé où brille, malgré tout, dans la sombre nuit du fascisme triomphant, l'étoile de l'espérance, l'étoile messianique de la rédemption – le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig – l'étincelle du soulèvement révolutionnaire.

Or, écrit Benjamin, « le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur, mais comme le vainqueur de l'Antéchrist ». Commentant ce passage, Tiedemann constate un étonnant paradoxe : « Nulle part ailleurs Benjamin ne parle de façon aussi directement théologique qu'ici, mais nulle part ailleurs il n'a une intention aussi matérialiste. » Il faut reconnaître dans le Messie la classe prolétarienne et dans l'Antéchrist les classes dominantes⁸⁶.

L'observation est pertinente, mais on pourrait ajouter, pour plus de précision : l'équivalent – le « correspondant » – profane du Messie ce sont, aujourd'hui, les noyaux de résistance antifasciste, les futures masses révolutionnaires héritières de la tradition de juin 1848 et d'avril-mai 1871. Quant à l'Antéchrist – un théologoumène chrétien

85. W. Benjamin, « Notes sur les Tableaux parisiens de Baudelaire », 1939, *GS I,2*, p. 748.

86. R. Tiedemann, « Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins », in P. Bulthaupt (hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen*, p. 93-94.

que Benjamin n'hésite pas à intégrer dans son argument messianique d'inspiration explicitement juive – son homologue séculier est, sans aucun doute, le Troisième Reich hitlérien.

Dans un compte-rendu de 1938 du roman d'Anna Seghers *Die Rettung* – qui raconte l'histoire d'un des noyaux de résistants communistes en Allemagne nazie – Benjamin écrit : « Le Troisième Reich singe le socialisme, comme l'Antéchrist singe la promesse messianique⁸⁷. » Il s'était inspiré, pour esquisser ce parallèle étonnant, des écrits de son ami, le théologien protestant et socialiste révolutionnaire suisse Fritz Lieb, qui, dès 1934, avait défini le nazisme comme « Antéchrist moderne ». Dans une conférence de 1938, Lieb avait exprimé son espoir de voir la défaite de l'Antéchrist dans un dernier combat contre les Juifs, qui verrait l'apparition du Messie – le Christ – et l'établissement de son Royaume Millénaire⁸⁸.

87. W. Benjamin, « Une chronique des chômeurs allemands », in *Romantisme et critique de la civilisation*, p. 225 [« Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen », *GS* III, p. 539].

88. Cf. Chrissoula Kambas, « Wider den 'Geist der Zeit'. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin », in J. Taubes (hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*, p. 582-583. Lieb et Benjamin partageaient la conviction qu'il fallait résister au fascisme les armes à la main.

THÈSE VII

*Rappelle-toi les ténèbres et le grand froid
Dans cette vallée résonnant de lamentations
BRECHT, L'opéra de quat' sous*

À l'historien qui veut revivre une époque, Fustel de Coulanges recommande d'oublier tout ce qui s'est passé ensuite. On ne saurait mieux décrire une méthode que le matérialisme historique a battue en brèche. C'est la méthode de l'empathie⁸⁹. Elle est née de la paresse du cœur, de l'acedia qui désespère de maîtriser la véritable image historique, celle qui brille de façon fugitive. Les théologiens du Moyen Âge considéraient l'acedia comme la source de la tristesse. Flaubert, qui la connaissait bien, écrit : « Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage. » La nature de cette tristesse devient plus évidente lorsqu'on se demande avec qui proprement l'historiographie historiciste entre en empathie. La réponse est inéluctable : avec le vainqueur. Or quiconque domine est toujours héritier de tous les vainqueurs. Entrer en empathie avec le vainqueur bénéficie toujours, par conséquent, à quiconque domine. Pour qui professe le matérialisme historique, c'est assez dire. Tous ceux qui, jusqu'ici, ont remporté la victoire participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus d'aujourd'hui. À ce cortège triomphal, comme ce fut toujours l'usage, appartient aussi le butin. Ce qu'on définit comme biens culturels. Quiconque professe le matérialisme historique ne les peut envisager que d'un regard plein de distance. Car, tous en bloc, dès qu'on songe à leur origine, comment ne pas frémir d'effroi ? Ils ne sont pas nés du seul effort des grands génies qui les créèrent, mais en même

89. Nous avons remplacé le terme d'« intropathie », utilisé par M. de Gandillac comme traduction de *Einführung*, par celui d'« empathie », suggéré par Adorno à Pierre Missac.

temps de l'anonyme corvée imposée aux contemporains de ces génies. Il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie. Et la même barbarie qui les affecte, affecte tout aussi bien le processus de leur transmission de main en main. C'est pourquoi, autant qu'il le peut, le théoricien du matérialisme historique se détourne d'eux. Sa tâche, croit-il, est de broser l'histoire à rebrousse-poil.

La polémique contre Fustel de Coulanges – historien français positiviste et réactionnaire du XIX^e siècle⁹⁰ – prolonge celle des thèses antérieures contre Ranke et l'historicisme allemand : le passé ne peut se comprendre qu'à la lumière du présent, son image véritable est fugitive et précaire – « le temps d'un éclair ». Mais Benjamin introduit ici un concept nouveau : la *Einfühlung*, dont l'équivalent français le plus proche serait l'empathie, mais qu'il avait traduit lui-même par « identification affective ». Il accuse l'historicisme d'identification avec les vainqueurs. Il va de soi que le terme « vainqueur » ne fait pas ici référence aux batailles ou aux guerres communes, mais à la « guerre des classes », dans laquelle un des camps, la classe dirigeante, n'a cessé de l'emporter sur les opprimés – depuis Spartacus, le gladiateur rebelle, jusqu'au *Spartakusbund* de Rosa Luxemburg, et depuis l'*Imperium* romain jusqu'au *Tertium Imperium* hitlérien.

L'origine de l'empathie qui s'identifie avec le cortège des dominateurs se trouve, selon Benjamin, dans l'*acedia*, terme latin qui désigne la paresse du cœur, la mélancolie. Pourquoi ? Quel est le rapport entre l'*acedia* et la *Einfühlung* ? La Thèse VII ne l'explique aucunement, mais on peut trouver la clé du problème dans l'*Origine du drame baroque allemand* (1925) : l'*acedia* est le sentiment mélancolique de la toute-puissance de la fatalité, qui enlève toute valeur aux activités humaines.

90. Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1899) était un adversaire déclaré de la démocratie et de la république. Défenseur de la famille, de la religion et de la propriété, il récuse le suffrage universel qu'il rend responsable de l'Empire, de la défaite de 1870 et de la Commune. Positiviste, il considérait que « L'histoire est pure science, une science comme la physique ou comme la géologie ». Cf. C. Delacroix, F. Dossé, P. Garcia, *Les courants historiques en France, XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 73-76 et F. Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, p. 341-342.

Elle conduit par conséquent à la soumission totale à l'ordre des choses existant. En tant que méditation profonde et mélancolique, elle se sent attirée par la majesté solennelle du cortège des puissants. Le mélancolique par excellence, dominé par la paresse du cœur – l'*acedia* – est le courtisan. La trahison est son élément, parce que sa soumission au destin le fait toujours rejoindre le camp du vainqueur⁹¹.

L'équivalent moderne du courtisan baroque est l'historien conformiste. Lui aussi choisit toujours l'identification objective avec le majestueux cortège des puissants. Le grand historien von Sybel, disciple de Ranke, n'hésitait pas à proclamer que le succès est « le juge suprême ... et l'instance directe de décision » aux yeux de l'historien. Cette posture n'est pas l'apanage de l'historiographie allemande : Benjamin cite Fustel de Coulanges. Il aurait pu aussi mentionner Victor Cousin, qui, dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), développe une impressionnante « philosophie des vainqueurs », qui associe, avec une élégance admirable, le succès et la « moralité » :

J'absous la victoire comme nécessaire et utile ; j'entreprends maintenant de l'absoudre comme juste, dans le sens le plus étroit du mot ; j'entreprends de démontrer la moralité du succès. On ne voit ordinairement dans le succès que le triomphe de la force et une sorte de sympathie sentimentale nous entraîne vers le vaincu ; j'espère avoir démontré que puisqu'il faut bien qu'il y ait toujours un vaincu, et que le vainqueur est toujours celui qui doit l'être, il faut prouver que le vainqueur non seulement sert la civilisation, mais qu'il est meilleur, plus moral, et que c'est pour cela qu'il est vainqueur. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait contradiction entre la moralité et la civilisation, ce qui est impossible, l'une et l'autre n'étant que deux côtés, deux éléments distincts mais harmonieux de la même idée⁹².

C'est précisément contre cet historicisme servile que Benjamin se soulève, en proposant de « brosser l'histoire à rebrousse-poil ». Il s'inspire ici, sans aucun doute, du premier Nietzsche, celui de la deuxième des « considérations intempestives » : *De l'utilité et de l'inconvénient des*

91. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 150, 151, 167

92. V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire* (1828), Paris, Fayard, 1991, p. 242, cité par Michèle Riot-Sarcey, *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 44.

études historiques pour la vie (1873), ouvrage lu, admiré et cité (y compris dans les Thèses).

Nietzsche n'avait que mépris pour les historiens qui « nagent et se noient dans le fleuve du devenir », qui pratiquent « l'admiration nue du succès » (*nackte Bewunderung des Erfolges*) et « l'idolâtrie du factuel » (*Götzedienst des Tatsächlichen*), bref, qui disent toujours « oui » de la tête à tout pouvoir, de façon « chinoise-mécanique ». À ses yeux, le diable est le maître véritable du succès et du progrès : la vertu, pour l'historien, consiste à s'opposer à la tyrannie du réel, à « nager contre les vagues de l'histoire », et à savoir lutter contre elle⁹³.

Benjamin partageait entièrement ces sentiments et s'en est inspiré dans son refus d'imiter ceux qui caressent dans le bon sens « le poil trop luisant » – expression ironique qu'il utilise dans sa traduction de la Thèse VII – de l'histoire. La différence décisive entre les deux c'est que la critique de Nietzsche se fait au nom de l'individu rebelle, le héros – plus tard le *über-mensch* (« sur-homme »). Celle de Benjamin, par contre, est solidaire de ceux qui sont tombés sous les roues de ces chars majestueux et magnifiques appelés Civilisation, Progrès et Modernité.

Brosser l'histoire à rebrousse-poil – formule d'une formidable portée historiographique et politique – signifie donc, tout d'abord, le refus de se joindre, d'une façon ou d'une autre, au cortège triomphal qui continue, encore aujourd'hui, à passer sur le corps de ceux qui sont à terre. On pense à ces allégories baroques du triomphe qui représentent les princes en haut d'un magnifique char impérial, parfois suivis de prisonniers et de coffres débordant d'or et de bijoux ; ou à cette autre image, qui apparaît chez Marx pour décrire le capital : *Juggernaut*, la divinité hindoue installée sur un immense char, sous les roues duquel on jette les enfants destinés au sacrifice. Mais l'ancien modèle, présent à l'esprit de tous les juifs, est l'Arche de Titus à Rome, qui représente le cortège triomphal des vainqueurs romains contre le soulèvement des Hébreux, portant les trésors pillés dans le Temple de Jérusalem⁹⁴.

93. F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Considérations inactuelles II, Œuvres complètes*, II, 1, Paris, Gallimard, 1990, p. 147, 149.

94. Comme Brecht dans son roman *Les affaires de monsieur Jules César* ou dans sa pièce *Le Procès de Lucullus*, Benjamin était intéressé par les parallèles entre les impérialismes romain et moderne. Brecht pensait – à tort probablement – que les Thèses de Benjamin avaient été influencées par la lecture de son roman sur César (Cf. B. Brecht, *Arbeitsjournal*, Erster Band 1938-1942, hg. Werner Hecht, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1973, p. 294).



L'arc de Triomphe de Titus. Gravure sur cuivre du XVIII^e siècle

Comme toujours chez Benjamin, l'impératif « brosser l'histoire à rebrousse-poil » a une double signification :

a) historique : il s'agit d'aller à contre-courant de la version officielle de l'histoire, en lui opposant la tradition des opprimés. De ce point de vue on perçoit la continuité historique des classes dominantes comme un seul et énorme cortège triomphal, occasionnellement interrompu par les soulèvements des classes subalternes ;

b) politique (actuel) : la rédemption/révolution n'aura pas lieu grâce au cours naturel des choses, le « sens de l'histoire », le progrès inévitable. C'est à contre-courant qu'il faudra lutter. Laissée à elle-même, ou caressée dans le sens du poil, l'histoire ne produira que de nouvelles guerres, de nouvelles catastrophes, de nouvelles formes de barbarie et d'oppression.

Nous retrouvons ici le pessimisme révolutionnaire de Benjamin – qui en appelait, dans son article sur le Surréalisme (1929) à l'urgente nécessité « d'organiser le pessimisme » – tout aussi opposé au fatalisme mélancolique de la « paresse du cœur » qu'au fatalisme optimiste de la gauche officielle – social-démocrate ou communiste – sûre de la victoire « inéluctable » des « forces progressistes ».

La réflexion de Benjamin porte aussi sur le revers barbare de la médaille brillante et dorée de la culture, ce butin qui passe de vainqueur en vainqueur, comme le chandelier à sept branches, la Ménorah du Temple de Jérusalem, dans le même haut-relief de l'Arche de Titus. Au lieu d'opposer la culture (ou la civilisation) et la barbarie comme deux pôles s'excluant mutuellement, ou comme des étapes différentes de l'évolution historique – deux leitmotifs classiques de la

Philosophie des Lumières – Benjamin les présente dialectiquement comme une unité contradictoire.

Les Arcs de Triomphe sont un exemple notable de monuments de la culture qui sont, en même temps et indissolublement, des monuments de barbarie qui célèbrent la guerre et le massacre. L'intérêt que Benjamin porte à ce type d'architecture, à son origine dans la Rome



Le triomphe de César, d'après Mantegna.

antique, à sa fonction politique et idéologique est attesté par le *Livre des passages*⁹⁵. Dans *Enfance berlinoise* on trouve une description terrifiante de la *Siegessäule*, la colonne triomphale du Tiergarten, qui souligne le contraste entre la grâce de la statue de la Victoire qui couronne le monument et les sombres fresques de sa partie basse, représentant – dans l'imagination de l'enfant – des scènes dans lesquelles des « grappes d'hommes », fouettés par des tourbillons de vent, pris dans des blocs de glace, jetés dans un sombre entonnoir, souffrent comme les damnés dans *l'Enfer* de Dante tels que les a dessinés Gustave Doré⁹⁶. Cette description présente un parallèle frappant avec le poème de Brecht qui ouvre la Thèse VII.

95. On trouve dans le *Livre des passages* plusieurs références au livre de Ferdinand Noack, *Triumph und Triumphbogen*, publié en 1928 par la bibliothèque Warburg de Leipzig (p. 121-124 [GS V, 1, p. 150-152]), aux poèmes de Victor Hugo sur l'Arc de Triomphe (p. 120, 125 [GS V, 1, p. 149, 154-155]), ainsi qu'une citation d'Arsène Houssaye décrivant Napoléon III entrant dans Paris sous « deux mille arcs de triomphe » (p. 161 [GS V, 1, p. 199]).

96. W. Benjamin, *Enfance Berlinoise*, trad. Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1978, p. 40. Un exemple intéressant, qui n'est pas cité par Benjamin, mais qu'il connaissait sans doute, est la fontaine de Mayence : ce magnifique chef-d'œuvre de la Renaissance a été érigé par l'archevêque Albert de Brandebourg pour commémorer le triomphe des princes sur la révolte paysanne de 1525. Les mots *Conspiratio rusticorum prostrata* sont inscrits sur ce monument, qui fait ainsi directement référence à la victoire des puissants dans la guerre des classes.

La dialectique entre culture et barbarie vaut aussi pour beaucoup d'autres œuvres prestigieuses produites par « l'anonyme corvée » des opprimés, depuis les pyramides d'Égypte construites par les esclaves hébreux, jusqu'au Palais de l'Opéra érigé, sous Napoléon III, par les ouvriers vaincus en juin 1848. On trouve dans cette Thèse l'image inversée d'un thème cher à Nietzsche : les grandes œuvres d'art et de civilisation – comme les pyramides précisément – ne peuvent se faire qu'au prix des souffrances et de l'esclavage de la multitude. Il s'agit, pour le philosophe de Sils-Maria, d'un sacrifice inévitable et nécessaire.

En écrivant ce texte, Benjamin pensait sans doute au poème ironique et irrévérent de Brecht « Questions d'un ouvrier qui lit » (1935) :

Qui a construit Thèbes aux sept portes ?
 Dans les livres se trouvent les noms des rois.
 Les rois ont-ils traîné les pierres des rochers ?
 Et Babylone si souvent détruite,
 Qui l'a si souvent reconstruite ?
 (...) La grande Rome
 Est pleine d'arcs de triomphe. Sur qui
 Ont triomphé les Césars ? (...)
 Chaque page une victoire.
 Qui a cuisiné le repas triomphal ?
 Tous les dix ans un grand homme.
 Qui a payé les dépenses ?



Gustave Doré, illustrations pour l'Enfer de *La Divine Comédie* (1861)

Autant de récits,
Autant de questions⁹⁷.

Mais la Thèse VII a une portée plus générale : la haute culture ne pourrait exister sous sa forme historique sans le travail anonyme des producteurs directs – esclaves, paysans ou ouvriers – eux-mêmes exclus de la jouissance des biens culturels. Ces derniers sont donc des « documents de barbarie » dans la mesure où ils sont nés de l'injustice de classe, de l'oppression sociale et politique, de l'inégalité, et parce que leur transmission se fait par des massacres et des guerres. L'« héritage culturel » est passé de la Grèce à Rome et ensuite à l'Église, puis tombé aux mains de la bourgeoisie, de la Renaissance à nos jours. Dans chaque cas l'élite dominante s'approprie – par la conquête, ou par d'autres moyens barbares – la culture précédente et l'intègre dans son système de domination sociale et idéologique. La culture et la tradition deviennent ainsi, comme Benjamin le souligne dans la Thèse VI, « un instrument des classes dominantes ».

Brosser l'histoire culturelle *gegen den Strich*, « à rebrousse-poil », signifie donc l'envisager du point de vue des vaincus, des exclus, des parias. Par exemple, la riche culture du Second Empire français, doit être examinée – comme le fait Benjamin dans le *Livre des passages*, en prenant en compte la défaite des ouvriers en juin 1848 et la répression du mouvement révolutionnaire (Blanqui !) qu'elle a entraîné pendant plusieurs décennies. De même, la brillante culture de Weimar doit être placée en regard de la situation des chômeurs, des pauvres et des victimes de l'inflation – comme dans *Sens Unique*. En d'autres termes, pour citer une des notices préparatoires à la Thèse, l'histoire de la culture « doit être intégrée à l'histoire de la lutte des classes » (GS I, 3 p. 1240)⁹⁸.

Cela ne veut pas dire que Benjamin soit partisan d'un « populisme culturel » : loin de rejeter les œuvres de « haute culture » en les considérant comme réactionnaires, il est persuadé que bon nombre d'entre elles

97. B. Brecht, « Fragen eines lesenden Arbeiter », *Kalender Geschichten*, Hamburg, Rowohlt, 1989, p. 74.

98. Cf. Irving Wohlfarth, « Smashing the Kaleidoscope : Walter Benjamin's Critique of Cultural History » et mon propre essai « Against the Grain : The Dialectical Conception of culture in Walter Benjamin's Theses of 1940 », tous les deux parus dans Michael Steinberg (éd.), *Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

sont ouvertement ou secrètement hostiles à la société capitaliste. Il s'agit donc de redécouvrir les moments utopiques ou subversifs cachés dans l'« héritage » culturel, qu'il s'agisse des contes fantastiques de Hoffmann, des poèmes de Baudelaire, ou des récits de Leskov. Selon Richard Wolin, Benjamin, dans ses derniers essais et dans les Thèses, « ne parle plus de l'*Aufhebung* (suppression) de la culture traditionnelle bourgeoise, perspective qu'il avait envisagée dans son essai sur l'œuvre d'art et dans ses commentaires sur Brecht; c'est plutôt la préservation et l'explicitation du potentiel utopique secret contenu au cœur des œuvres de culture traditionnelles que Benjamin considère comme la tâche première du critique matérialiste⁹⁹ ». Ceci est vrai pour autant que cette « préservation » soit dialectiquement liée au moment destructeur : ce n'est qu'en brisant la coquille réifiée de la culture officielle que les opprimés pourront prendre possession de cette amande critique/utopique.

Benjamin s'intéresse à la sauvegarde des formes subversives et anti-bourgeoises de la culture, en cherchant à leur éviter d'être embaumées, neutralisées, académisées et encensées (Baudelaire) par l'*establishment* culturel. Il s'agit de lutter pour empêcher la classe dominante d'éteindre les flammes de la culture passée, et pour les soustraire au conformisme qui les guette (Thèse VI)¹⁰⁰.

*

Un exemple latino-américain récent permet d'illustrer la signification de l'exigence de « brosse l'histoire à rebrousse-poil » : la célébration du Cinquième Centenaire de la Découverte des Amériques (1492-1992). Les festivités culturelles organisées par l'État, l'Église ou par des initiatives privées sont de beaux exemples d'empathie avec les vainqueurs du XVI^e siècle – une *Einfühlung* qui bénéficie invariablement aux dirigeants d'aujourd'hui : les élites financières locales et multinationales qui ont hérité la puissance des anciens conquistadors.

99. R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York, Columbia University Press, 1982, p. 263-264. Il s'agit, à mon avis, de l'un des meilleurs livres sur l'ensemble de l'œuvre de Benjamin.

100. La composante anti-bourgeoise de la culture du XIX^e siècle a été remarquablement mise en lumière par Dolf Oehler dans son livre – à forte inspiration benjaminienne – *Le spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, traduit de l'allemand par Guy Petitdemange, Paris, Payot, 1996. Voir aussi, du même auteur, *Pariser Bilder I (1830-1848). Antibourgeois Aesthetik bei Baudelaire, Daumier und Heine*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1988.

Écrire l'histoire à « contre-sens » – terme de Benjamin dans sa propre traduction – c'est refuser toute « identification affective » avec les héros officiels du Cinquième Centenaire, les colonisateurs ibériques, les puissances européennes ayant apporté la religion, la culture et la civilisation aux Indiens « sauvages ». Cela signifie considérer chaque monument de la culture coloniale – les cathédrales de Mexico ou de Lima, le palais de Cortez à Cuernavaca – comme étant *aussi* un document de barbarie, un produit de la guerre, de l'extermination, d'une oppression impitoyable.

Pendant des siècles, l'histoire « officielle » de la découverte, de la conquête et de l'évangélisation a été non seulement hégémonique, mais pratiquement la seule à occuper la scène politique et culturelle. Ce n'est qu'avec la Révolution Mexicaine de 1911 que cette hégémonie a commencé à être contestée. Les fresques de Diego Rivera au palais de Cortez (1930) à Cuernavaca marquent un véritable tournant dans l'histoire de la culture latino-américaine, par leur démythification iconoclaste du Conquistador et la sympathie de l'artiste pour les guerriers indiens¹⁰¹. Cinquante ans plus tard, *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine* (1981), le célèbre livre d'un des plus grands essayistes du conti-



Diego Rivera, «La prise de Cuernavaca» (détail)
Peinture murale, Palais Cortez, Cuernavaca, Mexique, 1930

101. On trouve l'équivalent politique de cette œuvre d'art dans les ouvrages du socialiste indigéniste péruvien José Carlos Mariátegui au cours des années 1927-1930, notamment les *Sept Essais d'Interprétation de la Réalité Péruvienne*.

ment, l'uruguayen Eduardo Galeano, dresse, en une synthèse puissante, l'acte d'accusation de la colonisation ibérique, du point de vue de ses victimes et de leurs cultures, les Indiens, les esclaves noirs, les *mestizos*.

Au cours du débat sur le Cinquième Centenaire, Galeano est intervenu, dans des termes presque benjaminien – je ne sais pas s'il a jamais lu les Thèses de 1940 – pour appeler à « la célébration des vaincus et non des vainqueurs », et à la « sauvegarde de certaines de nos plus anciennes traditions », comme le mode de vie communautaire. Parce que c'est « dans ses plus anciennes sources » que l'Amérique peut puiser pour y trouver « ses forces vives les plus jeunes » : « le passé dit des choses qui intéressent l'avenir¹⁰² ».

Alors que l'Espagne, l'Europe et les États-Unis s'apprêtaient à célébrer l'arrivée de Christophe Colomb, une réunion latino-américaine qui se tenait en octobre 1991 à Xelaju, au Guatemala – un des bastions de la culture maya – appelait à commémorer « cinq siècles de résistance indienne, noire et populaire ». Les zapatistes de l'EZLN avaient d'abord voulu faire coïncider leur soulèvement avec l'anniversaire de 1492, mais pour des raisons d'impréparation militaire, ont ajourné l'action pour 1994. Ils ont cependant inspiré un acte de réparation symbolique : le renversement en 1992, par une foule indigène descendue des montagnes, de la statue de Diego de Mazariega, le Conquistador, au centre de San Cristobal de las Casas, capitale du Chiapas. Politique, culture et histoire ont été intimement liées dans les affrontements entourant le Cinquième Centenaire. Mais cela n'aurait guère surpris Walter Benjamin...

102. E. Galeano, « El tigre azul y nuestra tierra prometida », in *Nosotros decimos no*, Mexico, Siglo XXI, 1991.

THÈSE VIII

La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Il nous faut en venir à une conception de l'Histoire qui corresponde à cet état. Alors nous aurons devant les yeux notre tâche, qui est de faire advenir le véritable état d'exception : et notre position face au fascisme en sera renforcée d'autant. Ce n'est pas la moindre de ses chances que ses adversaires l'affrontent au nom du progrès comme norme historique¹⁰³. S'étonner de ce que les choses que nous vivons soient « encore » possibles au XX^e siècle, n'a rien de philosophique. Ce n'est pas un étonnement qui se situe au commencement d'une connaissance, si ce n'est la connaissance que la représentation de l'histoire qui l'engendre n'est pas tenable.

Benjamin confronte ici deux conceptions de l'histoire – avec des implications politiques évidentes pour le présent : la confortable doctrine « progressiste », pour laquelle le progrès historique, l'évolution des sociétés vers plus de démocratie, liberté ou paix, est la norme ; et celle, qu'il appelle de ses vœux, située du point de vue de la tradition des opprimés, pour laquelle la norme, la règle de l'histoire, c'est, au contraire, l'oppression, la barbarie, la violence des vainqueurs.

Les deux conceptions réagissent de façon diamétralement opposée au fascisme. Pour la première, c'est une exception à la norme du progrès, une « régression » inexplicable, une parenthèse dans la marche en avant de l'humanité. Pour la seconde, l'expression la plus récente et la plus brutale de « l'état d'exception permanent » qui est l'histoire de l'oppression de classe. Benjamin a été sans doute influencé par les idées de Carl Schmitt dans *Théologie Politique* (1921) – un ouvrage qui l'intéressait beaucoup – notamment par son identification entre souveraineté – qu'elle soit monarchique, dictatoriale ou républicaine – et

103. Une erreur importante de traduction s'est glissée dans la version de M. de Gandillac selon laquelle les adversaires du fascisme « au nom du progrès, le rencontrent comme une norme historique ». Nous avons rétabli d'après le texte allemand.

état d'exception : souverain est celui qui a le pouvoir de décision sur l'état d'exception. On retrouve ce thème dans l'*Origine du drame baroque allemand* : après avoir cité Carl Schmitt, Benjamin observe, au sujet de la Contre-Réforme : « Dans l'état d'exception, si celui-ci est amené par la guerre, la révolution ou d'autres catastrophes, le prince régnant est destiné d'emblée à exercer le pouvoir dictatorial. » Et il ajoute, quelques pages plus tard : « La théorie de la souveraineté, pour laquelle le cas d'exception, en développant des instances de dictature, devient un cas exemplaire, oblige quasiment l'image du souverain à s'accomplir dans le sens du tyran. » Ces observations des années 1920 étaient sans doute présentes à son esprit quand il en vint à réfléchir, en 1940, sur la nature du Troisième Reich¹⁰⁴.

Une telle vision des choses permet de situer le fascisme dans la continuité du cortège des vainqueurs, comme tête de Méduse, visage suprême et ultime de la barbarie récurrente des puissants. Mais elle a le grand défaut de ne pas mettre en relief la nouveauté du fascisme – notamment dans sa variante hitlérienne – par rapport aux formes anciennes de domination : ce que l'École de Francfort appellera « l'administration totale », et Hannah Arendt, le totalitarisme. Il faut dire, à la décharge de Benjamin, que les manifestations les plus caractéristiques de cette nouveauté historique – le système concentrationnaire, les usines de la mort, l'extermination industrielle des juifs et des tsi-ganes – ne vont se déployer, dans toute leur terrifiante puissance, qu'après sa mort, au cours des années 1941-1945.

L'un des atouts du fascisme c'est, souligne Benjamin, l'incompréhension que manifestent à son égard ses adversaires, inspirés par l'idéologie du progrès. Il s'agit, bien entendu, de la gauche, comme l'explique une des notes préparatoires¹⁰⁵. Deux exemples permettent d'illustrer ce que veut dire l'auteur des Thèses.

Pour la social-démocratie, le fascisme était un vestige du passé, anachronique et pré-moderne. Karl Kautsky, dans ses écrits des années

104. *Origine du drame baroque allemand*, p. 66, 70. En décembre 1930, Benjamin avait envoyé son livre à C. Schmitt, accompagné d'une lettre manifestant son admiration (*Hochschätzung*) et reconnaissant l'influence de ses ouvrages sur le *Trauerspielbuch* (GS I, 3, p. 887).

105. « La supériorité [du fascisme] sur la gauche, trouve son expression – et pas des moindres – dans ceci, qu'elle s'oppose à lui au nom de la norme historique, d'une espèce de constitution historique moyenne » (GS I, 3, p. 1246).

1920, expliquait que le fascisme n'est possible que dans un pays semi-agrarien comme l'Italie, mais ne pourrait jamais s'installer dans une nation moderne et industrialisée comme l'Allemagne...

Quant au mouvement communiste officiel (stalinien), il était convaincu que la victoire d'Hitler en 1933 était éphémère : une question de quelques semaines ou quelques mois, avant que le régime nazi soit balayé par les forces ouvrières et progressistes, sous la direction éclairée du KPD (parti communiste allemand).

Benjamin avait parfaitement saisi la modernité du fascisme, sa relation intime avec la société industrielle/capitaliste contemporaine. D'où sa critique envers ceux – les mêmes – qui s'étonnent que le fascisme soit « encore » possible au XX^e siècle, aveuglés par l'illusion que le progrès scientifique, industriel et technique est incompatible avec la barbarie sociale et politique. Cet étonnement n'est pas le *thaumazein* d'Aristote, source de toute connaissance philosophique : il ne conduit qu'à l'incompréhension du fascisme et donc à la défaite.

Il nous faut, observe Benjamin dans une des notes préparatoires, une théorie de l'histoire à partir de laquelle le fascisme puisse être dévoilé (*gesichtet*) (*GS I*, 3, p. 1244). Seule une conception sans illusions progressistes peut rendre compte d'un phénomène comme le fascisme, profondément enraciné dans le « progrès » industriel et technique moderne, qui n'était possible, en dernière analyse, *que* dans le XX^e siècle. La compréhension que le fascisme peut triompher dans les pays les plus « civilisés » et que le « progrès » ne le fera pas automatiquement disparaître permettra, pense Benjamin, d'améliorer notre position dans la lutte antifasciste. Une lutte dont l'objectif ultime est de produire « le véritable état d'exception », c'est-à-dire l'abolition de la domination, la société sans classes¹⁰⁶.

106. On peut considérer, comme Rainer Rochlitz – dont le livre contient des aperçus intéressants, notamment en ce qui concerne les idées esthétiques de Benjamin – que cet objectif est utopique et irréaliste, et reprocher à l'auteur des Thèses son refus obstiné de faire confiance aux « modifications graduelles », aux changements inévitablement « grevés de compromis et de demi-mesures » de la social-démocratie. Mais c'est un contre-sens manifeste que de lui attribuer dans la Thèse VIII « le recours à une politique autoritaire, indissociable du concept d'état d'exception forgé par Carl Schmitt » (*cf.* R. Rochlitz, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992, p. 271). Benjamin aspire précisément, de toutes ses forces, à la véritable exception, la fin des pouvoirs autoritaires, aux antipodes de tous les « états d'exception » au sens de Carl Schmitt.

Cet « état d'exception » utopique est préfiguré par toutes les révoltes et soulèvements qui interrompent, ne serait-ce que pour un bref moment, le cortège triomphal des puissants. Il trouve aussi une préfiguration ludique – et même grotesque – dans certaines fêtes populaires, comme le carnaval : Benjamin coïncide ici avec Bakhtine. Dans un récit des années 1920, « En regardant passer le Corso », il écrit : « Le carnaval est un état d'exception. Un dérivé des antiques saturnales à l'occasion desquelles le haut et le bas échangent leur place et où les esclaves se faisaient servir par leurs maîtres. Or, un état d'exception ne peut se définir précisément qu'en opposition totale avec un état ordinaire¹⁰⁷. »

À ceci près que la parenthèse carnavalesque n'était qu'un exutoire, et que les maîtres reprenaient leur place – « en haut » – une fois la fête terminée. Tout autre est, cela va de soi, l'objectif du « véritable état d'exception », dans lequel il n'existerait plus ni « haut » ni « bas », ni maîtres ni esclaves.

107. W. Benjamin, *Rastelli raconte ... et autres récits*, Paris, Seuil, 1987.

THÈSE IX

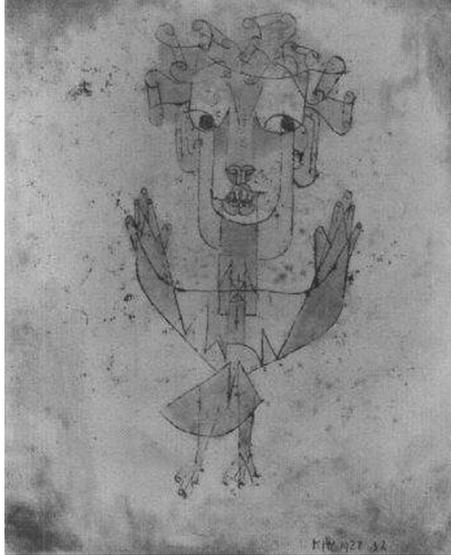
*À l'essor est prête mon aile
j'aimerais revenir en arrière,
car même si je restais autant que le temps vivant
j'aurais peu de bonheur.*
GERHARD SCHOLEM, *Salut de l'Ange*

Il existe un tableau de Klee qui s'intitule « Angelus Novus ». Il représente un ange qui semble être en train de s'éloigner de quelque chose à laquelle son regard reste rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'Ange de l'Histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Là où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui fut brisé. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus renfermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès¹⁰⁸.

Il s'agit du texte le plus connu de Benjamin, cité, interprété, utilisé à d'innombrables reprises, dans les contextes les plus divers. De toute évidence, il a frappé l'imagination de notre époque – sans doute parce qu'il touche à quelque chose de profond dans la crise de la culture moderne. Mais aussi parce qu'il a une dimension prophétique : son avertissement tragique semble annoncer Auschwitz et Hiroshima, les deux plus grandes catastrophes de l'histoire humaine, les deux ruines les plus monstrueuses venues couronner l'amoncellement qui monte « jusqu'au ciel ».

108. La traduction française de M. de Gandillac, comme toujours d'une grande élégance et force d'expression, est en plusieurs endroits inexacte. Notamment quand il traduit *das Zerschlagene zusammenfügen* par « rassembler les vaincus ».

Cette thèse résume, « comme en un point focal », l'ensemble du document. Il s'agit d'une allégorie, dans le sens que ses éléments n'ont pas de signification en dehors du rôle qui leur est intentionnellement assigné par l'auteur. Benjamin avait été fasciné par les allégories religieuses, en particulier celles du *Trauerspiel*, le drame baroque allemand, dans lequel l'allégorie est « la *facies hippocratica* de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme un paysage primitif pétrifié¹⁰⁹ ». La Thèse IX est exactement cela, mot pour mot.



Paul Klee, « Angelus Novus » (1920)
Musée de Jérusalem

La Thèse se présente comme le commentaire d'un tableau de Paul Klee, dont Benjamin avait fait l'acquisition dans sa jeunesse. En réalité, ce qu'il décrit n'a que très peu de rapport avec le tableau : il s'agit pour l'essentiel de la projection de ses propres sentiments et idées sur l'image subtile et dépouillée de l'artiste allemand.

Dans la construction de ce texte, Benjamin s'est probablement inspiré de certains passages, certaines images poétiques des *Fleurs du Mal*. Par exemple, ces vers du poème LXXXI (« Une gravure fantastique ») semblent décrire la vision du passé de l'humanité que perçoit l'Ange benjaminien :

Le cimetière immense et froid, sans horizon,
où gisent, aux lueurs d'un soleil blanc et terne
Les peuples de l'histoire ancienne et moderne¹¹⁰.

Mais le rapport de la Thèse IX à Baudelaire est plus profond. La structure significative de l'allégorie est fondée sur une *correspondance* –

109. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 178.

110. Ou ces autres, du poème CXXXIII (Femmes damnées), qui ont peut-être inspiré l'image de la tempête qui souffle du Paradis : « Descendez, descendez, lamenta-

au sens baudelairien – entre le sacré et le profane, la théologie et la politique, qui traverse chacune des images. Pour une des figures de l'allégorie, les deux sens nous sont donnés par le texte lui-même : le correspondant profane de la tempête qui souffle du Paradis est le Progrès, responsable d'une « catastrophe sans trêve » et d'un amoncellement de ruines qui monte jusqu'au ciel. Mais pour les autres, il faut retrouver leur signification sociale et politique, en référence à d'autres écrits de Benjamin.

La tempête qui souffle du paradis évoque sans doute la chute et l'expulsion du Jardin d'Eden. C'est en ces termes qu'Adorno et Horkheimer l'ont interprétée, dans un passage de la *Dialectique des Lumières* qui reprend l'image et l'idée de Benjamin – mais sans le citer ! : « L'ange à l'épée de flammes qui a chassé les êtres humains du paradis vers le chemin du progrès technique, est lui-même l'image sensible de ce progrès¹¹¹. » Quel est l'équivalent profane de ce paradis perdu dont le progrès nous éloigne de plus en plus ? Plusieurs indices suggèrent qu'il s'agit, pour Benjamin, de la société sans classes primitive. Dans l'article sur Bachofen (1935) mentionné dans notre introduction, il évoque, à propos des communautés matriarcales anciennes, « une société communiste à l'aube de l'histoire », profondément démocratique et égalitaire. Et dans l'essai « Paris, capitale du XIX^e siècle » il revient sur cette idée : les expériences de la société sans classes de la pré-histoire, déposées dans l'inconscient collectif, « se conjuguent aux réalités nouvelles pour donner naissance à l'utopie¹¹² ».

Aux antipodes du paradis, l'enfer. Il n'en est pas question dans la Thèse IX, mais plusieurs textes de Benjamin suggèrent une correspondance entre modernité – ou progrès – et damnation infernale. Par exemple, dans ce passage de *Zentralpark. Fragments sur Baudelaire* (1938), qui présente des affinités évidentes avec la Thèse IX : « Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe. Que les choses continuent à « aller ainsi », voilà la catastrophe (...). La pensée de Strindberg : l'en-

bles victimes / Descendez le chemin de l'enfer éternel ! / Plongez au plus profond du gouffre, où tous les crimes, / Flagellés par un vent qui ne vient pas du ciel, / Bouillonnent pêle-mêle avec un bruit d'orage. »

111. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1971, p. 162.

112. W. Benjamin, « J. J. Bachofen » in *Écrits français*, p. 97 (GS III, 1, p. 220-230), et « Paris, capitale du XIX^e siècle », in *Œuvres III*, p. 47.

fer n'est nullement ce qui nous attend – mais *cette vie-ci*¹¹³. » Dans quel sens ? Pour Benjamin, dans le *Livre des passages*, la quintessence de l'enfer est l'éternelle répétition du même, dont le paradigme le plus terrible ne se trouve pas dans la théologie chrétienne, mais dans la mythologie grecque : Sisyphe et Tantale, condamnés à l'éternel retour de la même punition. Dans ce contexte, Benjamin cite un passage d'Engels, comparant l'interminable torture de l'ouvrier, forcé à répéter sans trêve le même mouvement mécanique, avec la punition infernale de Sisyphe. Mais il ne s'agit pas seulement de l'ouvrier : l'ensemble de la société moderne, dominé par la marchandise, est soumis à la répétition, au « toujours-le-même » (*Immergleichen*) déguisé en nouveauté et mode : dans le royaume marchand, « l'humanité fait figure de damnée¹¹⁴ ».

L'Ange de l'Histoire voudrait s'arrêter, panser les blessures des victimes écrasées sous l'amoncellement de ruines, mais la tempête l'emporte inexorablement vers la répétition du passé : de nouvelles catastrophes, de nouvelles hécatombes, toujours plus vastes et destructrices. Il est frappant de contraster le regard tragique de l'Ange de l'Histoire de Benjamin avec celui, parfaitement olympique, décrit par Schiller dans un des textes canoniques de l'*Aufklärung* progressiste, que l'auteur des Thèses connaissait sans doute par cœur, « Qu'est-ce que l'histoire universelle et dans quel but l'étudie-t-on ? » (1789) : « Comme le Zeus homérique, l'Histoire observe avec un regard également joyeux les travaux sanglants des guerres comme l'activité des peuples pacifiques qui se nourrissent innocemment du lait de leurs troupeaux. Pour dérégulée que paraisse la confrontation de la liberté humaine avec le cours du monde, l'Histoire observe avec tranquillité ce jeu confus ; parce que son regard, qui porte loin, découvre déjà à distance, le but vers lequel cette liberté sans règles est conduite par la chaîne de la nécessité¹¹⁵. » On ne peut s'empêcher de penser que Benjamin a pris délibérément le contre-pied de ce texte célèbre, en opposant le regard désespéré de son ange marxiste/juif à celui, « tranquille » et « joyeux », du Zeus schillérien...

Les ruines dont il est question ici ne sont pas, comme chez les pein-

113. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, Payot, 1982, p. 242.

114. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 131 [GS V, 1, p. 162].

115. Schiller, « Was heisst und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte ? » in *Kleine historische Schriften*, Berlin, Bong & Co., s. d., p. 186.



Odilon Redon, « L'ange déchu » (avant 1880) (Musée des Beaux-Arts, Bordeaux)

tres ou poètes romantiques, un objet de contemplation esthétique, mais une image poignante des catastrophes, massacres et autres « travaux sanglants » de l'histoire. En choisissant ce terme, Benjamin poursuivait très probablement une confrontation implicite avec la philosophie de l'histoire de Hegel, cette immense théodicée rationaliste qui légitimait chaque « ruine » et chaque infamie historique comme étape nécessaire du cheminement triomphal de la Raison, comme moment inéluctable du Progrès de l'humanité vers la Conscience de la Liberté : *Weltgeschichte ist Weltgericht* (« L'histoire universelle est le tribunal universel »). Selon Hegel, l'histoire apparaît, au premier abord, comme un immense champ de ruines, où résonnent « les lamentations sans nom des individus », un autel où « ont été sacrifiés le bonheur des peuples... et la vertu des individus ». Face à ce « tableau terrifiant », face au « spectacle lointain de la masse confuse des ruines », on serait enclin à « une douleur profonde, inconsolable, que rien ne saurait apaiser », une profonde révolte et affliction morale. Or, il faut dépasser ce « premier bilan négatif », et s'élever au-dessus de ces « réflexions sentimentales », pour comprendre l'essentiel, à savoir que ces ruines ne sont que des moyens au service de la destination substantielle, du

« véritable résultat de l'histoire universelle » : la réalisation de l'Esprit universel¹¹⁶.

La démarche de Benjamin consiste exactement à renverser cette vision de l'histoire, en démystifiant le progrès et en fixant un regard empreint d'une douleur profonde et inconsolable – mais aussi d'une profonde révolte morale – sur les ruines qu'il produit. Celles-ci ne sont plus, comme chez Hegel, les témoins de la « caducité des empires » – l'auteur de *La Raison dans l'Histoire* mentionne celles de Carthage, Palmyre, Persépolis, Rome¹¹⁷ – mais plutôt une allusion aux grands massacres de l'histoire – d'où la référence aux « morts » – et aux villes détruites par les guerres : depuis Jérusalem, rasée par les Romains, jusqu'aux ruines de Guernica et Madrid, les villes de l'Espagne républicaine bombardées par la *Luftwaffe* en 1936-1937.

Pourquoi désigner le Progrès comme une tempête ? Le terme apparaît aussi chez Hegel, qui décrit « le tumulte des événements du monde » comme une « tempête qui souffle sur le présent¹¹⁸ ». Mais chez Benjamin le mot est probablement emprunté au langage biblique, où il évoque la catastrophe, la destruction : c'est par une tempête (d'eau) que l'humanité fut noyée dans le déluge, et c'est par une tempête de feu que Sodome et Gomorrhe furent rasées. La comparaison entre le déluge et le nazisme est d'ailleurs suggérée par Benjamin en janvier 1937, dans une dédicace à Scholem de son livre *Allemands (Deutsche Menschen)* qu'il compare à une « arche » face à la « montée du déluge fasciste » – construite « selon le modèle juif » écrit-il ailleurs¹¹⁹.

Mais ce terme évoque aussi le fait que, pour l'idéologie conformiste, le Progrès est un phénomène « naturel », régi par les lois de la nature, et comme tel inévitable, irrésistible. Dans une des notes préparatoires, Benjamin critique explicitement cette démarche positiviste, « naturaliste », de l'évolutionnisme historique : « Le projet de décou-

116. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, 10/18, 1965, p. 103.

117. *Ibid.*, p. 54.

118. *Ibid.*, p. 35.

119. G. Scholem, *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié*, trad. Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 225. L'expression « selon le modèle juif » figure dans une autre dédicace du livre par Benjamin à sa sœur Dora. Rappelons aussi que des écrivains proches du fascisme, comme Ernst Jünger – objet d'une critique radicale par Benjamin en 1930 – avaient décrit la guerre comme « orage d'acier » (titre de l'un de ses premiers livres, paru en 1920).

vrir des 'lois' pour la succession des événements n'est pas la seule, et encore moins la plus subtile, des formes qu'à prise l'assimilation de l'historiographie à la science naturelle. » (*GS I*, 3 p. 1231)

Comment arrêter cette tempête, comment interrompre le Progrès dans sa fatale progression ? Comme toujours, la réponse de Benjamin est double : religieuse et profane. Dans la sphère théologique, il s'agit de la tâche du Messie ; son équivalent, ou son « correspondant » profane n'est autre que *la Révolution*. L'interruption messianique/révolutionnaire du Progrès est donc la réponse de Benjamin aux menaces qui fait peser sur l'espèce humaine la poursuite de la tempête maléfique, l'imminence de catastrophes nouvelles. Nous sommes en 1940, à quelques mois du début de la Solution Finale. Une image profane résume, dans les notes préparatoires, cette idée, en prenant à rebours les lieux communs de la gauche « progressiste » : « Marx avait dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Mais il se peut que les choses se présentent tout autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte, par l'humanité qui voyage dans ce train, de tirer les freins d'urgence¹²⁰. » L'image suggère, implicitement, que si l'humanité permet que le train suive son chemin – déjà tout tracé par la structure en acier des rails – si rien ne vient arrêter sa course vertigineuse, on fonce tout droit vers le désastre, le choc ou la chute dans l'abîme.

C'est seulement le Messie qui pourra accomplir ce que l'Ange de l'Histoire est impuissant à réaliser : arrêter la tempête, panser les blessés, ressusciter les morts et rassembler ce qui a été brisé (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Selon Scholem, cette formule contient une référence implicite à la doctrine kabbalistique du *tikkun*, la restitution messianique de l'état originnaire d'harmonie divine brisée par la *shevirat ha-ke'elim*, la « brisure des vases » – doctrine que Benjamin connaissait grâce à l'article « Kabbalah » publié (en langue allemande) par son ami en 1932 dans l'*Encyclopaedia Judaica*¹²¹.

Et quel est le correspondant politique de cette restitution mystique, de ce rétablissement du paradis perdu, de ce royaume messianique ? La réponse se trouve dans les notes préparatoires : « Il faut redonner

120. *GS I*, 3, p. 1232. Benjamin fait référence à un passage de Marx dans *Luttes de classes en France 1848-1850*. Cf. Marx, Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1962, p. 85 : « Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte. » (le mot « mondial » n'apparaît pas chez Marx).

121. G. Scholem, *Walter Benjamin et son Ange*, p. 147, 150.

au concept de société sans classes son véritable visage messianique, et cela dans l'intérêt même de la politique révolutionnaire du prolétariat » ; parce que c'est seulement en se rendant compte de sa signification messianique qu'on peut éviter les pièges de l'idéologie « progressiste¹²² ».

Cette société communiste de l'avenir est, dans une certaine mesure, le retour au communisme primitif, à la première forme de société sans classe « à l'aube de l'histoire ». Scholem a donc raison d'écrire que pour Benjamin « le Paradis est à la fois origine et passé ancestral (*Urvorgangenheit*) de l'humanité et image utopique de l'avenir de sa rédemption », mais il me semble qu'il se trompe en ajoutant qu'il s'agit d'une conception du processus historique « plutôt cyclique que dialectique ». Pour Benjamin, la société sans classes de l'avenir – le nouveau Paradis – n'est pas le retour pur et simple à celle de la pré-histoire : elle contient en soi, comme synthèse dialectique, tout le passé de l'humanité. La vraie histoire universelle, fondée sur la remémoration universelle de toutes les victimes sans exception – l'équivalent profane de la résurrection des morts – ne sera possible que dans la future société sans classes¹²³.

Le lien qui s'établit ici entre l'ère messianique et la future société sans classes – comme celui des autres « correspondances » des Thèses de 1940 – ne peut pas être compris uniquement en termes de sécularisation. Le religieux et le politique entretiennent chez Benjamin un rapport de réversibilité réciproque, de traduction mutuelle, qui échappe à toute réduction unilatérale : dans un système de vases communicants, le fluide est nécessairement présent dans toutes les branches simultanément.

122. W. Benjamin, *GS I*, 3, p. 1231-32.

123. G. Scholem, *Walter Benjamin et son Ange*, p. 145 et W. Benjamin, *GS I*, 3, p. 1238-1239. Comme l'observe Irving Wohlfarth dans son remarquable essai sur le messianisme dans les derniers textes de Benjamin, il s'agit ici d'une « spirale » dialectique plutôt que d'un cercle, parce que l'avenir messianique est l'*Aufhebung* – au sens hégélien – de toute l'histoire passée. Cf. I. Wohlfarth, « On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflexions », p. 186.

THÈSE X

Les objets que la règle claustrale assignait à la méditation des moines avaient pour tâche de leur enseigner le mépris du monde et de ses pompes. Nos réflexions actuelles procèdent d'une détermination analogue. À cet instant où gisent à terre les politiciens en qui les adversaires du fascisme avaient mis leur espoir, où ces politiciens aggravent leur défaite en trahissant leur propre cause, nous voudrions arracher l'enfant du siècle aux filets dans lesquels ils l'avaient enfermé. Le point de départ de notre réflexion est que l'attachement de ces politiciens au mythe du progrès, leur confiance dans la « masse » qui leur servait de « base », et finalement leur asservissement à un incontrôlable appareil ne furent que trois aspects d'une même réalité. Il s'agit de tenter de donner une idée de combien il coûte cher à notre façon de pensée habituelle de mettre sur pied une conception de l'histoire qui ne se prête à aucune complicité avec celle à laquelle s'accrochent ces politiciens.

Dans cette Thèse, Benjamin reprend sa polémique avec les conceptions dominantes au sein de la gauche, en se référant, de façon implicite, à l'événement traumatique qui a été sans doute la motivation immédiate pour la rédaction du document : le pacte Molotov-Ribbentrop.

La première phrase est assez paradoxale : s'agirait-il de détourner du monde les lecteurs des Thèses, comme les moines ? D'un abandon de l'action au profit de la « méditation » ? Une telle interprétation serait en contradiction totale avec les autres Thèses. Une autre lecture nous semble possible. La méthode des Thèses consisterait à : a) prendre du champ, de la distance, du recul devant l'actualité politique, non pour l'ignorer, mais pour en trouver les causes profondes ; b) se détourner des illusions et « tentations » du siècle, les doctrines confortables et séduisantes du progrès. Benjamin semble se réclamer d'une certaine exigence ascétique et d'une certaine intransigeance face aux compromis avec le « monde ». Mais l'analogie qu'il a choisie est bien étrange et se prête à bien de malentendus.

L'expression « les politiciens qui faisaient l'espoir des adversaires du fascisme » est assez transparente : il s'agit des communistes (staliniens), qui ont « trahi leur cause » en pactisant avec Hitler. Plus précisément, la phrase se réfère au KPD (parti communiste allemand), qui, contrairement au PC soviétique, « gisait à terre ». L'espoir d'un combat conséquent contre le fascisme était porté, aux yeux de Benjamin, par le mouvement communiste, bien plus que par la social-démocratie. Or, le pacte a sonné le glas de cet espoir. La « trahison » désigne non seulement l'accord entre Molotov et Ribbentrop, mais aussi sa légitimation par les partis communistes, qui adopteront la « ligne » soviétique¹²⁴. Elle ne signifie pas du tout pour Benjamin – comme a cru le comprendre Somma Morgenstern – la rupture avec le communisme ou le marxisme, mais la dissociation définitive et irrévocable entre la réalité soviétique et l'idée communiste¹²⁵. En fait, Benjamin partage la condamnation catégorique du pacte avec plusieurs autres communistes allemands dissidents exilés à Paris, comme son ami Heinrich Blücher (le mari de Hannah Arendt), Willy Münzenberg ou Manes Sperber¹²⁶.

Les Thèses ont pour objectif de libérer *das politische Weltkind* des pièges où il est tombé. Cette expression un peu bizarre, qui a son origine dans un poème de Goethe, est difficile à traduire. Gandillac la rend littéralement – « l'enfant politique du monde » – tandis que Misset propose, de façon assez arbitraire, « les braves citoyens ». C'est la

124. Un exemple de ce que Benjamin ressentait comme trahison du combat antifasciste : le Comité central du KPD adopte en Juillet 1939 une résolution qui, tout en réaffirmant son opposition à Hitler, « salue le pacte de non-agression entre l'Union Soviétique et l'Allemagne » et réclame « le développement de relations économiques avec l'URSS dans l'esprit d'une amitié sincère et sans réserves entre les deux pays » ! (Cf. *Utopie und Mythos der Welt-revolution. Zur Geschichte der Komintern 1920-1940*, Theo Pirker [hrsg.], Munnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1964, p. 286).

125. Cf. Irving Wohlfarth, « 'Männer aus der Fremde' : Walter Benjamin and the 'German-Jewish Parnassus' », *New German Critique*, n° 70, hiver 1997, p. 55. Somma Morgenstern fait référence, dans une lettre (tardive, de 1973) à Gershom Scholem, à des conversations avec Benjamin peu après la signature du pacte, en 1939 [trad. in *Walter Benjamin*, Paris, Cahier de l'Herne, 2013, p. 80-83]. Cf. Hans Puttnies, Gary Smith, *Benjaminiana*, Giessen, Anabas Verlag, 1991, p. 196-197.

126. Sans parler de Léon Trotski, qui avait, de son exil au Mexique, dénoncé le pacte comme une véritable « trahison » qui avait fait de Staline « le nouvel ami de Hitler », et son « intendant » (fournisseur de matières premières). Cf. ses articles du 2 au 4 septembre dans Léon Trotski, *Sur la Deuxième Guerre Mondiale*, Textes rassemblés et préfacés par Daniel Guérin, Bruxelles, Éditions La Taupe, 1970, p. 85-102.

traduction de Benjamin lui-même qui nous donne la signification précise de ce qu'il veut dire : « les enfants du siècle », c'est-à-dire la génération du XX^e siècle – sa génération.

Benjamin se propose d'essayer de la libérer des filets dans lesquels les politiciens – sa traduction est plus explicite : *la gauche*, c'est-à-dire, cette fois-ci, les deux grands partis ouvriers – l'ont enfermée. Nous retrouvons ici une image des *Considérations intempestives* de Nietzsche, selon lequel l'historien critique – celui qui ose nager contre le courant – doit rompre avec le mensonge « qui tisse autour de lui ses filets brillants¹²⁷ ». Dans sa traduction, Benjamin remplace « rets » ou « filets » par « les promesses » : les promesses illusoires de la gauche ont eu un effet paralysant, elles neutralisent les gens et les empêchent d'agir.

Ces illusions se manifestent sous trois formes qui renvoient à la même conception de l'histoire : la foi aveugle dans le progrès, la croyance dans le soutien, assuré d'avance, des masses, et la soumission à un appareil incontrôlable – Benjamin traduit : « confiance aveugle dans le parti ». Il touche ici à une question capitale : la bureaucratie, l'appareil bureaucratique incontrôlable qui dirige les partis ouvriers, et le fétichisme du parti, devenu une fin en soi et censé être infaillible – notamment dans le mouvement communiste stalinisé.

Dans une des notes préparatoires, il est question de la « confiance dans l'accumulation quantitative » qui est « à la base aussi bien de la foi obstinée dans le progrès que de la confiance dans la 'base de masse' » (*GS I*, 3, p. 1232). Benjamin critique ici l'article de foi essentiel du marxisme plat et réductionniste, commun aux deux principaux courants de la gauche : l'accumulation quantitative à la fois des forces productives, des acquis du mouvement ouvrier, du nombre d'adhérents et d'électeurs du Parti, dans un mouvement de progrès linéaire, irrésistible et « automatique ». Le matérialisme historique est ainsi réduit à la poupée-automate décrite dans la Thèse I.

La conclusion de la Thèse dénonce les politiciens qui persistent, qui se cramponnent à cette vision tragiquement illusoire de l'histoire. Dans sa traduction, Benjamin parle de ceux qui « n'ont rien appris », c'est-à-dire qui n'ont voulu tirer aucune leçon de leur terrible défaite devant le nazisme.

Benjamin se réfère dans cette Thèse à la gauche en général, et,

127. F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Considérations inactuelles II*, p. 149.

implicitement, aux partis communistes. Dans d'autres Thèses il s'en prend à la social-démocratie. Dans quelle mesure connaissait-il ou s'inspirait-il des courants dissidents de la gauche ? Nous avons vu que dans les années 30 il avait souvent manifesté de l'intérêt pour les écrits de Trotski et que Karl Korsch était une de ses principales références marxistes dans le *Livre des passages* – sans parler de certains de ses amis, comme Heinrich Blücher, proches du courant communiste allemand oppositionnel animé par Heinrich Brandler.

On peut constater certaines convergences entre les critiques de Benjamin – par exemple, contre la trahison du pacte de 1939, ou contre la soumission aveugle à l'appareil bureaucratique du parti – et celles de ces dissidents du communisme. Mais la remise en cause, par les Thèses, de l'idéologie du progrès, est bien plus profonde et va beaucoup plus loin que les idées critiques avancées par la plupart de ces courants marxistes dissidents.

De ce point de vue, la position qu'occupe Benjamin dans le champ du marxisme en 1939-1940 est unique, sans précédent et sans pareil. Isolé, il est trop en avance sur son temps. Il faudra plusieurs dizaines d'années pour que ses préoccupations commencent, à partir des années 1960, à trouver un écho au sein de la jeunesse rebelle et des intellectuels de gauche. La seule exception sont ses amis de l'École de Francfort, notamment dans leurs écrits des années 1941-1948, mais ils sont loin de partager son engagement pour la lutte de classes. Si *La Dialectique des Lumières* – mais aussi les *Minima Moralia* d'Adorno – doivent beaucoup à Benjamin, l'écrit qui se rapproche le plus des Thèses « Sur le concept d'histoire » – même s'il ne fait pas référence aux mêmes sources théologiques et messianiques – est *L'État autoritaire* de Horkheimer, publié dans la brochure en hommage à Benjamin de l'Institut de Recherche Sociale (1942). C'est un document assez « atypique », par son radicalisme politique explicite. Selon Horkheimer, « pour le révolutionnaire, le monde a été toujours déjà mûr » : l'impératif de mettre fin à l'horreur « était à chaque instant d'actualité ». La transformation radicale de la société, la fin de l'exploitation « n'est pas une accélération du progrès mais un saut hors du progrès¹²⁸ ».

128. M. Horkheimer, « L'État autoritaire », *Théorie Critique*, Paris, Payot, 1980, p. 341-342.

THÈSE XI

Dès l'origine vice secret de la social-démocratie, le conformisme n'affecte pas sa seule tactique politique, mais aussi bien ses vues économiques. Rien ne fut plus corrupteur pour le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant, le sens où il croyait nager. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel, situé dans la marche du progrès technique, représentait une performance politique. Avec les ouvriers allemands, sous une forme sécularisée, la vieille éthique protestante du travail célébrait sa résurrection. Le programme de Gotha porte déjà les traces de cette confusion. Il définit le travail comme « la source de toute richesse et de toute culture ». À quoi Marx, pressentant le pire, objectait que l'homme qui ne possède que sa force de travail ne peut être que « l'esclave d'autres hommes (...) qui se sont faits propriétaires ». Cependant, la confusion se répand de plus en plus et bientôt Josef Dietzgen annonce : « Le travail est le Sauveur du monde moderne. Dans (...) l'amélioration du travail (...) réside la richesse, qui peut maintenant apporter ce que n'a réussi jusqu'à présent aucun rédempteur. » Cette conception du travail, caractéristique d'un marxisme vulgaire, ne s'attarde guère à la question de savoir comment les produits de ce travail servent aux travailleurs eux-mêmes aussi longtemps qu'ils ne peuvent en disposer. Il ne veut envisager que les progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société. Il préfigure déjà les traits de cette technocratie qu'on rencontrera plus tard dans le fascisme. Notamment une notion de nature qui rompt de façon sinistre avec celle des utopies socialistes d'avant 1848. Tel qu'on le conçoit à présent, le travail vise à l'exploitation de la nature, exploitation qu'avec une naïve suffisance l'on oppose à celle du prolétariat. Comparées à cette conception positiviste, les fantastiques imaginations de Fourier, qui ont fourni matière à tant de railleries, révèlent un surprenant bon

sens. Pour lui, l'effet du travail social bien ordonné devrait être que quatre Lunes éclairent la nuit de la Terre, que la glace se retire des pôles, que l'eau de mer cesse d'être salée et que les bêtes fauves se mettent au service de l'être humain. Tout cela illustre un travail qui, bien loin d'exploiter la nature, est en mesure de faire naître d'elle les créations virtuelles qui sommeillent en son sein. À l'idée corrompue du travail correspond l'idée complémentaire d'une nature qui, selon la formule de Dietzgen, « est là gratis ».

Si, dans la Thèse X, Benjamin règle son compte surtout au conformisme stalinien, dans la Thèse XI il s'attaque au conformisme social-démocrate. Dans les deux cas son point de départ est la volonté de comprendre les causes profondes de la défaite du mouvement ouvrier allemand devant le fascisme hitlérien.

L'idéologie du « travail » promue par la social-démocratie n'était qu'une forme sécularisée de l'éthique protestante du travail, dont les liens intimes – par *affinité élective* – avec l'esprit du capitalisme avaient été mis à nu par les recherches de Max Weber, bien connues de Benjamin. Cette célébration a-critique du « travail producteur de toute richesse » fait abstraction du fait que, dans le système capitaliste, le travailleur est réduit à une condition d'esclavage moderne et se trouve dépouillé, par les possédants, des richesses qu'il produit. Benjamin s'inspire à la fois de Weber et de Marx pour critiquer la posture conformiste de la social-démocratie face à la production industrielle/capitaliste.

Le culte du travail et de l'industrie est, en même temps, celui du progrès technique – thème qui occupe Benjamin intensivement depuis les années 1920. Dans l'essai sur Fuchs de 1937, il insiste sur le contraste entre « l'optimisme douteux » de la social-démocratie, qui ignore l'énergie destructrice de la technique, en particulier militaire¹²⁹

129. W. Benjamin, « Eduard Fuchs collectionneur et historien », in *Œuvres, III*, p. 201. Cf. : Le positivisme a oublié que le développement de la technique « fut conditionné de manière déterminante par le capitalisme ». Et les positivistes parmi les théoriciens sociaux-démocrates « méconnaissent l'aspect destructeur de la technique parce

et « l'intuition fulgurante » de Marx et Engels sur l'évolution possible du capitalisme vers la barbarie¹³⁰.

Dans la Thèse XI, il est question du positivisme de l'idéologie du progrès social-démocrate. L'essai sur Fuchs faisait déjà référence au positivisme, au darwinisme et à l'évolutionnisme de la social-démocratie européenne, et mentionnait l'italien Enrico Ferri – selon lequel la tactique du parti obéissait aux lois de la nature – comme un exemple typique.

Quelques passages de l'œuvre de Ferri illustrent le genre de discours contre lequel Benjamin s'insurgeait. Selon le penseur social-positiviste italien, « ce que le socialisme scientifique peut affirmer, et qu'il affirme, avec une certitude mathématique, c'est que le courant, la trajectoire de l'évolution humaine va dans le sens indiqué et prévu par le socialisme, c'est-à-dire, dans le sens d'une prépondérance progressive et continue de l'intérêt et du profit de l'espèce sur ceux de l'individu (...). Le socialisme est une phase naturelle et spontanée, et par conséquent inévitable et irrévocable, de l'évolution humaine¹³¹ ». En fait, on trouve des formules tout à fait semblables chez Kautsky, Plekhanov – mais aussi chez Friedrich Engels, que Benjamin ne mentionne pas¹³². La Thèse XI, comme l'essai sur Fuchs, s'en prend à ce type de doctrine déterministe

qu'ils étaient devenus étrangers à l'aspect destructeur de la dialectique ». Le potentiel destructeur se manifeste surtout dans la technique militaire : Benjamin insistait – par exemple dans *Sens Unique* – sur les bombardements, la guerre chimique et les gaz, mais même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait prévoir ce qu'allait être la barbarie moderne de la Deuxième Guerre mondiale

130. Benjamin se réfère peut-être à un texte de Marx de 1847, qui commente dans les termes suivants certaines des manifestations les plus sinistres du capitalisme comme les lois des pauvres ou les *workhouses* – ces « bastilles des ouvriers » : « La barbarie réapparaît, mais cette fois elle est engendrée au sein même de la civilisation et en fait partie intégrante. C'est la barbarie lépreuse, la barbarie comme lèpre de la civilisation ». K. Marx, « Arbeitslohn », 1847, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz Verlag, 1955, p. 245.

131. E. Ferri, *Socialism and positive science (Darwin-Spencer-Marx)*, 1896, London, ILP, 1906, p. 114.

132. Le parti ouvrier allemand « grandit et développe ses forces aussi sûrement et irrésistiblement que jadis le christianisme, si bien que l'équation de son taux de croissance (*Die Gleichung ihrer wachsenden Geschwindigkeit*) – et donc le moment de sa victoire finale – peut d'ores et déjà être calculé mathématiquement ». Friedrich Engels, lettre à Kautsky, 8 nov. 1884, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1961, vol. 36, p. 230. Voir le commentaire éclairant sur le positivisme et l'évolutionnisme dans certains écrits de Marx et d'Engels chez Etienne Balibar, *La crainte des masses. Dialectique et philosophie avant*

et évolutionniste, aboutissant à l'idée que la victoire du parti est assurée d'avance. De même, dans une variante, Benjamin cite un passage de Dietzgen : « Nous attendons notre temps. » (GSI, 3, p. 1249)

La polémique de la Thèse XI vise donc l'illusion de nager avec le courant du développement technique – un courant censé conduire nécessairement au triomphe du socialisme « scientifique » (au sens positiviste du terme). Ce fatalisme optimiste ne pouvait que mener le mouvement ouvrier à la passivité et à l'attentisme – quand il fallait, au contraire, intervenir d'urgence, agir rapidement avant qu'il ne soit trop tard, avant la catastrophe qui se profile à l'horizon. C'est une des raisons de la débâcle de 1933.

Cette conception évolutionniste/positiviste de l'histoire « ne veut considérer que les progrès obtenus dans la domination de la nature et non la régression sociale ». On la retrouve plus tard, sous une autre forme, dans l'idéologie technocratique du fascisme. Contrairement à tant d'autres marxistes, Benjamin avait clairement perçu l'aspect moderne, techniquement « avancé » du nazisme, associant les plus grands « progrès » technologiques – notamment dans le domaine militaire – et les plus terribles régressions sociales. Ce qui était seulement suggéré dans la Thèse VIII est ici explicitement affirmé : le fascisme, malgré ses manifestations culturelles « archaïques », est une manifestation pathologique de la modernité industrielle/capitaliste, qui s'appuie sur les grandes conquêtes techniques du XX^e siècle¹³³. Ce qui ne veut

et après Marx, Paris, Galilée, 1997, p. 273-75. Rester à savoir pourquoi Benjamin ne se réfère pas – ou peu – à Marx ou à Engels dans ses remarques critiques : j'y reviendrais dans la conclusion.

133. Les intuitions de Benjamin sur la technocratie fasciste sont confirmées par la recherche historique récente. Voir, par exemple, les travaux de Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1986, Zygmunt Bauman, *Modernity of Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989 et Enzo Traverso, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1997. J. Herf caractérise comme « modernisme réactionnaire » l'idéologie du Troisième Reich et examine dans ce cadre les écrits d'idéologues fascistes connus et les documents d'associations d'ingénieurs pronazies. Quant au sociologue Zygmunt Bauman, il analyse le génocide des juifs et des tsiganes comme un produit typique de la culture rationnelle bureaucratique et comme un des résultats possibles du processus civilisateur, en tant que rationalisation et centralisation de la violence, et en tant que production sociale de l'indifférence morale. « Comme toute autre action menée de façon moderne – rationnelle, planifiée, scientifiquement informée, gérée de forme efficace et coordonnée – l'Holocauste a laissé derrière lui ... tous ses prétendus équiva-

pas dire, bien entendu, que pour Benjamin la modernité ne puisse pas prendre d'autres formes, ou que le progrès technique soit nécessairement néfaste.

Dans son célèbre – et à bien des égards remarquable – essai critique sur Benjamin, Jürgen Habermas écrivait ceci : « On ne peut doter le matérialisme historique – qui tient compte du progrès non seulement dans le domaine des forces productives, mais aussi dans celui de la domination – d'une conception anti-évolutionniste de l'histoire, comme d'une capuche de moine¹³⁴. » Cette affirmation nous semble discutable. Elle soulève bien des questions, par exemple :

— Est-il si sûr que l'on puisse parler de « progrès » dans le domaine des formes de domination – *Herrschaft* – si l'on compare le XX^e siècle – l'ère des totalitarismes et des génocides – avec le XIX^e ?

— Le matérialisme historique est-il nécessairement une doctrine évolutionniste ? Ne trouve-t-on chez Marx lui-même aussi bien des textes évolutionnistes que non évolutionnistes – comme ses derniers écrits sur la Russie ? Et s'il est vrai que les tendances évolutionnistes – et positivistes – ont prédominé dans le marxisme depuis la fin du XIX^e siècle, ne trouve-t-on *aussi* des représentants éminents d'un matérialisme historique non évolutionniste, depuis Antonio Labriola et Rosa Luxemburg, jusqu'à l'École de Francfort elle-même, dont Habermas se veut l'héritier ?

— La critique de l'évolutionnisme historique et de sa foi dans le progrès irrésistible des formes de domination est-elle nécessairement une régression obscurantiste vers le passé – une « capuche de moine » – ou plutôt, à la lumière des catastrophes du XX^e siècle, une vision lucide des dangers que porte en elle la civilisation moderne ?

— Le grand enjeu des luttes émancipatrices pour le matérialisme historique est-il une amélioration, un « progrès » dans les formes de la domination ou plutôt l'abolition de toute *Herrschaft* (domination) d'un

lents pré-modernes, en les révélant comme primitifs, gaspilleurs et inefficaces en comparaison. » Enfin, selon Enzo Traverso, on trouve dans les camps d'extermination nazis, une combinaison de différentes institutions typiques de la modernité : à la fois la prison décrite par Foucault, l'usine capitaliste dont parlait Marx, l'« organisation scientifique du travail » de Taylor, l'administration rationnelle/bureaucratique selon Max Weber.

134. J. Habermas, « L'actualité de Walter Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation », *Revue d'Esthétique*, n°1, 1981, p. 12 (traduction légèrement modifiée par moi).

être humain sur un autre, d'une classe sur une autre – le véritable état d'exception, selon Benjamin ? Le concept de *Herrschaft* ne désigne pas, pour lui, comme pour Max Weber, la possibilité abstraite de se faire obéir¹³⁵, mais quelque chose de plus concret et plus radical (comme chez Machiavel) : l'exercice autoritaire du pouvoir par une association chaque fois spécifique de la manipulation et de la violence. D'ailleurs, il utilise souvent le terme plus explicite de *Unterdrückung*, « oppression » : dans les « Thèses » et les notices préparatoires, les classes régnautes sont tantôt désignées comme *die Herrschenden*, « les dominants », tantôt comme *die Unterdrücker*, « les oppresseurs ». La critique de la domination de l'École de Francfort a été sans doute influencée par Benjamin, mais Adorno et Horkheimer insistent moins sur le pouvoir de classe – l'association entre domination et exploitation – que sur l'autoritarisme étatique, l'« administration totale ». Cependant, tous partagent la préoccupation marxienne avec la domination exercée par des structures impersonnelles aliénées, comme le capital ou la marchandise.

La dernière partie de la Thèse XI est d'une extraordinaire actualité : il s'agit d'une critique radicale de l'exploitation capitaliste de la nature, et de sa glorification par le marxisme vulgaire, d'inspiration positiviste et technocratique. Dans ce domaine aussi Benjamin occupe une place singulière dans le panorama de la pensée marxiste de la première moitié du siècle. Anticipant les préoccupations écologiques de la fin du XX^e siècle, il rêve d'un nouveau pacte entre les humains et leur environnement.

Benjamin s'oppose à l'idéologie « progressiste » d'un certain socialisme « scientifique » – représenté ici par le social-positiviste allemand Joseph Dietzgen, bien oublié aujourd'hui, mais immensément populaire dans la social-démocratie allemande du tournant du siècle (et souvent cité par Lénine dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*, son ouvrage le plus « orthodoxe ») – qui réduit la nature à une matière première de l'industrie, à une marchandise « gratuite », à un objet de domination et d'exploitation illimitée. Contre cette démarche, il n'hésite pas à faire appel aux utopies des premiers socialistes – *Vormärz*, avant la révolution de mars 1848 – et en particulier aux rêves fantastiques de Fourier (qui seront salués avec ferveur par André Breton, dix

135. Selon Weber, « *Domination (Herrschaft)* signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé ». *Économie et Société*, Paris, Plon, 1972, p. 56.

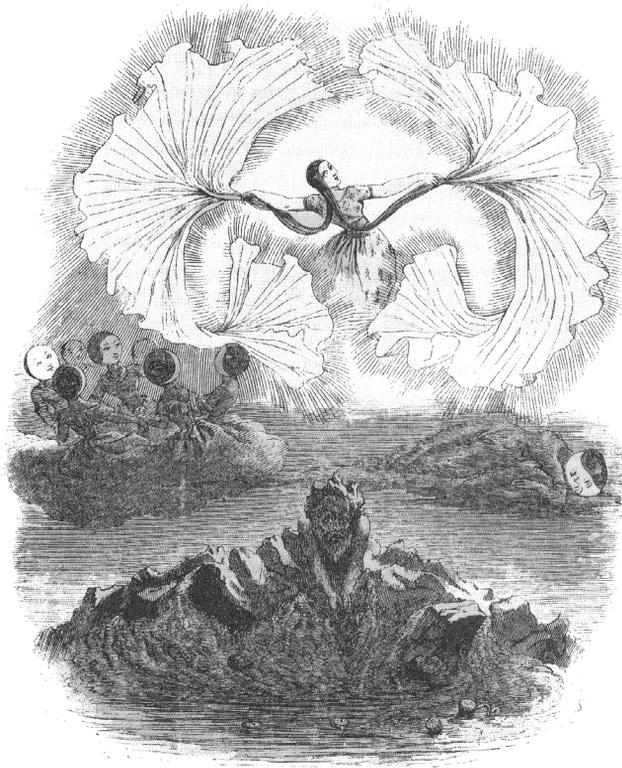
années plus tard). Sensible à la poésie et à l'enchantement de ces rêves, Benjamin les interprète comme intuition d'un autre rapport, non destructeur, à la nature, conduisant à la fois à des nouvelles découvertes scientifiques – l'électricité pourrait être un exemple de force virtuelle « qui dort au sein de la nature » – et au rétablissement de l'harmonie perdue entre la société et l'environnement naturel.

L'intérêt et l'admiration de Benjamin pour Fourier n'ont fait que croître au cours des années 30. Le *Livre des passages* éclaire les remarques de la Thèse XI : Benjamin n'oppose pas Fourier à Marx – il note avec soin tous les éloges de Marx ou d'Engels à la « colossale conception de l'être humain » et aux géniales « intuitions d'un monde nouveau » de l'inventeur des phalanstères – mais au marxisme vulgaire commun aux principaux courants de la gauche¹³⁶. Associant étroitement l'abolition de l'exploitation du travail humain et celle de la nature, Benjamin trouve dans le « travail passionné » des harmoniens, inspiré du « jeu des enfants », le modèle utopique d'une activité émanicipée. « Faire du jeu le canon d'un travail qui n'est plus exploité », écrit-il, « est un des plus grands mérites de Fourier. Un travail dont l'âme est ainsi constituée par le jeu n'est plus orientée vers la production de valeurs mais vers une nature perfectionnée. C'est à ce prix qu'on assistera à la naissance d'un monde nouveau 'où l'action est la sœur du rêve' ¹³⁷ ».

Dans le *Livre des passages* le nom de Fourier est associé à celui de Bachofen, qui avait découvert dans la société matriarcale l'image ancestrale de cette réconciliation, sous forme de culte de la nature comme mère généreuse – en opposition radicale à la conception assassine (*mörderische*) de l'exploitation de la nature, dominante depuis le XIX^e siècle. Dans l'harmonie idéale entre la société et la nature dont rêvait le socia-

136. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 50 [GS V,1, p. 64]: « Marx a pris la défense de Fourier contre Carl Grün en soulignant sa "conception colossale de l'homme". Il considérait Fourier comme le seul homme à côté de Hegel qui ait percé à jour la médiocrité de principe du petit-bourgeois. (...) Un des traits les plus remarquables de l'utopie fouriériste c'est que l'idée de l'exploitation de la nature par l'homme, si répandue à l'époque postérieure, lui est étrangère. » Comme l'a observé avec pertinence Philippe Ivernel, Benjamin va « croiser » les pensées de Marx et de Fourier, « de telle sorte qu'elles se corrigent, se redressent et se dynamisent mutuellement » (« Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIX^e siècle », in H. Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*, p. 266.

137. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 377 [GS V,1 p. 456].



Granville, « Le système de Fourier », *Un autre monde*, 1844

liste utopique, Benjamin perçoit des réminiscences d'un paradis préhistorique perdu. C'est la raison pour laquelle, dans l'essai « Paris, capitale du XIX^e siècle » (1939), il se réfère à Fourier comme exemple de la conjonction entre l'ancien et le nouveau dans une utopie qui donne une vie nouvelle aux symboles primitifs (*Uralte*) du désir¹³⁸.

138. *Le livre des passages*, p. 37 [GS V,1 p. 47] : la machinerie des passions de Fourier « produit le Pays de Cocagne, le très ancien symbole des désirs réalisés, auquel l'utopie de Fourier a donné une vie nouvelle ». Cf. p. 377 [GS V,1 p. 456], où Benjamin passe de Fourier à Bachofen. Voir aussi l'article sur Bachofen de 1935 (in *Ecrits français*, p. 96 sqq.), mentionné dans notre introduction.

THÈSE XII

*Nous avons besoin de l'histoire, mais nous
en avons besoin autrement que n'en a besoin
l'oisif blasé dans le jardin du savoir.*

NIETZSCHE, De l'utilité et de l'inconvénient
des études historiques pour la vie

Le sujet du savoir historique est la classe combattante, la classe opprimé elle-même. Chez Marx elle se présente comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom des générations vaincues, mène à son terme l'œuvre de libération. Cette conscience, qui pour un temps bref reprit vigueur dans le spartakisme, fut toujours incongrue aux yeux de la social-démocratie. En trois décennies elle a réussi à presque effacer le nom d'un Blanqui, dont la voix d'airain avait ébranlé le XIX^e siècle. Il lui plut d'attribuer à la classe ouvrière le rôle de rédemptrice pour les générations à venir. Ce faisant elle énerva ses meilleures forces. À cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et la volonté de sacrifice. Car l'une et l'autre s'alimentent à l'image des ancêtres asservis, non point à l'idéal des petits-enfants libérés.

L'exergue renvoie au texte de Nietzsche que nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises. La citation ne contient que la partie critique, mais il est intéressant de prendre en considération l'alternative qu'il propose dans la suite de son essai de 1873. Selon Nietzsche, l'histoire – au sens d'historiographie – ne doit pas être un luxe, une promenade oisive, une affaire de curiosité archéologique, mais doit servir au présent : « L'histoire n'est utile que quand elle sert la vie et l'action. » Il désigne ses considérations sur l'histoire comme « intempestives », parce qu'elles sont « contre le temps, pour agir sur le temps et pour favoriser l'avènement d'un temps futur¹³⁹ ». Ces remarques correspondent parfaitement aux intentions de Benjamin.

139. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, p. 93-94.

La première phrase, sur le sujet de la connaissance, n'est pas sans rappeler une idée qui traverse les principaux écrits de Rosa Luxemburg : la conscience de classe – et donc la connaissance – résulte avant tout de la pratique de lutte, de l'expérience active de la classe ouvrière. Cette proposition se distingue clairement de celle – commune à Karl Kautsky et au Lénine de *Que Faire?* (1902) – qui considère la connaissance – ou la conscience socialiste – comme quelque chose qui doit être introduit dans la classe « du dehors », par les intellectuels et les théoriciens. Rien n'indique que Benjamin ait lu les écrits de Rosa Luxemburg – il ne les cite nulle part – mais il a sans doute pris connaissance de ses idées par la présentation qu'en fait Georg Lukács dans plusieurs chapitres d'*Histoire et conscience de classe* (1923).

C'est dans ce même ouvrage – dont on sait l'importance qu'il a eue pour la « conversion » de Benjamin au marxisme – qu'on trouve une deuxième signification possible de la Thèse XII : il s'agit de la polémique de Lukács contre la conception du matérialisme historique en tant que connaissance scientifique « neutre » proposée par les théoriciens de la social-démocratie, Karl Kautsky et Rudolf Hilferding. Dans *Histoire et conscience de classe*, le marxisme représente une forme de connaissance supérieure parce qu'il se place du point de vue de classe du prolétariat – qui est à la fois le sujet de l'action historique et le sujet de la connaissance. Le texte de Benjamin reprend, presque mot pour mot, des passages de Lukács, et l'on peut se demander si là où il écrit « Marx » dans la Thèse XII il ne faudrait pas lire « Lukács »¹⁴⁰.

La dernière classe qui lutte contre l'oppression, et qui est chargée, selon Marx, de « l'œuvre de libération » – le prolétariat – ne peut accomplir ce rôle, selon Benjamin, si elle oublie ses ancêtres martyrisés : pas de lutte pour l'avenir sans mémoire du passé. C'est le thème de la rédemption des victimes de l'histoire, que nous avons déjà rencontré dans les Thèses II, III et IV, dans sa double portée théologique et politique.

140. Voici quelques passages du livre de Lukács, qui montrent clairement qu'il constitue la principale référence théorique pour la Thèse XII : « La dialectique matérialiste, en tant que connaissance de la réalité, n'est possible que du point de vue de classe, le point de vue de la lutte du prolétariat. (...) La lutte de classes du prolétariat, guerre émancipatrice de la dernière classe opprimée, a trouvé dans le dévoilement de la vérité, à la fois son cri de guerre et son arme la plus efficace ». (G. Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, Paris, Éd. de Minuit, 1960, p. 45 et 258-259.) Pour une discussion des thèses de Lukács, je renvoie à mon livre *Paysages de la Vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1985.

L'insistance de Benjamin sur les ancêtres vaincus peut paraître surprenante. Elle est sans doute trop unilatérale, dans la mesure où la lutte contre l'oppression s'inspire autant des victimes du passé que des espérances pour les générations de d'avenir – et aussi, ou surtout, de la solidarité avec celles du présent. Elle fait penser à l'impératif



עֲבָרִים הֵיט לַפְרֵעָה בְּמִשְׁרֵים • וַיִּצְיָאֵנוּ אֱלֹהֵינוּ מִשֶּׁסְּבִיד תַּזְקָה וּבְזָרוּעַ נִטְוִיָּה • וְאֵלּוּ לֹא הוֹצִיא תַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא אֵת

« Juifs esclaves en Egypte ». Haggadah du XVII^e siècle

juif: *Zakhor*, « souviens-toi ! » Souviens-toi de tes ancêtres qui furent esclaves en Égypte, massacrés par Amalek, exilés en Babylone, asservis par Titus, brûlés vifs par les Croisades et assassinés dans les pogroms. On retrouve le culte des martyrs, sous une autre forme, dans le christianisme, qui a fait d'un prophète crucifié son Messie et de ses disciples torturés ses saints. Mais le mouvement ouvrier lui-même a suivi ce paradigme, sous une forme parfaitement profane. La fidélité à la mémoire des « martyrs de Chicago » – les syndicalistes et anarchistes exécutés par les autorités américaines en 1887, dans une parodie de justice – a inspiré, tout au long du XX^e siècle, le rituel du 1^{er} Mai. On sait l'importance, pour le mouvement communiste dans ses premières années, du souvenir des meurtres de Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg en 1919. Mais c'est peut-être l'Amérique Latine qui représente l'exemple le plus impressionnant du rôle inspirateur des victimes du passé, si l'on pense à la place qu'ont eue, dans l'imaginaire révolutionnaire des trente dernières années, les figures de José Martí, Emiliano Zapata, Augusto Sandino, Farabundo Martí et, plus récemment, Ernesto Che Guevara. Si l'on songe à tous ces exemples – et à beaucoup d'autres que l'on pourrait citer – l'affirmation de Benjamin selon laquelle les luttes sont plutôt inspirées par la mémoire vivante et concrète des ancêtres asservis que par celle, encore abstraite, des générations à venir, apparaît moins paradoxale.

La mémoire collective des vaincus se distingue des divers panthéons

étatiques à la gloire des héros de la patrie non seulement par la nature des personnages, leur message et leur position dans le champ du conflit social, mais aussi par le fait qu'elle n'a, aux yeux de Benjamin, une portée subversive que dans la mesure où elle n'est pas instrumentalisée au service d'un pouvoir quelconque.

Il est évident que la remémoration des victimes n'est pas, pour lui, une jérémiade mélancolique ou une méditation mystique. Elle n'a de sens que si elle devient une source d'énergie morale et spirituelle pour ceux qui luttent aujourd'hui. C'est la dialectique entre le passé et le présent déjà suggérée par la Thèse IV. Cela vaut, notamment, pour le combat contre le fascisme, qui puise sa force dans la tradition des opprimés. Au cours d'une conversation en 1938 avec Brecht sur les crimes des hitlériens, Benjamin note : « Tandis qu'il parlait ainsi, je sentis agir sur moi une force qui était de taille à affronter celle du fascisme, je veux dire une force qui a des racines aussi profondes dans l'histoire que la force fasciste¹⁴¹. »

Pour éviter des malentendus, il n'est pas inutile de revenir sur les termes de « haine » et « vengeance ». On peut se demander si, en utilisant ces termes, Benjamin ne répond pas, implicitement, à Nietzsche. Comme l'on sait, celui-ci désignait par le terme méprisant de « ressentiment » la « soif de vengeance et la haine » des opprimés, des écrasés et des asservis. Il s'agissait, de son point de vue aristocratique, d'un « soulèvement des esclaves dans la morale », fondé sur l'envie, la rancune et l'impuissance, qui trouve son origine chez les juifs, ce « peuple sacerdotal du ressentiment par excellence¹⁴² ». Pour Benjamin, les émotions des opprimés, loin d'être l'expression d'un ressentiment envieux, d'une rancune impuissante, sont une source d'action, de révolte active, de praxis révolutionnaire. Le concept de « haine » se réfère surtout à l'indignation devant les souffrances du passé et du présent, et à l'hostilité irrécyclable à l'oppression – notamment dans sa dernière et terrifiante manifestation : le fascisme. On peut lutter contre le Troisième Reich,

141. W. Benjamin, *Écrits autobiographiques*, Paris, Christian Bourgois, 1994, p. 364.

142. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1972, p. 45-46, 58-59, 68. Il est important d'observer que la haine et la vengeance – « l'ivresse de la douce vengeance – (« plus douce que le miel » disait déjà Homère) » ne sont pas condamnées par Nietzsche, à condition qu'elles s'adressent contre un ennemi personnel – Achille qui combat Hector pour venger son ami Patrocle – et non contre « l'injustice » (p. 63). Pour Benjamin, il s'agit précisément de l'inverse.

semble suggérer Benjamin, sans une profonde aversion pour le nazisme, qui plonge ses racines dans les luttes du passé. Comme Marx, dans *Le Capital*, Benjamin ne prêche pas la haine pour des individus, mais pour un système. Quant à la vengeance des victimes du passé, il ne peut s'agir que de la réparation des torts qu'ils ont subis et de la condamnation morale de ceux qui les ont infligés. Selon le *Petit Robert*, la vengeance est le « dédommagement moral de l'offensé par punition de l'offenseur ». S'agissant d'une offense commise il y a des siècles ou des millénaires, il ne peut être question que d'un châtement moral... Benjamin ne songerait pas à venger Spartacus et ses camarades en punissant les citoyens italiens du XX^e siècle ! Par contre, le renversement du fascisme – qui se présentait comme l'héritier de l'Empire romain – serait aussi une « vengeance de l'histoire » des esclaves crucifiés et une mise en question de la victoire du patriciat romain¹⁴³.

L'important, aux yeux de l'auteur des Thèses, c'est que la dernière classe asservie, le prolétariat, se perçoive elle-même comme l'héritière de plusieurs siècles ou millénaires de luttes, des combats vaincus des esclaves, des serfs, des paysans et des artisans. La force cumulée de ces tentatives devient la matière explosive avec laquelle la classe émancipatrice du présent pourra interrompre la continuité de l'oppression.

La Thèse XII se réclame de deux grands témoins historiques pour étayer son argument. Le premier est Spartacus, ou plutôt la Ligue Spartakiste (*Spartakusbund*) fondée par Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht, qui prend, en janvier 1919, la tête d'une insurrection ouvrière spontanée à Berlin – écrasée dans le sang par Gustav Noske, le ministre social-démocrate de l'intérieur. L'aspect que souligne Benjamin c'est la conscience historique qui se manifeste dans le nom de l'organisation : le prolétariat moderne comme héritier des esclaves révoltés contre l'empire romain. La révolte de 1919 devient ainsi un moment d'un combat universel qui dure depuis des millénaires – et non, comme on le présente souvent, un avatar de la politique intérieure allemande de l'après-guerre.

143. Ces précisions sont nécessaires dans la mesure où certains critiques de Benjamin insistent lourdement sur les termes « haine » et « vengeance », interprétés comme un appel au « massacre » et une expression de « ressentiment » selon Nietzsche. (Cf. Rainer Rochlitz, *Le désenchantement de l'art*, p. 270-271). Cette lecture bien discutable oublie que les oppresseurs des « générations vaincues » ne peuvent pas être « massacrés », étant déjà morts depuis des siècles ...

L'autre figure est Auguste Blanqui « dont le son d'airain avait, telle un cloche, ébranlé le XIX^e siècle » (traduction Benjamin). Le personnage de Blanqui, ce grand vaincu, enfermé dans les cachots des monarchies, des républiques et des empires pendant des dizaines d'années, sans pour autant cesser d'incarner l'opposition révolutionnaire la plus irrécyclable à l'ordre de choses existant, fascinait Benjamin. Le « son d'airain » est sans doute une référence au tocsin, à la cloche de bronze que faisait sonner, au sens figuré, ce prophète armé, pour avertir les opprimés de la catastrophe imminente.



Auguste Blanqui, par Mme Blanqui (1835)

Benjamin s'intéresse non seulement à la figure historique, mais aussi au penseur, dont il connaissait les réflexions grâce à la splendide biographe de Gustave Geffroy. En définissant les prolétaires comme « esclaves modernes », Blanqui manifestait une vision de l'histoire analogue à celle des spartakistes. Il était, par ailleurs, un adversaire résolu du positivisme et des idéologies du progrès. Geffroy cite dans son livre des propos de Blanqui en 1862 : « Je ne suis pas de ceux qui prétendent que le progrès va de soi, que l'humanité ne peut pas reculer ... Non, il n'y a pas de fatalité, autrement l'histoire de l'humanité, qui s'écrit heure par heure, serait tout écrite d'avance¹⁴⁴. » C'est peut-être en pen-

144. G. Geffroy, *L'Enfermé*, Paris, Éditions Georges Crès, 1926, vol. II, p. 19-20. Selon Miguel Abensour, dans les Thèses de Benjamin « apparaît en filigrane l'ombre de Blanqui. Comme si l'auteur, dans la texture de ses thèses, avait tissé un commentaire ésotérique sur les manuscrits de Blanqui : on y reconnaît le bond du tigre. Praticien du collage, Benjamin fait comme s'il détournait les armes forgées par Blanqui contre le positivisme afin de porter ses propres coups à ceux qui s'épanchent au bord de l'historicisme ». (« Libérer l'Enfermé », postface à A. Blanqui, *Instructions pour une*

sant à des remarques de ce genre que Benjamin soulignait, dans un passage de *Parc Central*: « L'activité de conspirateur professionnel comme le fut Blanqui ne suppose nullement la foi dans le progrès. Elle ne suppose tout d'abord que la résolution d'éliminer l'injustice présente. Cette résolution d'arracher au dernier moment l'humanité à la catastrophe qui la menace en permanence, a été capitale pour Blanqui (...) ¹⁴⁵. »

Dans la traduction française des Thèses par Benjamin se trouve une dernière phrase, absente du texte allemand: « Notre génération à nous est payée pour le savoir, puisque la seule image qu'elle va laisser est celle d'une génération vaincue. Ce sera là son legs à ceux qui viennent » (*Écrits français*, p. 345 [GS I, 3 p. 1264]). Elle montre, de façon explicite et directe, que lorsqu'il parle des vaincus de l'histoire, il pense aussi à lui-même et à sa génération. Cela éclaire la *Stimmung* de l'ensemble des Thèses, comme le suggère l'une de ses ultimes lettres, adressée à son ami Stephan Lackner le 5 mai 1940: « Je viens de terminer un petit essai sur le concept d'histoire, un travail qui a été inspiré non seulement par la nouvelle guerre, mais par l'ensemble de l'expérience de ma génération, qui doit être une des plus durement éprouvées de l'histoire ¹⁴⁶. » Dans le même esprit, il mentionne dans une des notes préparatoires le célèbre poème de Brecht, « *An die Nachgeborenen* » (« À ceux qui naîtront après nous »), où l'écrivain demande aux générations suivantes de se souvenir des souffrances de la sienne. Benjamin ajoute ce commentaire poignant: « Nous demandons à ceux qui viendront après nous non de la gratitude pour nos victoires, mais la remémoration de nos défaites. Ceci est consolation: la seule consolation qui est donnée à ceux qui n'ont plus d'espoir d'être consolés ». (GS I,3 p. 1240)

prise d'armes, Paris, La Tête des Feuilles, 1972, p. 206. Cf aussi de Miguel Abensour « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », in Heinz Wisemann [éd.], *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éd. du Cerf, collection « Passages », 1986.)

145. W. Benjamin, « Parc Central » (1938), in *Charles Baudelaire*, p. 40. Daniel Bensaid observe, dans son beau livre sur Benjamin, 4^{que} celui-ci partage avec Blanqui une certaine conception mélancolique de l'histoire, fondée sur l'inférieure vision de l'éternel retour des défaites. (*Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, p. 43.)

146. Document cité par Chryssoula Kambas dans son livre *Walter Benjamin im Exil. Zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1983, p. 218.

THÈSE XIII

*Tous les jours notre cause devient plus claire
et tous les jours le peuple devient plus sage*

JOSEF DIETZGEN, La philosophie social-démocrate

Dans sa théorie, et plus encore dans sa praxis, la social-démocratie s'est déterminée selon une conception du progrès qui ne s'attachait pas au réel, mais émettait une prétention dogmatique. Tel que l'imaginait la cervelle des sociaux-démocrates, le progrès était, primo, un progrès de l'humanité même (non simplement de ses aptitudes et de ses connaissances). Il était, secundo, un progrès illimité (correspondant au caractère infiniment perfectible de l'humanité). Tertio, on le tenait pour essentiellement irrésistible (pour automatique et suivant une ligne droite ou une spirale). Chacun de ces caractères prête à discussion et pourrait être critiqué. Mais, se veut-elle rigoureuse, la critique doit remonter au-delà de tous ces caractères et s'orienter vers ce qui leur est commun. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire est inséparable de celle de sa marche à travers un temps homogène et vide. La critique qui vise l'idée d'une telle marche est le fondement nécessaire de celle qui s'attaque à l'idée de progrès en général.

L'exergue de Dietzgen – choisi encore une fois comme exemple idéal-typique du « progressisme » social-démocrate plat et borné – illustre une vision optimiste-linéaire de l'histoire, nourrie d'une lecture superficielle de l'*Aufklärung* : essor irrésistible et ininterrompu de la « clarté » et de l'« intelligence ». La réalité tragique du fascisme est là pour démentir ce type d'auto-mystification, à coloration populiste.

Examinons les trois critiques que la Thèse ne développe pas, mais qui sont fondées sur une vision alternative de l'histoire :

1) Il faut distinguer entre le progrès des connaissances et des aptitudes (*Fähigkeiten*) et le progrès de l'humanité elle-même : ce dernier implique une dimension morale, sociale et politique qui n'est pas réductible au progrès scientifique et technique. Le mouvement de l'histoire est nécessairement hétérogène – inégal et combiné dirait Trotski, dans un livre, *L'Histoire de la Révolution russe*, que Benjamin connaissait bien – et les avancées dans une dimension de la civilisation peuvent s'accompagner de régressions dans l'autre (comme l'avait déjà constaté la Thèse XI).

2) Si l'on veut un « progrès de l'humanité même » on ne peut pas faire confiance à un processus de perfectionnement graduel et infini, mais lutter pour une rupture radicale : la fin de l'histoire millénaire de l'oppression – la fin de la pré-histoire en langage marxien. Il faut ajouter que Benjamin lui-même n'utilise pas l'expression « fin de la pré-histoire » mais se réfère – de façon assez elliptique, il faut le dire – au possible avènement du « véritable état d'exception ». Cette problématique échappe à l'évolutionnisme et à la téléologie dans la mesure où il s'agit d'un objectif pour lequel on lutte et d'une possibilité objective, mais nullement du résultat inévitable des « lois de l'histoire ». Comme l'écrit Benjamin dans une des formules les plus frappantes du *Livre des passages* : « L'expérience de notre génération : le capitalisme ne mourra pas de mort naturelle¹⁴⁷. »

3) Il n'y a pas donc de progrès « automatique » ou « continu » : la seule continuité est celle de la domination et l'automatisme de l'histoire ne fait que reproduire celle-ci (« la règle »). Les seuls moments de liberté sont des interruptions, des discontinuités, quand les opprimés se soulèvent et tentent de s'auto-émanciper¹⁴⁸.

Pour être efficace, cette critique des doctrines progressistes doit s'attaquer à leur fondement commun, leur racine la plus profonde, leur quintessence occulte : le dogme d'une temporalité homogène et vide.

147. *Le Livre des passages*, p. 681 (*GS V*, 2 p. 819).

148. Une notice préparatoire révèle le programme d'une critique d'ensemble des théories du progrès, *y compris chez Marx* : « Critique de la théorie du progrès chez Marx. Le progrès est ici défini par le développement des forces productives. Mais à celles-ci appartient l'être humain et donc le prolétariat. Par conséquent la question des critères est seulement déplacée » (*GS I*, 3, p. 1239). Malheureusement Benjamin n'a pas pu développer cette critique à un concept – celui de « forces productives » – qui occupe une place centrale dans toutes les variantes productivistes, economicistes et évolutionnistes de la théorie marxiste du progrès.

Nous verrons dans les Thèses suivantes la signification de ce concept et l'alternative qu'il propose : le temps qualitatif, hétérogène et rempli.

L'enjeu du débat est loin d'être purement théorique et philosophique : il s'agit, souligne Benjamin, d'une certaine attitude pratique, qui combine l'optimisme du progrès avec l'absence d'initiative, la passivité, l'attentisme. Une attitude qui, comme on l'a vu à propos de la Thèse XI, trouve son dénouement tragique dans la capitulation sans combat de la gauche allemande face à Hitler en 1933, ou – pour donner un exemple que Benjamin ne mentionne pas, mais qui n'était pas moins présent à son esprit au moment où il rédige les Thèses – de (la plupart de) la gauche française face à Pétain en 1940.

THÈSE XIV

L'origine est le but.

KARL KRAUS, Paroles en vers, I

L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais qui forme celui qui est plein de « temps actuel¹⁴⁹ ». Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé de « temps actuel », surgi du continuum de l'histoire. La Révolution française s'entendait comme une Rome recommencée. Elle citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois. C'est en parcourant la jungle de l'autrefois que la mode a flairé la trace de l'actuel. Elle est le saut du tigre dans le passé. Ce saut ne peut s'effectuer que dans une arène où commande la classe dirigeante. Effectué en plein air, le même saut est le saut dialectique, la révolution telle que l'a conçue Marx.

Dans une lettre à Horkheimer, peu après avoir reçu (en 1941) un exemplaire des Thèses, Adorno comparait la conception du temps de la Thèse XIV avec le *kairos* de Paul Tillich¹⁵⁰. En effet, le socialiste chrétien, proche collaborateur de l'Institut de Recherche Sociale de Francfort des années 1920 et 1930, opposait au *chronos*, le temps formel, le *kairos*, le temps historique « rempli », dans lequel chaque instant contient une chance unique, une constellation singulière entre le relatif et l'absolu¹⁵¹.

L'exergue de Karl Kraus – *Ursprung ist der Ziel* – a une double signification : du point de vue théologique, la rédemption apporte – comme nous l'avons vu plus haut – le retour au paradis perdu : le *tikkun*, l'*apo-*

149. J'ai préféré la traduction de *Jetztzeit* par « temps actuel » (Pierre Missac) plutôt que par « à-présent » (Maurice de Gandillac).

150. Lettre du 12 juin 1941, in W. Benjamin, *GS VII*, 2 (*Nachträge*), p. 774. Il est à noter que, selon Adorno, « aucun autre travail de Benjamin n'est aussi proche des nos intentions ».

catatastase, la *restitutio omnium*. C'est d'ailleurs ce qu'écrivait Benjamin lui-même dans son article sur Karl Kraus (1934), où il commente cette expression de l'écrivain viennois dans les termes suivants : le monde est conçu comme « une dérive, une déviation, un détour dans le retour au Paradis » (*Irrweg, Abweg, Umweg zum Paradiese zurück*¹⁵²). Du point de vue politique, la révolution est, elle aussi – voir la Thèse IX –, un retour au paradis originare. Mais dans la Thèse XIV, Benjamin s'intéresse à un autre type de rapport au passé : ce qu'on pourrait appeler « la citation révolutionnaire ».

Comment interpréter, dans ce contexte, la surprenante comparaison entre la mode et la révolution ? Une observation dans le *Livre des passages* nous aide à comprendre le parallèle. Apparemment, elles ont la même démarche : tandis que la Révolution française cite l'Antiquité romaine, la mode de la fin du XVIII^e cite l'Antiquité grecque. Mais la temporalité de la mode est celle de l'enfer : tout en cultivant « l'absurde superstition du nouveau » (Paul Valéry), elle est la répétition éternelle du même, sans fin ni cassure. Elle sert donc de camouflage aux classes dominantes pour occulter leur horreur de tout changement radical (Brecht)¹⁵³. La révolution, au contraire, c'est l'interruption de l'éternel retour et l'avènement du changement le plus profond. Elle est un bond dialectique, hors du continuum, à la fois vers le passé et vers l'avenir. Le « saut de tigre dans le passé » consiste à sauver l'héritage des opprimés et s'en inspirer pour interrompre la catastrophe présente.

Le passé contient de l'actuel, de la *Jetztzeit* – du « temps actuel », ou « à-présent » comme le traduit de Gandillac. Dans une variante de la Thèse XIV, la *Jetztzeit* est définie comme un « matériel explosif » auquel le matérialisme historique ajoute la mèche. Il s'agit de faire voler en éclats le continuum de l'histoire (*GS I*, 3, p. 1249) à l'aide d'une conception du temps historique qui le perçoit comme « rempli », chargé de moments « actuels », explosifs, subversifs.

Pour Robespierre, la République romaine était chargée de « temps actuel », de cette *Jetztzeit* dont avait besoin la République française de 1793. Arrachée à son contexte, elle devient un matériel explosif dans

151. Cf. Ralf Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am M., Fischer Verlag, 1991, p. 44-45.

152. W. Benjamin, « Karl Kraus », trad. modifiée in *Œuvres II*, p. 263 [*GS I*, 1, p. 360].

153. W. Benjamin, *Le livre des passages*, p. 97, 103 [*GS V*, 1, p. 115, 121, 123].

le combat contre la monarchie, par l'interruption de mille ans de continuité royale dans l'histoire de l'Europe. La révolution présente se nourrit du passé, comme le tigre de ce qu'il trouve dans la brousse. Mais il s'agit d'un lien fugitif, d'un moment fragile, d'une constellation momentanée, qu'il faut savoir saisir : d'où l'image du « saut » du fauve dans le temps. Les héros républicains, comme Brutus, figurent parmi les victimes du passé, les vaincus de l'histoire impériale – l'histoire qui s'écrit comme une succession de cortèges triomphaux des Césars. À ce titre, ces héros peuvent être « cités » par les révolutionnaires français, comme des références éminemment actuelles.

Comme l'on sait, Marx avait, dans le *Dix-huit Brumaire*, vivement critiqué les illusions romaines des jacobins. Benjamin, qui ne pouvait pas ignorer ce texte célèbre, prend ici le contre-pied du fondateur du matérialisme historique. Il nous semble qu'il avait à la fois tort et raison : tort, parce que la République romaine, esclavagiste et patricienne, ne pouvait en rien inspirer les idéaux démocratiques de 1793. Il est d'ailleurs étonnant que Benjamin ne mentionne pas – plutôt que Robespierre – l'exemple de Gracchus Babeuf, qui ne « citait » pas « la Rome antique », mais les tribuns de la plèbe romaine. Les fantasmagories romaines des jacobins étaient bien, comme l'avait montré Marx, une illusion. Mais l'auteur du *Dix-huit Brumaire* allait trop vite en concluant que les révolutions prolétariennes, contrairement aux bourgeoises, ne pouvaient tirer leur poésie que de l'avenir et non du passé. L'intuition profonde de Benjamin sur la présence explosive des moments émancipateurs du passé dans la culture révolutionnaire du présent était juste : ainsi de la Commune de 1793-1794 dans la Commune de Paris de 1871, et de celle-ci dans la Révolution d'Octobre 1917. Dans chacun des cas – et l'on pourrait multiplier les exemples, aussi bien en Europe qu'en Amérique Latine – le soulèvement révolutionnaire a opéré un « saut de tigre dans le passé », un bond dialectique sous le libre ciel de l'histoire, en s'appropriant d'un moment explosif du passé, chargé de « temps actuel ». La citation du passé n'était pas nécessairement une contrainte ou une illusion, mais pouvait être une source formidable d'inspiration, une arme culturelle puissante dans le combat présent.

Dans une autre notice préparatoire, Benjamin oppose le continuum historique, qui relève des oppresseurs, et la tradition, qui relève des opprimés. La tradition des opprimés – mentionnée dans la Thèse VIII

comme source de compréhension véritable du fascisme – est, avec la discontinuité du temps historique et la force destructive de la classe ouvrière, un des trois principaux moments du matérialisme historique selon Benjamin (*GS I*, 3, p. 1246). Cette tradition est discontinue : elle est composée de moments exceptionnels, « explosifs », dans la succession interminable des formes d'oppression (*GS I*, 3, p. 1236). Mais, dialectiquement, elle a sa propre continuité : à l'image de l'explosion qui doit briser le continuum de l'oppression, correspond, dans le domaine de la tradition des opprimés, la métaphore du tissage : selon l'essai sur Fuchs, il faut tisser, dans la trame du présent, les fils de la tradition qui ont été perdus pendant des siècles¹⁵⁴.

154. W. Benjamin, « Eduard Fuchs », in *Œuvres III*, p. 190.

THÈSE XV

La conscience de faire voler en éclats le continuum de l'histoire est propre aux classes révolutionnaires dans l'instant de leur action. La grande Révolution introduisit un nouveau calendrier. Le jour avec lequel commence un nouveau calendrier fonctionne comme un ramasseur historique de temps. Et c'est au fond le même jour qui revient toujours sous la forme des jours de fête, lesquels sont des jours de remémoration¹⁵⁵. Ainsi les calendriers ne comptent pas le temps comme les horloges. Ils sont des monuments d'une conscience de l'histoire dont la moindre trace semble avoir disparu en Europe depuis cent ans. La Révolution de Juillet a comporté encore un incident où cette conscience a pu faire valoir son droit. Au soir du premier jour de combat, il s'avéra qu'en plusieurs endroits de Paris, indépendamment et au même moment, on avait tiré sur les horloges murales. Un témoin oculaire, qui doit peut-être sa divination à la rime, écrivit alors :

*« Qui le croirait ? On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josué, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour. »*

Les classes révolutionnaires – c'est-à-dire, non seulement le prolétariat, mais tous les opprimés du passé – ont conscience de faire, par leur action, voler en éclats la continuité historique. En fait, seule l'action révolutionnaire peut interrompre – pour un temps – le cortège triomphal des vainqueurs. Cette conscience prenait, dans les jacqueries paysannes, les révoltes hérétiques médiévales ou la guerre des paysans du XVI^e siècle, la forme chiliastique ou apocalyptique de la « fin des temps » et de l'avènement du *Millenium* : Benjamin connaissait sans doute le *Thomas Münzer, théologien de la révolution* d'Ernst Bloch. Dans la grande Révolution française – un modèle auquel il ne cesse de se référer

155. M. de Gandillac avait traduit *Eingedenken* par « commémoration ».

rer, tout au long de sa vie – elle se manifeste par l'introduction d'un nouveau calendrier, à partir du jour de la proclamation de la république : 1793 était l'An I de la nouvelle ère.

Le jour où un nouveau calendrier entre en vigueur, écrit Benjamin, est un *historischer Zeitraffer* – concept intraduisible, que Missac rend, à tort, par « le rythme de l'histoire s'accélère » et Gandillac, littéralement, par « ramasseur historique du temps ». Dans sa propre traduction, Benjamin propose « une sorte de raccourci historique », qu'il explicite ainsi : le premier jour nouveau intègre tout le temps précédent. Pourquoi ? Peut-être parce que dans ce jour se trouvent « ramassés » tous les moments de révolte du passé, toute la richesse de la tradition des opprimés. C'est ce que suggère Benjamin, en observant, dans une des notices préparatoires, que dans la rupture de la continuité historique – la révolution – coïncident à la fois un nouveau commencement et la tradition (*GS I*, 3, p. 1242). Mais l'expression *historischer Zeitraffer* reste énigmatique...

Les calendriers représentent, pour Benjamin, le contraire du temps vide : ils sont l'expression d'un temps historique, hétérogène, chargé de mémoire, d'actuel. Les jours fériés sont qualitativement distincts des autres : ce sont des jours de souvenir, de remémoration, qui expriment une vraie conscience historique. Ce sont, selon la version française, « aussi bien des jours initiaux que des jours de souvenance » (*GS I*, 3, p ; 1265) : « l'initial » faisant ici référence à une rupture émancipatrice ou rédemptrice.

Le calendrier juif en est un exemple évident, que Benjamin avait sans doute à l'esprit au moment d'écrire ces lignes : les principaux jours fériés sont voués à la remémoration d'événements rédempteurs : la sortie d'Égypte (*Pessah*), la révolte des Macchabées (*Hanoukka*), le sauvetage des exilés en Perse (*Pourim*). L'impératif du souvenir – *Zakhor!* – est même un des éléments centraux du rituel de la Pâque juive : souviens-toi de tes ancêtres en Égypte, comme si tu avais été toi-même un esclave dans ces temps¹⁵⁶.

Mais on pourrait citer d'autres jours fériés profanes – comme le 14 Juillet français ou le 1^{er} Mai des ouvriers – jours « initiaux », de fête

156. Se référant aux rituels juifs et en particulier à la *Haggada* de Pessah, Yosef Hayim Yerushalmi écrit : « La mémoire n'est plus ici souvenir – ce qui maintiendrait un sentiment de la distance – mais réactualisation. » (*Zakhor. Histoire et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, p. 60.)

populaire et de mémoire révolutionnaire, constamment menacés par le conformisme qui essaye de s'en emparer.

La Thèse XV poursuit la critique des deux précédentes contre la conception homogène du temps, mais elle identifie de façon plus précise cette temporalité vide : c'est celle des *horloges*. Il s'agit du temps purement mécanique, automatique, quantitatif, toujours égal à lui-même, des pendules : un temps réduit à l'espace.

La civilisation industrielle/capitaliste est dominée, de façon croissante depuis le XIX^e siècle, par le temps de la montre, susceptible d'une mesure exacte et strictement quantitative. Les pages du *Capital* sont remplies d'exemples terrifiants de la tyrannie de l'horloge sur la vie des travailleurs. Dans les sociétés pré-capitalistes, le temps était chargé de significations qualitatives, qui sont progressivement remplacées, au cours du processus d'industrialisation, par le seul temps de la montre¹⁵⁷.

Pour Benjamin, le temps historique ne saurait être assimilé au temps des horloges. C'est une thématique qui remonte à ses écrits de jeunesse : dans l'article *Trauerspiel et Tragédie* de 1916, il oppose le temps de l'histoire, rempli de temporalité messianique, au temps mécanique et vide des horloges. Quelques années plus tard, dans sa thèse sur *Le concept de critique d'art dans le romantisme* (1919) il met en contraste « l'infini temporel qualitatif » (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) du messianisme romantique avec « l'infini temporel vide » des idéologies du progrès¹⁵⁸.

La conception du temps que propose Benjamin a ses sources dans la tradition messianique juive : pour les Hébreux, le temps n'était pas une catégorie vide, abstraite et linéaire, mais était inséparable de son contenu¹⁵⁹. Mais, d'une certaine façon, c'est l'ensemble des cultures traditionnelles, pré-capitalistes ou pré-industrielles, qui gardent, dans leurs calendriers et leurs fêtes, les traces de la conscience historique du temps.

L'acte des révolutionnaires qui tiraient sur les horloges pendant la Révolution de Juillet 1830 représente, aux yeux de Benjamin, cette conscience. Mais ici ce n'est pas le calendrier qui s'affronte à la montre : c'est le temps historique de la révolution qui s'attaque au

157. Cf. E. P. Thompson, « Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism », *Customs in Common*, Londres, Penguin Books, 1991.

158. W. Benjamin, « Sur le Trauerspiel et la Tragédie » (1916), trad. in *Romantisme et critique de la civilisation*, p. 59 et *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), Frankfurt am M., Suhrkamp, 1973, p. 86-87.

159. S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 106.

temps mécanique de la pendule. La révolution c'est la tentative d'arrêter le temps vide grâce à l'irruption du temps qualitatif, messianique – comme Josué avait, selon l'Ancien Testament, suspendu le mouvement du soleil, pour gagner le temps nécessaire à sa victoire.

Dans le *Baudelaire* de Benjamin on trouve aussi une référence à Josué et à cette aspiration à arrêter la marche du temps : « Interrompre le cours du monde – c'était le désir le plus profond de Baudelaire. Le désir de Josué¹⁶⁰. » Il s'agit d'une interruption à la fois messianique et révolutionnaire du cours catastrophique du monde. En Juillet 1830, les classes révolutionnaires – tels des « nouveaux Josués » – avaient encore la conscience que leur action « faisait voler en éclats la continuité historique » de l'oppression.

Un exemple latino-américain récent traduit, de façon étonnante, sur le terrain symbolique – contestataire plutôt que révolutionnaire – cette aspiration : lors des manifestations populaires de protestation – à l'initiative d'organisations syndicales ouvrières et paysannes, et de mouvement noirs et indigènes – contre les célébrations officielles (gouvernementales) du 500^e anniversaire de la « Découverte » du Brésil par les navigateurs portugais en 1500, un groupe d'indigènes a tiré ses flèches contre l'horloge (parrainée par le réseau de télévision « Globo ») qui marquait les jours et les heures du centenaire...



Photo Carlo Eduardo, ©Folha Imagen

160. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 223.

THÈSE XVI

Celui qui professe le matérialisme historique ne saurait renoncer à l'idée d'un présent qui n'est point passage, mais qui se tient immobile sur le seuil du temps. Cette idée définit justement le présent dans lequel, pour sa propre personne, il écrit l'histoire. L'historiciste pose l'image « éternelle » du passé, le théoricien du matérialisme historique fait de ce passé une expérience unique en son genre. Il laisse d'autres s'épuiser dans le bordel de l'historicisme avec la putain « Il était une fois ». Il reste maître de ses forces : assez viril pour faire voler en éclats le continuum de l'histoire.

Poursuivant sa polémique contre l'historisme, Benjamin formule une curieuse allégorie. On peut l'interpréter ainsi : la prostituée « il était une fois », installée dans le bordel « historicisme », reçoit les vainqueurs l'un après l'autre. Elle n'a pas de scrupules à se donner à l'un et ensuite l'abandonner au profit du suivant. Leur succession constitue le continuum de l'histoire : il était une fois Jules César, il était une fois Charlemagne, il était une fois le Pape Borgia, et ainsi de suite.

L'adepte du matérialisme historique – qui n'a pas besoin d'être, contrairement à ce que laisse entendre Benjamin, du genre masculin (« viril »)... –, par contre, vit avec une image du passé une expérience unique. L'essai sur Fuchs, qui contient une sorte de variante de la Thèse XVI, explique : il s'agit de percevoir – « le temps d'un éclair » comme l'écrit la Thèse V – la constellation critique que tel fragment du passé forme précisément avec tel présent¹⁶¹. Par exemple, entre Walter Benjamin, dans un moment de danger suprême, en 1940, avec Auguste Blanqui, l'Enfermé, le révolutionnaire oublié. Ou encore, dans l'ouvrage de Bloch mentionné plus haut, entre les soulèvements révolutionnaires dans l'Allemagne des années 1919-1921 – ce moment présent « où lui personnellement écrit l'histoire » – et l'insurrection paysanne inspirée par Thomas Münzer. Pour que cette constellation puisse se former, il faut néanmoins que le présent s'immobilise (*Stills-*

161. W. Benjamin, « Eduard Fuchs », in *Œuvres III*, p. 185.

tand) pour un moment : c'est l'équivalent, au niveau de l'historiographie, de l'interruption révolutionnaire de la continuité historique.

Selon l'essai sur Fuchs, l'expérience unique du passé libère les énergies puissantes qui gisaient ligotées dans le « il était une fois » de l'historisme¹⁶². En d'autres termes : tandis que l'approche conformiste et pseudo-objective des Ranke et Sybel neutralise et stérilise les images du passé, la démarche du matérialisme historique retrouve les énergies explosives occultes qui se trouvent dans un moment précis de l'histoire. Ces énergies, qui sont celles de la *Jetztzeit*, sont comme l'étincelle qui jaillit d'un court-circuit, permettant de « faire voler en éclats » la continuité historique.

Un exemple actuel, dans le contexte latino-américain, illustre de manière frappante les idées de Benjamin : le soulèvement zapatiste du Chiapas en janvier 1994. Par un « saut de tigre dans le passé », les combattants indigènes de l'EZLN ont libéré les énergies explosives de la légende d'Emiliano Zapata¹⁶³, en l'arrachant au conformisme de l'histoire officielle et en faisant voler en éclats la prétendue continuité historique entre la Révolution Mexicaine de 1911-1917 et le régime corrompu et autoritaire du PRI, « Parti Révolutionnaire Institutionnel¹⁶⁴ ».

162. *Ibid.* p. 176.

163. Voici un passage d'un communiqué du 14 février 1994 du Comité clandestin révolutionnaire indigène de l'EZLN : « Dans les mots des plus anciens parmi nos anciens se trouvait aussi l'espoir pour notre histoire. Et dans leurs paroles apparut l'image d'un homme comme nous : Emiliano Zapata. Et nous y avons vu l'endroit où devaient évoluer nos pas pour devenir vrais et notre histoire faite de lutte a regagné nos veines, et nos mains se sont remplies des cris des nôtres, et la dignité est revenue à nos bouches et nous avons vu un monde nouveau. » (Sous-commandant Marcos, *Ya Basta ! Les insurgés zapatistes racontent un an de révolte au Chiapas*, Paris, Dagorno, 1994, p. 166.)

164. Première grande révolution sociale du siècle, la Révolution mexicaine a renversé la dictature du général Porfirio Díaz en 1911. Les armées paysannes, dirigées au Sud par Emiliano Zapata et au Nord par Francisco Villa, ont pris la capitale, Mexico, en 1914, mais n'ont pas pu créer un pouvoir révolutionnaire ou imposer leur programme agraire radical. Les généraux et politiciens modérés qui ont pris la direction de la Révolution – après avoir vaincu et fait assassiner Zapata et Villa – ont réussi à imposer durablement leur hégémonie sur le pays. En se présentant comme les héritiers des idéaux de la Révolution de 1911-1917, ils ont fondé, dans les années 1940 – après la parenthèse radicale du gouvernement de Lazaro Cardenas – le « Parti Révolutionnaire Institutionnel », qui est resté au pouvoir jusqu'à la fin du XX^e siècle.

THÈSE XVII

L'historicisme culmine de plein droit dans l'Histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se détache de cette histoire plus clairement peut-être que toute autre. L'historicisme manque d'armature théorique. Son procédé est additif; il utilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. Au contraire, l'historiographie matérialiste repose sur un principe constructif. À la pensée n'appartient pas seulement le mouvement des idées, mais tout aussi bien leur repos. Lorsque la pensée se fixe tout à coup dans une constellation saturée de tensions, elle lui communique un choc qui la cristallise en monade. Le tenant du matérialisme historique ne s'approche d'un objet historique que là où cet objet se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un arrêt messianique du devenir, autrement dit d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. Il perçoit cette chance de faire sortir par effraction du cours homogène de l'histoire une époque déterminée; il fait sortir ainsi de l'époque une vie déterminée, de l'œuvre de vie une œuvre déterminée. Sa méthode a pour résultat que dans l'ouvrage particulier l'œuvre d'une vie, dans l'œuvre d'une vie l'époque et dans l'époque le cours entier de l'histoire, soient conservés et supprimés. Le fruit nourricier de ce qui est historiquement saisi contient en lui le temps comme la semence précieuse, mais indiscernable au goût.

Contre la conception historiciste quantitative du temps historique comme accumulation, Benjamin esquisse sa conception qualitative, discontinue, du temps historique¹⁶⁵. Il existe une impressionnante affi-

165. Comme l'observe si bien Stéphane Mosès (*L'Ange de l'histoire* p. 166), « ce que Benjamin ... emprunte à l'expérience religieuse, c'est précisément l'extrême attention à la différence qualitative du temps, à l'unicité incomparable de chaque instant. S'il y a un point où la vigilance politique s'articule au plus près sur la sensibilité religieuse, c'est bien ici, au cœur même de la perception du temps ».

nité entre les idées de Benjamin et celles de Charles Péguy, un auteur avec lequel il se sentait en profonde « communion¹⁶⁶ ». Selon Péguy, dans *Clio* – un texte publié en 1931, que Benjamin aurait pu lire – le temps de la théorie du progrès est « très précisément justement le temps de la caisse d'épargne et des grands établissements de crédit... ; c'est le temps de la marche des intérêts rapportés par un capital... ; temps bien véritablement homogène, puisqu'il traduit, puisqu'il transpose dans des calculs homogènes... puisqu'il transpose en un langage (mathématique) homogène les innombrables variétés des anxiétés et des fortunes ». Contre ce temps de progrès, « fait à l'image et à la ressemblance de l'espace », réduit à une ligne « absolue, infinie », il oppose le temps de la mémoire, le temps de la « remémoration organique », qui n'est pas homogène mais qui a « des pleins et des vides¹⁶⁷ ».

La remémoration a pour tâche, chez Benjamin, la construction de constellations reliant le présent et le passé. Ces constellations, ces moments arrachés à la continuité historique vide, sont des monades, c'est-à-dire des concentrés de la totalité historique¹⁶⁸ – « des pleins », dirait Péguy. Les moments privilégiés du passé, devant lesquels l'adepte du matérialisme historique fait halte, sont ceux qui constituent un arrêt messianique des événements – comme celui de juillet 1830, quand les insurgés tiraient sur les horloges. Ces moments constituent une chance révolutionnaire dans le combat – aujourd'hui – pour le passé opprimé – mais aussi, sans doute, pour le présent opprimé¹⁶⁹.

166. Cf. la lettre à Scholem du 15 septembre 1919 : « Je relis un peu de Péguy. Ici je me sens dans un langage d'une incroyable parenté. J'irais jusqu'à dire : rien d'écrit ne m'a jamais atteint par autant de proximité, autant de communion. (...) Une fantastique mélancolie dominée. » (W. Benjamin, *Correspondance I*, p. 200.)

167. C. Péguy, « Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne » (1909-1912), *Œuvres en Prose*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, vol. I, p. 127-131, 180-181, 286, 299-300. Voir aussi l'article de Helga Tiedemann-Bartels, « La mémoire est toujours de guerre. Benjamin et Péguy », dans H. Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*, p. 133-143, ainsi que D. Bensaid, *Moi la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

168. Dans une première version de cette thèse, que l'on trouve dans le *Livre des passages* (p. 491 [GS V, 1, p. 595]), apparaît, à la place du concept de monade, celui d'« image dialectique ».

169. Commentant le passage sur l'arrêt messianique des événements, Herbert Marcuse écrivait en 1964 : « Rarement la vérité de la théorie critique fut exprimée d'une manière aussi exemplaire : la lutte révolutionnaire exige l'arrêt de ce qui arrive et de ce qui est arrivé – avant de se donner un quelconque but positif, cette négation est le pre-

L'arrêt messianique est rupture de l'histoire, mais non fin de l'histoire : une des notes affirme explicitement : « Le Messie brise l'histoire ; le Messie n'apparaît pas à la fin d'un développement. » (*GS I*, 3 p. 1243) La société sans classes, de même, n'est pas la fin de l'histoire, mais, selon Marx, de la pré-histoire, l'histoire de l'oppression et de l'aliénation des humains¹⁷⁰.

Selon les notices préparatoires, l'histoire universelle de l'historisme est fausse, pure accumulation artificielle, comme l'esperanto est une fausse langue universelle. Mais il existera un jour une vraie histoire universelle, comme il existera une vraie langue universelle : dans le monde messianique, qui est « le monde de l'actualité totale et multifacétiquée ». Cette histoire messianique de l'humanité délivrée brûlera comme une « lampe éternelle », qui inclut la totalité du passé, dans une immense *apocatastase* (*GS I*, 3, p. 1234, 1239).

Dans la lettre à Gretel Adorno qui annonce la rédaction des Thèses, Benjamin attire son attention tout particulièrement sur la XVII^{ème}, dans la mesure où elle révèle le lien entre ce document et la méthode de ses recherches antérieures¹⁷¹. Les travaux de Walter Benjamin sur Baudelaire sont un bon exemple de la méthodologie proposée dans cette Thèse : il s'agit de découvrir dans *Les fleurs du mal* une monade, un ensemble cristallisé de tensions qui contient une totalité historique. Dans cet écrit, arraché au cours homogène de l'histoire, se

mier acte positif. Ce que l'être humain a fait aux autres humains et à la nature doit cesser et cesser radicalement – ce n'est qu'après que peuvent commencer la liberté et la justice. » (H. Marcuse, « Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins », in P. Bulthaupt, *Materialien zu Benjamins Thesen*, p. 25-26.)

170. Voici comment Scholem interprète la métamorphose marxiste du messianisme juif : « La différence entre la moderne 'théologie de la révolution' ... et l'idée messianique du judaïsme consiste, dans une mesure appréciable, en une transposition des termes. Sous sa nouvelle forme, l'histoire devient une pré-histoire ... Telle est l'attitude sous-jacente aux écrits des idéologues les plus importants du messianisme révolutionnaire, comme Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno et Herbert Marcuse ... ». (*Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 255-56). I. Wohlfarth observe lui aussi que, dans le messianisme sécularisé de Benjamin, la fin des temps n'est pas la fin de tout histoire, comme dans le messianisme orthodoxe, mais la fin de ce que Marx appelait la « pré-histoire ». (I. Wohlfarth, « The Measure of the Possible », in L. Marcus et L. Nead (éds.), *The Actuality of W. Benjamin*, London, Lawrence and Wishart, 1998, p. 36.) Ces interprétations sont intéressantes, mais rappelons que Benjamin n'utilise par l'expression « fin de la pré-histoire ».

171. Lettre citée dans *GS I*, 3, p. 1226.

trouve conservée et rassemblée l'ensemble de l'œuvre du poète, dans celle-ci le XIX^e siècle français, et dans ce dernier, « le cours entier de l'histoire ». L'œuvre « maudite » de Baudelaire recèle le temps comme une graine précieuse. Cette graine, doit-elle fructifier dans le terrain de la lutte de classes actuelle, pour acquérir toute sa saveur ?

THÈSE XVIIa

Marx a sécularisé la représentation de l'âge messianique dans la représentation de la société sans classes. Et c'était bien. Le malheur a commencé quand la social-démocratie a fait de cette représentation un « idéal ». L'idéal fut défini dans la doctrine néo-kantienne comme une 'tâche infinie'. Et cette doctrine était la philosophie scolaire des partis sociaux-démocrates – de Schmidt et Stadler jusqu'à Natorp et Vorländer. Une fois que la société sans classes était définie comme tâche infinie, le temps homogène et vide se métamorphosait pour ainsi dire dans une antichambre, dans laquelle on pouvait attendre avec plus ou moins de placidité l'arrivée d'une situation révolutionnaire. En réalité, il n'existe pas un seul instant qui ne porte en lui sa chance révolutionnaire – elle veut seulement être définie comme spécifique, à savoir comme chance d'une solution entièrement nouvelle face à une tâche entièrement nouvelle. Pour le penseur révolutionnaire la chance révolutionnaire propre à chaque instant historique se vérifie dans la situation politique. Mais elle se vérifie non moins par le pouvoir d'ouverture de cet instant sur un compartiment bien déterminé du passé, jusqu'alors fermé. L'entrée dans ce compartiment coïncide strictement avec l'action politique ; et c'est par cette entrée que l'action politique peut être reconnue, pour destructive qu'elle soit, comme messianique. (La société sans classes n'est pas le but final du progrès dans l'histoire mais plutôt son interruption mille fois échouée, mais finalement accomplie.)

Le concept de sécularisation utilisé par Benjamin dans cette Thèse est, probablement, une référence à la *Théologie politique* (1922) de Carl Schmitt, selon laquelle, « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés¹⁷² ». Certes,

172. Il est vrai que le concept apparaît aussi, avec une portée plus générale, dans la sociologie des religions de Max Weber, notamment dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, œuvre que Benjamin connaissait bien.

Schmitt s'intéresse surtout aux philosophies contre-révolutionnaires de l'État, mais il formule aussi des hypothèses plus générales qui ont pu intéresser Benjamin, comme : « La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie¹⁷³. » Cependant, comme l'a très bien montré Jacob Taubes, la sécularisation n'est pas pour Schmitt un concept positif : au contraire, « elle représente pour lui le diable ». L'objectif de Schmitt c'est de montrer que la sécularisation conduit la théorie juridique de l'État à une impasse, parce que celle-ci ignore le fondement, la racine de ses propres concepts¹⁷⁴.

Ce n'est pas le point de vue de Benjamin : pour lui, la sécularisation est à la fois légitime et nécessaire – à condition que l'énergie subversive du messianique reste présente, même si c'est à l'état de force occulte (comme la théologie dans le joueur d'échec matérialiste). Ce qu'il faut critiquer, insiste Benjamin, ce n'est pas la sécularisation en tant que telle, mais une forme spécifique, celle du néo-kantisme social-démocrate, qui a fait de l'idée messianique un idéal, une « tâche infinie ». Il s'agit notamment du groupe de philosophes de l'Université de Marburg, à laquelle appartiennent aussi bien Alfred Stadler que Paul Natorp, deux des auteurs mentionnés dans la Thèse, ainsi que Hermann Cohen.

On trouve ici une analogie frappante avec des idées développées par le jeune Gerhard Scholem, dans des cahiers des années 1918-1919. Il met en cause, avec une virulence incroyable, la misérable contrefaçon de la tradition messianique juive, dont est responsable, à ses yeux, l'école néo-kantienne de Marburg :

« Le royaume messianique et le temps mécanique ont produit, dans la tête des hommes des Lumières (*Aufklärer*), l'idée – bâtarde et digne de malédiction – du Progrès. Parce que, si l'on est un *Aufklärer* (...) la perspective des temps messianiques *doit nécessairement* se déformer en Progrès. (...) Ici se trouvent les erreurs les plus fondamentales de l'école de Marburg : la distorsion (...) de toutes les choses en une tâche infinie dans le sens du Progrès. Ceci est la plus pitoyable interprétation que le prophétisme a dû jamais supporter¹⁷⁵. »

173. C. Schmitt, *Théologie Politique* (1922), trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

174. Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul*, trad. Mira Köller et Dominique Ségard, Paris, Seuil, 1999, p. 101.

175. Ce passage se trouve dans un cahier de G. Scholem intitulé *Tagebuchaufzeichnungen. I. August 1918 – 1. August 1919*. Adelboden – Bern. 89 pages. Ce matériel – qui

On peut se demander si Benjamin n'avait pas ces idées en mémoire quand il écrivait les « Thèses » de 1940 – à moins que ce ne soit Scholem qui ait été inspiré par ses discussions avec son ami en 1916-1919.

Ce que Benjamin reproche à la social-démocratie d'inspiration néo-kantienne c'est avant tout son attentisme, le calme olympien avec lequel elle attend, confortablement installée dans le temps vide et homogène comme un courtisan dans l'antichambre, l'avènement inéluctable de « la situation révolutionnaire » – qui, bien sûr, ne viendra jamais.

L'alternative qu'il propose est, à la fois et inséparablement, historique et politique. Elle part de l'hypothèse que chaque moment historique a ses potentialités révolutionnaires. Il s'agit d'opposer une conception ouverte de l'histoire comme praxis humaine, riche de possibilités inattendues, pouvant produire du nouveau, à toute doctrine téléologique, confiante dans les « lois de l'histoire » ou dans l'accumulation graduelle de réformes sur la voie sûre et garantie du Progrès infini.

Cette action politique – qui, comme toute praxis révolutionnaire, comporte une dimension destructive – est en même temps une interruption messianique de l'histoire et un « saut dans le passé » : elle possède le pouvoir magique d'ouverture (*Schlüsselmacht*) d'une pièce (*Gemach*) jusqu'ici verrouillée (*verschlossenes*), d'un événement jusqu'ici oublié. On retrouve ici l'unité profonde, intime, messianique, entre l'action révolutionnaire dans le présent, et l'intervention de la mémoire dans un moment déterminé du passé¹⁷⁶. La redécouverte, sous l'impact de l'essor du mouvement féministe des années 1970, des textes oubliés et « verrouillés » d'Olympe de Gouges – auteur de pamphlets dénonçant l'esclavage des noirs et de la « Déclaration des Droits

se trouve dans l'Archive Scholem à la Bibliothèque de l'Université Hébraïque de Jérusalem – a été publié, depuis la première édition de ce livre, par le Jüdischer Verlag (associé à Suhrkamp) sous le titre *Tagebücher 1913-1923* (Frankfurt am M., 2000). Je remercie les responsables de l'édition des manuscrits de Scholem, MM. Karlfried Gründer, Friedrich Niewöhner et Herbert Kopp-Osterbrink pour l'aimable autorisation de publier quelques extraits de ces documents.

176. Comme l'observe si bien Philippe Ivernel, « la lutte des classes et le messianisme judaïque, dans les Thèses, loin de se neutraliser, s'activent ou plutôt se réactivent mutuellement, mènent de front la guerre contre la prétendue nécessité historique. » (« Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIX^e siècle », in *Walter Benjamin et Paris*, p. 271.)

de la Femme et de la Citoyenne » (1791), guillotinée par la Terreur en 1793 – en est un exemple frappant. L'historiographie officielle de la Révolution Française avait oublié, pendant un siècle et demi, cette figure tragique et subversive.

Le concept de société sans classes – avec toute sa charge messianique – occupe dans cette Thèse – mais aussi dans l'ensemble du document – une place centrale. Il s'agit d'un repère politique et historique décisif, qui sert de but au combat des opprimés et de critère pour juger les systèmes d'oppression du passé et du présent. Comme le dit l'une des notices, « sans un examen, sous quelque forme que ce soit, de la société sans classes, il n'existe du passé qu'une falsification historique. Dans cette mesure tout concept du présent participe au concept du jugement dernier » (*GS I,3*, p.1245).

THÈSE XVIII

« Par rapport à l'histoire de la vie organique sur la Terre, écrit un biologiste contemporain, les misérables cinquante mille années de l'homo sapiens représentent quelque chose comme deux secondes à la fin d'un jour de vingt-quatre heures. À cette échelle, toute l'histoire de l'humanité civilisée remplirait un cinquième de la dernière seconde de la dernière heure. » Le « temps actuel » qui, comme modèle du messianique, résume dans un immense abrégé l'histoire de toute l'humanité coïncide rigoureusement avec la figure que constitue dans l'univers l'histoire de l'humanité.

La *Jetztzeit*, « temps actuel », ou « à-présent », est cette fois définie comme « modèle » ou préfiguration du temps messianique, de la « lampe éternelle », de la véritable histoire universelle. Pour expliquer le concept d'arrêt messianique des événements, Benjamin renvoie, dans une des notices, à Focillon, qui parlait de la « brève minute de pleine possession des formes » (*GS* I, 3, p. 1229). La monade messianique est une brève minute de pleine possession de l'histoire, qui préfigure le tout, la totalité sauvée, l'histoire universelle de l'humanité libérée, bref, l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*) dont parle une des notices (*GS* I, 3, p. 1234).

Comme l'on sait, la monade – concept d'origine néo-platonicienne – est, chez Leibniz¹⁷⁷, un reflet de l'univers tout entier. Examinant ce concept dans le *Livre des passages*, Benjamin le définit comme « cristal de la totalité des événements¹⁷⁸ ».

Nous retrouvons ici l'idée de l'« abréviation » (*Abbreviatur*), l'énigmatique *historischer Zeitraffer*. Une piste intéressante à ce sujet est proposée par Giorgio Agamben : le temps messianique dans lequel toute l'histoire de l'humanité est « résumée » (*zusammenfasst*) n'est pas sans rappeler, littéralement, le concept chrétien de *anakephalaiosis*,

177. G. Agamben, *Le temps qui reste*, p. 224.

178. *Le Livre des passages*, p. 477 (*GS* V, 1, p. 575).

« récapitulation », qui apparaît dans une des épîtres de Paul (Éph. 1,10): « toutes les choses se récapitulent dans le Messie » – selon la traduction de Luther, *alle ding zusammen verfasst würde in Christo*.

La *Jetztzeit* résume tous les moments messianiques du passé, toute la tradition des opprimés est concentrée, comme une puissance rédemptrice, dans le moment présent, celui de l'historien – ou celui du révolutionnaire¹⁷⁹.

Ainsi, le soulèvement spartakiste de janvier 1919 voit se constituer, dans un moment de danger, une constellation unique avec la *Jetztzeit* du soulèvement des esclaves. Mais cette monade, ce bref moment est un raccourci de toute l'histoire de l'humanité en tant qu'histoire de la lutte des opprimés. D'autre part, en tant qu'interruption messianique des événements, en tant que bref instant de libération, cet acte de révolte préfigure l'histoire universelle de l'humanité sauvée.

On pourrait aussi considérer la Thèse IX comme un exemple fulgurant d'immense raccourci de l'histoire de l'humanité jusqu'ici, un cristal de la totalité des événements catastrophiques qui constituent le fil conducteur de cette histoire. Mais dans cette image la seule préfiguration de la rédemption est négative: l'impossibilité, pour l'ange de l'histoire, de « réveiller les morts et rassembler ce qui fut brisé ».

179. Je ne pense pas, contrairement à G. Agamben, que la *Jetztzeit* renvoie directement à l'expression *ho nun kairos* qui désigne le temps messianique chez Paul, dans le Nouveau Testament – d'autant plus que le terme *Jetztzeit* n'apparaît pas dans la traduction de Luther (*in dieser Zeit*). Certaines des suggestions d'Agamben sont très intéressantes, mais il a tendance à trop systématiser: sa tentative de désigner Paul comme le « théologien caché entre les lignes du texte » de Benjamin – celui qui assure la victoire de l'automate de la Thèse I – me semble peu convaincante (*Ibid.*, p. 215). Si les références chrétiennes sont loin d'être absentes des Thèses – à commencer par la figure de l'Antéchrist – il me semble difficilement contestable que la théologie à laquelle Benjamin fait référence soit avant tout le messianisme juif.

THÈSE A

L'historicisme se contente d'établir un lien causal entre les divers moments de l'histoire. Mais aucune réalité de fait n'est jamais, d'entrée de jeu, à titre de cause, un fait déjà historique. Elle l'est devenue, à titre posthume, grâce à des événements qui peuvent être séparés d'elle par des millénaires. L'historien qui part de là cesse d'égrener la suite des événements comme un chapelet. Il saisit la constellation dans laquelle son époque est entrée avec une époque antérieure parfaitement déterminée. Il fonde ainsi un concept du présent comme temps actuel dans lequel ont pénétré des éclats du temps messianique.

C'est la constellation entre une situation présente et un événement du passé qui fait de celui-ci un fait historique. Pour donner un exemple qui était cher à Benjamin, et où effectivement « des millénaires » séparent l'historien de l'événement, en question, la découverte, par Engels – en s'appuyant sur les travaux de Morgan – de la communauté primitive comme réalité historique importante est inséparable de la lutte moderne pour la nouvelle communauté – la société sans classes.

Cette démarche rompt avec le déterminisme borné des historicistes et avec leur vision linéaire/évolutionniste du « cours des événements » : elle découvre un lien privilégié entre le passé et le présent, qui n'est pas celui de la causalité, ni celui du « progrès » – pour lequel la communauté archaïque n'est qu'une étape « arriérée » sans intérêt actuel – mais un « pacte secret », où « brille l'étincelle de l'espérance ».

Les « éclats (*splitter*) du temps messianique » sont les moments de révolte, les brefs instants qui sauvent un moment du passé tout en opérant une interruption éphémère de la continuité historique, une cassure au cœur du présent¹⁸⁰. En tant que rédemptions fragmen-

180. Voir à ce sujet l'éclairante interprétation de Françoise Proust : l'intervention messianique survient « contre toute attente et à contretemps, et en faisant briller en un éclair la possibilité de réaliser des vœux que l'histoire avait enfoui sous les décombres ». L'instant messianique est « cet instant en suspens ou ce suspens du temps où se dessine la possibilité ardente, incandescente et bienheureuse qu'enfin la justice advienne ». (*L'histoire à contretemps*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 178).

taires, partielles, ils préfigurent et annoncent la possibilité du salut universel¹⁸¹.

Ces « éclats » renvoient donc à la présence imminente ou virtuelle de l'ère messianique dans l'histoire dont il sera question dans la dernière des Thèses. Il s'agit d'une idée que Benjamin portait en lui depuis sa jeunesse, comme en témoigne cet étonnant passage des cahiers inédits de Scholem en 1917 où l'on voit celui qui se considérait, en matière de judaïsme, comme le maître de son ami, se référer à lui comme une source – presque canonique :

« Dans la pensée du royaume messianique on trouve la plus grande image de l'histoire, sur laquelle s'élèvent des relations infiniment profondes entre la religion et l'éthique. Walter [Benjamin] a dit une fois : Le royaume messianique est toujours là. Ce jugement (*Einsicht*) contient *la plus grande* vérité – mais seulement dans une sphère que, à ma connaissance, personne après les prophètes n'a atteint¹⁸². »

Le temps qualitatif, constellé d'éclats messianiques, s'oppose radicalement à l'écoulement vide, au temps purement quantitatif, de l'historicisme et du « progressisme ». Nous sommes ici, dans la rupture entre la rédemption messianique et l'idéologie du progrès, au cœur de la constellation formée par les conceptions de l'histoire de W. Benjamin, G. Scholem et F. Rosenzweig, qui s'inspirent de la tradition religieuse juive pour s'opposer au modèle de pensée commun à la théodicée chrétienne, aux Lumières et à la philosophie de l'histoire hégélienne. Par l'abandon du modèle téléologique occidental, on passe d'un temps de la nécessité à un temps des possibilités, un temps aléatoire ouvert à tout moment à l'irruption imprévisible du nouveau¹⁸³. Mais nous sommes aussi sur l'axe stratégique central, du point de vue politique, de la reconstruction du marxisme tentée par Benjamin.

181. Cf. I. Wohlfarth, « The messianic structure ... », p. 157, 171, 180.

182. G. Scholem, *Über Metaphysik, Logik und einige nicht dazu gehörende Gebiete phänomenologischer Besinnung. Mir gewidmet. 5. Oktober 1917 – 30. Dezember 1917*, 61 pages, p. 27. Cf. note 175.

183. Je résume des idées avancées par S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 23-24, 195-196.

THÈSE B

Certes, les devins qui l'interrogeaient pour savoir ce qu'il recélait en son sein ne faisaient l'expérience d'un temps ni homogène ni vide. Qui envisage ainsi les choses pourra peut-être concevoir de quelle manière dans la remémoration¹⁸⁴ le temps passé fut objet d'expérience : de la manière justement qu'on a dite. On le sait, il était interdit aux Juifs de prédire l'avenir. La Torah et la prière leur enseignent par contre la remémoration. Pour eux la remémoration désenchantait l'avenir auquel ont succombé ceux qui cherchent instruction chez les devins. Mais pour les Juifs l'avenir ne devient pas néanmoins un temps homogène et vide. Car en lui chaque seconde était la porte étroite par laquelle pouvait passer le Messie.

Tout d'abord Benjamin rejette la démarche de ceux qui s'informent auprès des devins, parce qu'ils sont asservis par l'avenir : si l'on croit connaître le futur, on est voué à la passivité, à l'attente de l'inévitable – une remarque qui vaut aussi bien pour cette figure moderne des oracles anciens, les « prévisions scientifiques » du matérialisme historique transformé en « automate¹⁸⁵ ».

La tradition juive, par contre, exige la remémoration du passé – c'est l'impératif biblique : *Zakhor*, « souviens-toi », déjà évoqué¹⁸⁶. Mais,

184. Comme dans la thèse XV, M. de Gandillac avait traduit *Eingedanken* par « commémoration ». « Remémoration » est plus précis.

185. Il me semble que François Proust se trompe en écrivant que pour Benjamin « le devin n'est pas un sorcier ... Il ne fait pas paraître l'avenir ou le passé, mais au contraire, il les désensorcelle. Il les convoque pour les *désenchanter* ... » (*L'histoire à contre-temps* p. 155).

186. Cf. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, p. 25 : « En Israël, et nulle part ailleurs, l'injonction de se souvenir est ressentie comme un impératif religieux pour tout un peuple. L'écho s'en entend partout, mais il va crescendo dans le Deutéronome et chez les Prophètes : “Souviens-toi des jours d'antan, repassez les années de génération en génération” (Deutéronome, 32,7) (...) “Souviens-toi de ce que t'a fait Amalec” (Deutéronome, 25,17) “Mon peuple, souviens-toi donc ce qu'avait projeté Balaq, roi de Moab” (Michée, 6,5) Et, toujours martelé : “Souvenez-vous que vous étiez esclaves en Égypte.” »

comme l'observe Yosef Hayim Yerushalmi, ce que les Juifs « cherchent dans le passé, ce n'est pas son historicité, mais son éternelle contemporanéité¹⁸⁷ ». De façon analogue, le révolutionnaire, dans son action présente, puise son inspiration et sa force combattante dans la remémoration et échappe ainsi au charme maléfique de l'avenir garanti, prévisible et assuré proposé par les « devins » modernes.

Le passage le plus frappant de cette Thèse, celui qui a provoqué le plus de débats et de commentaires, est bien sûr la conclusion. Il faut souligner tout



d'abord qu'il ne s'agit pas d'attendre le Messie, comme dans la tradition dominante du judaïsme rabbinique, mais de provoquer sa venue. Dans les notes préparatoires, après avoir comparé l'interruption messianique avec certaines idées de Focillon, Benjamin cite le passage suivant du critique d'art français : « 'faire date', ce n'est pas intervenir passivement dans la chronologie, c'est brusquer le moment¹⁸⁸. » Benjamin appartient à une tradition dissidente, de ceux qu'on nommait les *dohakei haketz*, ceux qui « précipitent la fin des temps¹⁸⁹ ».

Cette thématique lui a été certainement inspiré – presque mot pour mot – par un ouvrage qui, est, depuis les années 1920, une de ses principales sources juives : *L'Étoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenz-

weig. Le Messie devant la porte étroite à Jérusalem. Haggadah du XVI^e

187. *Ibid.* p. 113.

188. H. Focillon, *Vie des formes*, Paris, 1934, p. 94, cité dans W. Benjamin, *GS I*, 3, p. 1229-30.

189. Il s'agit de formes d'« activisme messianique », poussant à « agir directement sur le plan de l'histoire » en vue « d'accélérer la fin » des temps. Cf. Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor*, p. 40.

190. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 267-69.

weig, qu'il mentionnait, encore en 1929, en pleine période d'adhésion au marxisme, comme un des grands livres qui restent. Pour Rosenzweig, « chaque instant doit être prêt à recueillir la plénitude de l'éternité ». Mais il ne s'agit pas d'attente : « Sans cette anticipation du but dans l'instant qui vient... sans le désir de faire survenir le Messie avant son temps... le futur n'est pas un futur, mais seulement un passé étiré sur une longueur infinie. » Cette conception s'oppose, bien entendu, à toutes les doctrines du progrès : « Rien ne heurte davantage cette idée du progrès que la possibilité que le 'but idéal' pourrait et devrait peut-être bien se réaliser dès l'instant qui vient, et même à l'instant-ci¹⁹⁰. »

Remémoration historique et praxis subversive, messianisme hérétique et volontarisme révolutionnaire, Rosenzweig et Blanqui sont associés dans cette *image dialectique* de la venue du Messie par la « porte étroite ».

Pour Rolf Tiedemann, cette proposition de Benjamin est un décret impuissant, qui fait abstraction de toute analyse de la réalité. Elle relèverait plutôt de l'anarchisme et du putschisme que de la sobriété marxiste¹⁹¹.

Il est vrai que Benjamin se donnait pour objectif, dès l'article sur le Surréalisme de 1929, d'apporter à la sobriété et à la discipline marxistes le concours de l'ivresse (*Rausch*), de la spontanéité anarchiste dont les Surréalistes étaient porteurs. Mais son objectif est moins de « décréter » la révolution, que de plaider pour une conception de l'histoire comme processus ouvert, non déterminé d'avance, où les surprises, les chances inattendues, les opportunités imprévues peuvent apparaître à tout moment. Il s'agit moins de « putsch » que d'être capable de saisir l'instant fugitif où l'action révolutionnaire est possible – comme l'ont fait, avec beaucoup de présence d'esprit, les anarchistes de la FAI-CNT et les marxistes du POUM dans l'été 1936 en Catalogne – pour ne citer qu'un exemple que Benjamin connaissait sans doute, même s'il ne semble pas en avoir saisi toute la portée à l'époque – en s'opposant, les armes à la main, au soulèvement fasciste et en établissant un véritable « état d'exception » socialiste et libertaire – hélas éphémère. Mais en quoi consiste la tradition des opprimés, si ce n'est dans la série discontinue des rares moments où la chaîne de la domination a été rompue ?

191. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, p. 130.

III.

Ouverture de l'histoire

Dans l'histoire des idées du XX^e siècle, les « Thèses » de Benjamin semblent une déviation, un chemin de traverse, à côté des grandes autoroutes de la pensée. Mais tandis que celles-ci sont bien encadrées, visiblement balisées et conduisent à des étapes dûment répertoriées, le petit sentier benjaminien mène à une destination inconnue. Les « Thèses » de 1940 constituent une sorte de manifeste philosophique – en forme d'allégories et d'images dialectiques plutôt que de syllogismes abstraits – pour *l'ouverture de l'histoire*. C'est-à-dire pour une conception du processus historique qui ouvre sur un vertigineux champ des possibles, une vaste arborescence des alternatives, sans tomber pour autant dans l'illusion d'une liberté absolue : les conditions « objectives » sont aussi des conditions de possibilité.

Cette conception se situe explicitement sur le terrain de la tradition marxiste – le « matérialisme historique » – que Benjamin veut arracher au conformisme bureaucratique qui la menace autant, sinon plus, que l'ennemi. Comme nous l'avons vu, son rapport à l'héritage marxien est hautement sélectif et passe par l'abandon – plutôt que la critique explicite ou un « règlement de comptes » direct – de tous les moments, dans l'œuvre de Marx et Engels, qui ont servi de référence aux lectures positivistes/évolutionnistes du marxisme : progrès irrésistible, « lois de l'histoire », « fatalité naturelle ». La lecture de Benjamin est directement contradictoire avec cette idée qui, depuis le *Manifeste communiste*, hante certains textes de Marx ou d'Engels : « La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Son déclin et la victoire du prolétariat sont également inévitables. » Rien n'est plus éloigné de sa démarche que la croyance, suggérée par certains passages du *Capital*, à une nécessité historique de type « naturel » (*naturnotwendigkeit*)¹⁹².

192. Marx-Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, 10/18, 1962, p. 35 et *Le Capital*, Paris, Flammarion, 1969, p. 567 : « La production capitaliste engendre elle-

L'œuvre de Marx et d'Engels est sans doute traversée de tensions irrésolues entre une certaine fascination pour le modèle scientifico-naturel et une démarche dialectique-critique, entre la foi dans le mûrissement organique et quasi naturel du processus social, et la vision stratégique de l'action révolutionnaire qui saisit un moment exceptionnel. Ces tensions expliquent la diversité des marxismes qui vont se disputer l'héritage après la mort des fondateurs¹⁹³. Dans les Thèses de 1940, Benjamin ignore le premier pôle du spectre marxien et s'inspire du second.

Pourquoi Benjamin préfère-t-il s'en prendre à des épigones social-démocrates plutôt que de mettre en question certains textes de Marx et Engels eux-mêmes qui ont permis ces interprétations ? On peut supposer plusieurs raisons, pas nécessairement contradictoires, à cette attitude : a) la conviction que le vrai Marx est ailleurs et que les moments positivistes sont secondaires ; b) l'option politique d'opposer Marx lui-même aux épigones qui, de toute façon, ont affadi ou trahi son message ; c) le désir, suivant l'exemple de ses maîtres Lukács et Korsch, d'énoncer sa lecture du matérialisme historique sur le mode positif, plutôt que revenir de manière critique sur les écrits des fondateurs.

Si, dans les Thèses elles-mêmes, on ne trouve pas de critiques directes de Marx ou Engels, elles apparaissent, ici ou là, dans les notices annexes. Par exemple, dans la note sur la révolution comme locomotive de l'histoire, qui met en question, à travers cette image, toute la vision du progrès comme processus linéaire et irrésistible. Plus importante est la remarque sur les forces productives comme principal critère du progrès : il s'agit effectivement d'un point capital, qui occupe une place cruciale dans l'œuvre des pères du socialisme moderne, et qui a largement nourri les interprétations economicistes de la Deuxième Internationale et le productivisme stalinien. Mais la question reste au niveau d'une proposition programmatique et n'est pas approfondie par Benjamin.

même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. » (Cf. Marx, *Das Kapital, Werke* 23, Berlin, Dietz, 1968, p. 791 : « *die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation* »). Dans la préface au *Capital*, Marx définit le but de son ouvrage comme la découverte de la « loi naturelle » qui préside au « mouvement de la société moderne » et qui détermine « les phases de son développement naturel » (*Ibid.*, p. 37).

193. Je renvoie aux analyses de D. Bensaid dans *Marx l'intempêtif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Paris, Fayard, 1995, p. 10, 44.

La « refondation » du matérialisme historique dans les Thèses passe aussi, bien entendu, par une réappropriation sélective – et hétérodoxe – des thèmes marxistes qui lui semblent essentiels à sa tentative : l'État comme domination de classe, la lutte des classes, la révolution sociale, l'utopie d'une société sans classes. Le matérialisme lui-même, revu et corrigé par la théologie, est intégré dans son dispositif théorique. Benjamin s'inspire de textes comme les *Manuscrits de 1844*, les écrits historiques sur la Révolution de 1848-50 ou la Commune de Paris, le chapitre sur le fétichisme de la marchandise du *Capital* ou encore la *Critique du Programme de Gotha* – tous abondamment cités et commentés dans le *Livre des passages*.

Le résultat de ce travail est une réélaboration, une reformulation critique du marxisme, intégrant dans la masse du matérialisme historique des « éclats » messianiques, romantiques, blanquistes, libertaires et fouriéristes. Ou plutôt la fabrication, à partir de la fusion de tous ces matériaux, d'un marxisme nouveau, hérétique et radicalement distinct de toutes les variantes – orthodoxes ou dissidentes – de son temps. Un « marxisme messianique » qui ne pouvait que susciter – comme l'avait prévu Benjamin lui-même – perplexité et incompréhension. Mais aussi et avant tout un *marxisme de l'imprévisibilité* : si l'histoire est ouverte, si le 'nouveau' est possible, c'est que l'avenir n'est pas connu d'avance ; l'avenir n'est pas le résultat inéluctable d'une évolution historique donnée, le produit nécessaire et prévisible des lois « naturelles » de la transformation sociale, le fruit inévitable du progrès économique, technique ou scientifique – ou pire encore, le prolongement, sous des formes de plus en plus perfectionnées, du même, de ce qui existe déjà, de la modernité réellement existante, des structures économiques et sociales actuelles¹⁹⁴.

Que signifie aujourd'hui, à l'aube du XXI^e siècle, soixante années après la mort de Benjamin, cette ouverture de l'histoire ?

194. Voici ce qu'écrivait à ce sujet un grand révolutionnaire du XIX^e siècle admiré par W. Benjamin : « Non ! Personne ne sait ni ne détient le secret de l'avenir. À peine des pressentiments, des échappées de vue, un coup d'œil fugitif et vague, sont-ils possibles au plus clairvoyant. La Révolution seule, en déblayant le terrain, éclaircira l'horizon, lèvera peu à peu les voiles, ouvrira les routes ou plutôt les sentiers multiples qui conduisent vers l'ordre nouveau. Ceux qui prétendent avoir, dans leur poche, le plan complet de cette terre inconnue, ceux-là sont des insensés. » Il s'agit d'Auguste Blanqui, *Critique Sociale*, Paris, 1885, II, p. 115-116, cité par Benjamin dans le *Livre des passages*, p. 743-744 [GS V, 2, p. 894].

Tout d'abord, sur le plan cognitif, elle illumine un horizon de réflexion nouveau : la recherche d'une rationalité dialectique qui, brisant le miroir lisse de la temporalité uniforme, refuse les pièges de la « prévision scientifique » de type positiviste et tient compte le *clinamen* riche de nouveautés, le *kairos* gros d'opportunités stratégiques¹⁹⁵.

L'imprévisibilité n'est certes, que relative : il me semble indéniable qu'un certain nombre de prévisions au XX^e siècle se sont réalisées, dans leurs grandes lignes. Il ne reste pas moins, dans le cours des événements historiques, un noyau irréductible d'inattendu qui échappe aux « calculs de probabilité » les plus rigoureux. Cela ne vient pas seulement des limitations propres aux méthodes de connaissance en sciences sociales, mais de la nature même de la *praxis* humaine. Contrairement aux éclipses de la lune ou au prochain passage de la comète Halley, le résultat de l'action historique des individus et des groupes sociaux reste largement imprévisible.

Rien de mystique ou d'« irrationnel » dans ce constat : il découle de la nature même du politique comme activité humaine collective et plurielle, certes conditionnée par les structures sociales et économiques existantes, mais capable de les dépasser, de les transformer, de les bouleverser, en créant du nouveau. Qu'on désigne cette dimension irréductible comme « facteur subjectif », « volontarisme », « liberté du sujet », « autonomie des acteurs sociaux » ou « projet humain », il reste que l'action politique échappe à toute tentative de l'analyser comme simple fonction des structures ou, pire encore, résultat des « lois scientifiques » de l'histoire, de l'économie ou de la société¹⁹⁶. Si personne, en juin 1789, n'avait prévu la chute de la Bastille – et encore

195. Je reprends à mon compte une formulation de Daniel Bensaïd, dans *Marx l'intempêtif*, p. 305.

196. « L'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste. (...) Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté. (...) Ce que nous nommons liberté, c'est l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel. » Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (1960), Paris, Gallimard, 1986, p. 136-138. Sartre n'a jamais connu les écrits de Walter Benjamin, mais il serait intéressant de comparer leurs conceptions – certes très différentes – de l'« histoire ouverte ». Il va sans dire que l'existentialisme du premier est à mille lieues du messianisme juif du second.

moins l'exécution du roi et la proclamation de la République – ce n'est pas parce que les contemporains manquaient d'instruments de connaissance scientifique suffisants – comme pourrait le prétendre un positivisme particulièrement dogmatique – mais parce que ces événements étaient, en tant qu'actes historiques novateurs, essentiellement imprévisibles¹⁹⁷.

Si l'on prend au sérieux le moment tragique dans la vision de l'histoire de Benjamin, cette puissance de l'action politique novatrice n'incite pas nécessairement à l'optimisme : elle peut parfaitement conduire, comme le montre abondamment l'histoire du XX^e siècle, à des résultats terrifiants¹⁹⁸.

L'histoire ouverte veut donc dire, du point de vue politique, la prise en compte de la possibilité – non l'inévitabilité – des *catastrophes* d'une part, de grands mouvements *émancipateurs* de l'autre. Cela est loin d'être évident : ne vivons-nous pas à une époque pacifiée, à mille lieues des années de guerre et de révolution de la première moitié du siècle ?

Beaucoup de travaux sur Walter Benjamin publiés au cours des dernières années affirment, ou suggèrent, que cet auteur fascinant appartient à une conjoncture historique tragique, désormais dépassée. Les problématiques philosophiques qui correspondent à la réalité sociale et historique actuelle seraient plutôt celles de la solution des conflits par les procédures démocratiques et rationnelles de l'agir communicationnel (Habermas) ou par le relativisme post-moderne des jeux de langage (Lyotard). On aurait le choix entre le perfectionnement de la modernité par la rationalité discursive ou son dépassement post-moderne grâce à la fin des Grands récits.

197. Comme l'écrit Hannah Arendt, dans un essai au titre benjaminien, « Le concept d'histoire » : « L'imprévisibilité n'est pas le manque de prévoyance (*foresight*), et aucune administration d'ingénierie des affaires humaines ne pourra jamais l'éliminer ... Seul un conditionnement total, c'est-à-dire, l'abolition de l'action, pourrait espérer venir à bout de l'imprévisibilité. » (« The concept of history: Ancient and Modern », in *Between Past and Present*, 1953, New York, Penguin Books, 1993, p. 60.)

198. Voici un autre passage du même texte d'Arendt : « Il n'y a pas de doute que la capacité d'agir est la plus dangereuse des aptitudes et possibilités, et il est aussi indubitable que les risques auto-crés que l'humanité confronte aujourd'hui n'ont jamais été confrontés avant. » (*Ibid.* p. 63) Il est évident que H. Arendt a été influencée par les « Thèses » de Benjamin – qu'elle cite parfois – même si sa démarche philosophique générale et ses conclusions politiques ne coïncident nullement avec celles de son ami de l'exil parisien.

Or, s'il est évident que l'histoire ne se répète pas et que notre époque ne ressemble guère aux années 30, il me semble difficile de croire, à la lumière de l'expérience de la fin du XX^e siècle, que les guerres, les conflits ethniques, les massacres appartiennent seulement à un passé lointain. Ou que le racisme, la xénophobie, le fascisme même ne représentent plus un danger pour la démocratie. À ces menaces de catastrophe, qui ne sont pas sans rappeler celles du passé, il faudrait ajouter d'autres, plus nouvelles : par exemple, la possibilité d'un désastre écologique majeur, mettant en danger la survie même de l'espèce humaine – une forme de destruction provoquée par la « tempête que l'on nomme progrès » que Benjamin, malgré sa réflexion critique sur la domination/exploitation de la nature, ne pouvait prévoir. Ou encore, la possibilité de formes nouvelles de barbarie, imprévisibles, ne répétant pas celles du passé, pouvant être produites au cours du nouveau siècle, tant que les sociétés modernes resteront soumises à des rapports d'inégalité et d'exclusion.

Contrairement à ce que prétend le discours rassurant de la doxa actuelle, l'avertissement d'incendie de Benjamin garde une étonnante actualité : la catastrophe est possible – sinon probable – à *moins que...* Formulées à la manière des prophètes bibliques les prévisions pessimistes de Benjamin sont conditionnelles : voici ce qui risque d'arriver *si...*

Ce qui veut dire : le pire n'est pas inévitable, l'histoire reste ouverte, elle comporte d'autres possibilités, révolutionnaires, émancipatrices et/ou utopiques. Benjamin nous aide à rendre à l'utopie sa force négative, par la rupture avec tout déterminisme téléologique et avec tout modèle idéal de société qui entretient l'illusion d'une fin des conflits et donc de l'histoire. La conception d'utopie suggérée par les « Thèses » de 1940 a l'avantage d'être formulée surtout en négatif : une société sans classes et sans domination – au sens fort de la *Herrschaft* : un pouvoir hétéronome qui impose ses règles et qui échappe à tout contrôle démocratique. Cette aspiration révolutionnaire ne vise pas seulement l'exercice autoritaire du pouvoir par la ruse et la violence des classes, oligarchies ou élites gouvernantes mais aussi la domination impersonnelle, abstraite et réifiée (« fétichiste ») du Capital, de la marchandise, des appareils bureaucratiques.

Benjamin se réfère surtout à l'émancipation des classes opprimées, mais sa critique générale de l'oppression, et son appel à concevoir

l'histoire du point de vue des victimes – toutes les victimes – donnent à son projet une portée plus universelle. De même ses critiques à l'exploitation de la nature – malgré leur caractère allusif et inachevé – brisent net avec la culture positiviste, scientiste et productiviste des courants hégémoniques de la gauche. Elles trouvent une actualité surprenante dans les aspirations de certains des nouveaux mouvements internationalistes contre la globalisation néo-libérale, et dans le projet de l'écologie sociale de reconstruction d'un équilibre harmonieux entre les sociétés humaines et la nature – enjeux éminemment universels, dans la mesure où ils concernent l'humanité dans son ensemble.

Walter Benjamin était loin d'être un penseur « utopiste ». Contrairement à Ernst Bloch, il était moins préoccupé par le « principe espérance » que par la nécessité urgente d'*organiser le pessimisme*, moins intéressé par les « lendemains qui chantent » que par les dangers imminents qui guettent l'humanité. Il n'est pas loin d'une vision tragique du monde, telle qu'on la trouve dans les essais de jeunesse de Lukács ou dans l'œuvre de Pascal, dans l'analyse lukácsienne qu'en fit Lucien Goldmann : le sentiment profond de l'abîme infranchissable entre les valeurs authentiques auxquelles on croit et la réalité empirique¹⁹⁹.

Cependant, comme nous avons vu dans les pages qui précèdent, une dimension utopique fragile – parce que traversée d'un bout à l'autre de mélancolie romantique et du sentiment tragique de la défaite – est présente dans son œuvre. À contre-courant de la tendance dominante dans la gauche historique qui a souvent réduit le socialisme à des objectifs économiques intéressant la classe ouvrière industrielle – elle-même réduite à sa fraction masculine, blanche, « nationale » et jouissant d'un emploi stable – la réflexion de Benjamin nous permet de penser un projet révolutionnaire à vocation émancipatrice générale.

C'est à cette condition qu'on pourrait se confronter aux exigences éthiques et politiques de notre temps, et ranimer l'ambition, sans doute démesurée – mais quel intérêt pourrait avoir pour l'action humaine une utopie mesurée, modérée, médiocre ? – de mettre fin à la domination d'une classe sur l'autre, d'un sexe sur l'autre, d'une nation sur l'autre, des êtres humains sur la nature. Il s'agit d'un objectif universel, qui s'inspire de la promesse inaccomplie de 1789 : liberté, éga-

199. Je renvoie à mon essai « Goldmann et Lukács : la vision du monde tragique », in *Le structuralisme génétique : Goldmann*, Paris, Denoël/Gonthier, 1977.

lité, fraternité – ou plutôt, solidarité, parce qu'incluant aussi bien les frères que les sœurs. Ce sont des valeurs révolutionnaires qui contiennent, comme le soulignait Ernst Bloch, un excédent utopique qui dépasse les limites étroites et mesquines de la société bourgeoise. L'universalité utopique – à vocation subversive (*umwälzende*), dans la définition que donne Karl Mannheim du concept d'utopie – s'oppose, terme à terme, à la pseudo-universalité idéologique qui considère le *statu quo* actuel comme l'universel humain achevé²⁰⁰.

Du point de vue d'un avenir différent, le discours dominant actuel traduit une conception catégoriquement *fermée* de l'histoire. Selon ce discours, depuis la chute du « socialisme réellement existant » et le triomphe du système atlantique/occidental, on peut affirmer, une fois pour toutes, la fin des utopies, la fin de toute possibilité de changement de paradigme civilisationnel. Notre époque est la première, depuis très longtemps – le début du XIX^e siècle ? – à avoir osé proclamer tout simplement « la fin de l'histoire » : le célèbre essai de Francis Fukuyama ne fait qu'habiller dans un langage pseudo-hégélien la conviction profondément ancrée des élites dominantes dans la pérennité de leur système économique et social, considéré non seulement comme infiniment supérieur à tout autre, mais comme le seul possible, l'horizon indépassable de l'histoire, l'étape ultime et définitive de la longue marche de l'humanité. Ce qui ne veut pas dire que, pour le discours hégémonique actuel, le progrès – scientifique, technique, économique, social, culturel – ne continue pas : au contraire, il connaîtra, nous dit-on, des avancées formidables, mais dans le cadre, fixée une fois pour toutes, de l'économie capitaliste/industrielle, et du système dit « libéral-démocratique » existant. En un mot, *le progrès dans l'ordre*, comme l'avait si bien « prévu » Auguste Comte.

Cette problématique trouve une expression frappante dans un beau texte publié il y a quelques années par l'ex-disciple de Georg Lukács, Agnes Heller. Pendant plusieurs siècles, observe-t-elle, la quête utopique de l'humanité a pris la forme du voyage maritime, du bateau qui

200. Comme l'observe à juste titre Miguel Abensour, ce n'est pas l'utopie qui est génératrice de totalitarisme, c'est une société sans utopie qui risque de devenir une société totalitaire, prise dans la dangereuse illusion de l'accomplissement. Cf. M. Abensour, *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 19. Selon Abensour, la haine de l'utopie est un « symptôme répétitif qui, de génération en génération, affecte les défenseurs de l'ordre existant en proie à la peur de l'altérité ».

part à la recherche de l'île du bonheur. À partir du XIX^e siècle, c'est l'image du train qui a prédominé, la métaphore de la locomotive qui avance, à une rapidité croissante, vers l'avenir radieux, vers la station « Utopie », en balayant tous les obstacles sur son chemin. En fait, affirme la philosophe hongroise, il faut faire notre deuil d'une utopie située dans un lieu ou dans un avenir imaginaire : le voyage vers la terre promise est une illusion. En fait nous sommes déjà arrivés au terme de notre parcours, qui est la modernité dans laquelle nous vivons. La métaphore qui correspond à cette réalité historique c'est celle d'une magnifique et spacieuse gare de chemin de fer, où nous sommes installés et d'où nous ne partirons pas : il faut abandonner le dangereux mythe d'un *ailleurs* ou – surtout – d'un *autrement*²⁰¹.

Comme nous avons vu, Walter Benjamin utilise lui aussi l'allégorie du train, mais pour l'inverser dialectiquement : le train de l'histoire roule vers l'abîme, la révolution c'est l'interruption de ce voyage vers la catastrophe. Dans sa conception ouverte de l'histoire, différentes issues sont possibles, parmi lesquelles l'action révolutionnaire – qui apparaît plutôt comme une tentative désespérée d'empêcher le pire, que comme le fruit du « mûrissement des conditions objectives²⁰² ».

Benjamin se réfère souvent aux classes opprimées comme le sujet de la praxis émancipatrice. Or, dans la note sur le train il est question de l'humanité tout entière qui « saisit les freins d'urgence ». Cette approche universaliste – qui s'oppose sans doute au corporatisme particulariste d'une certaine idéologie politico-syndicale, mais pas forcée-

201. A. Heller, « Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie », *Frankfurter Rundschau*, 26 octobre 1991, page ZB3.

202. À une époque comme la nôtre, dont la logique burkienne fait du progrès-mûrissement l'alibi d'un conservatisme sans imagination, les thèses de Benjamin réactivent cette tradition hétérodoxe exprimée déjà par Mary Wollstonecraft, dans sa *Défense des droits des hommes*, pour qui le progrès est une interruption de la continuité historique, une *possibilité* qui émerge – non pas de l'évolution des usages et des institutions, mais de la capacité de l'être humain de *s'arracher à l'autorité de l'usage* pour s'ouvrir à un nouveau commencement. Loin de fonctionner comme « des poteaux indicateurs qui montrent le droit chemin », « l'expérience héritée » opère « plutôt à la manière des phares qui nous détournent des rochers dangereux, des écueils ». Cf. Mary Wollstonecraft, *À Vindication of the Rights of Men. A letter to the Right Honourable Edmund Burke*, 1790, rééd. par J. Todd, M. Butler, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Londres, W. Pickering, 1989, p. 41. Cf. aussi Françoise Colin, Evelyne Pisier et Eleni Varikas, *Les femmes, de Platon à Derrida*, Paris, Plon, 2000, p. 410.

ment au rôle décisif des classes sociales – permet de repenser l'émancipation sociale et la suppression de la domination du point de vue de la multiplicité des sujets collectifs ou individuels.

Pour une conception ouverte de l'histoire, l'action émancipatrice-révolutionnaire relève, en dernière analyse, d'une sorte de *pari*. Le mot n'apparaît pas chez Benjamin, mais il correspond tout à fait à l'esprit des Thèses de 1940. Selon Lucien Goldmann – qui ne semble pas avoir connu les écrits de Benjamin – l'utopie marxienne d'une communauté humaine authentique relève d'un pari pascalien : l'engagement des individus – ou des groupes sociaux – dans une action qui comporte le risque, le danger d'échec, l'espoir de réussite, mais dans laquelle on joue sa vie. Tout pari de ce type est motivé par des valeurs transindividuelles – qu'elles soient immanentes et profanes, comme dans le pari marxiste sur l'accomplissement de la communauté socialiste, ou transcendantales et sacrées, comme dans le pari de Pascal sur l'existence de Dieu – et ne peut pas faire l'objet d'une preuve scientifique ou d'une démonstration factuelle²⁰³.

Certes, les acteurs sociaux et historiques émancipateurs agissant sous le régime du pari prennent en considération toutes les conditions objectives et orientent leur praxis en fonction des contradictions réelles de la société ; mais ils savent qu'il n'y a aucune garantie de succès pour leur combat. Celui-ci est inspiré par un impératif éthique, un impératif catégorique que le jeune Marx avait formulé ainsi : lutter pour « renverser toutes les conditions sociales dans lesquelles l'être humain est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisé²⁰⁴ ». C'est cette exigence morale universelle – combattre pour la suppression des systèmes sociaux injustes et inhumains – qui motive leur engagement, indépendamment des

203. Comme Benjamin, Lucien Goldmann n'hésitait pas à reformuler le matérialisme historique à l'aide de concepts d'origine théologique : « La foi marxiste est une foi en l'*avenir historique* que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que nous devons faire par notre activité, un "pari" sur la réussite de nos actions ; la transcendance qui fait l'objet de cette foi n'est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus, mais aussi rien de moins. » L. Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris, Gallimard, 1955, p. 99, 104. Je renvoie à mon article « Le pari communiste de Lucien Goldmann », *Recherche Sociale*, n° 135, 1995.

204. Karl Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel », 1844, in *Œuvres Philosophiques*, Paris, Costes, 1952, p. 97 (« *alle Verhältnisse unzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist* », Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in *Marx-Engels Werke*, vol. 1, p. 385).

chances de victoire, et quelles que soient les prévisions « scientifiques » de l'avenir²⁰⁵. Cette incertitude, loin de conduire à la passivité ou à la résignation, est une motivation puissante pour une plus grande activité, une plus grande initiative, puisque, dans les limites données par les conditions objectives, l'avenir sera ce que nous en ferons²⁰⁶.

Ce n'est pas seulement l'avenir et le présent qui restent ouverts dans l'interprétation benjaminienne du matérialisme historique, mais aussi le passé. Ce qui veut dire tout d'abord ceci : la variante historique qui a triomphé n'était pas la seule possible. Contre l'histoire des vainqueurs, la célébration du fait accompli, les routes historiques à sens unique, l'inévitabilité de la victoire de ceux qui ont triomphé, il faut revenir à ce constat essentiel : chaque présent ouvre sur une multiplicité d'avenirs possibles²⁰⁷. À chaque conjoncture historique des alternatives existaient, qui n'étaient pas *a priori* destinées à échouer : l'exclusion des femmes de la citoyenneté au cours de la Révolution Française n'était pas inéluctable ; l'ascension au pouvoir d'un Staline ou d'un Hitler n'était pas irrésistible – comme celle de l'Arturo Ui de Brecht ; la décision de lancer la bombe atomique sur Hiroshima n'avait rien d'inévitable. On pourrait multiplier les exemples.

205. « Les marxistes ne combattent pas l'exploitation, l'oppression, la violence massive contre les êtres humains et l'injustice à grande échelle uniquement parce que cette lutte promeut le développement des forces productives ou d'un progrès historique étroitement défini Encore moins combattent-ils ces phénomènes uniquement dans la mesure où il est scientifiquement démontré que la lutte prendra fin avec la victoire du socialisme. Ils combattent l'exploitation, l'oppression, l'injustice et l'aliénation en tant que conditions inhumaines, indignes. C'est un fondement et une raison suffisante. » (Ernest Mandel, « Die zukünftige Funktion des Marxismus », in H. Spatzenegger éd., *Das verspielte « Kapital »? Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des Realen Sozialismus*, Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1991, p. 173).

206. Je reprends à mon compte une proposition de Daniel Singer dans son livre *Whose Millenium? Theirs or Ours?*, New York, Monthly Review Press, 2000, p. 272-73.

207. Comme l'observe Eleni Varikas : « Le fait que nous sommes situés dans l'incertitude du présent, c'est-à-dire, à une position d'où on ne peut prévoir les conséquences qu'auront nos actions et nos choix sur l'avenir, nous permet de concevoir chaque moment historique comme un présent qui s'ouvre à plusieurs avenirs. C'est-à-dire d'aborder le passé comme un champ des possibles en essayant de localiser les facteurs qui ont permis à certains de ces possibles de se réaliser à l'exclusion de tous les autres ». Cf. E. Varikas, *Me diaforetiko prosopo. Filo, Diafora ke Oekumenikotita* [Avec un visage différent. Genre, Différence et Universalité], Athènes, Katarti, 2000, p. 32.

L'ouverture du passé veut aussi dire que ce qu'on appelle les « jugements de l'histoire » n'ont rien de définitif ni d'immuable. L'avenir peut rouvrir des dossiers historiques « fermés », « réhabiliter » des victimes calomniées, réactualiser des espérances et des aspirations vaincues, redécouvrir des combats oubliés, ou jugés « utopiques », « anachroniques » et « à contre-courant du progrès ». Dans ce cas de figure, l'ouverture du passé et celle de l'avenir sont étroitement associées.

Les exemples de cette association sont loin de manquer. Il suffit de penser à la redécouverte après 1968, de la pensée hérétique de la féministe saint-simonienne Claire Demar, dont l'ouvrage formidablement subversif, *Ma loi d'avenir* (1834) avait été presque entièrement oublié pendant un siècle et demi. Je dis « presque » parce que cet écrit n'avait pas échappé au regard attentif de Walter Benjamin, qui manifeste, dans le *Livre des passages*, une vive sympathie pour le « matérialisme anthropologique » de Claire Demar et pour ses critiques du patriarcat, en prenant sa défense contre les attaques « mesquines » des représentants de la « réaction bourgeoise²⁰⁸ ».

L'œuvre de l'historien E. P. Thompson sur la formation de la classe ouvrière anglaise est une autre manifestation frappante de « réouverture du passé ». Dès la préface, il annonce la couleur, dans une phrase qui servira de drapeau et signe de reconnaissance pour un courant nouveau dans l'histoire sociale : « Je cherche à sauver de l'immense condescendance de la postérité le pauvre tricoteur sur métier, le tondeur de drap luddite, le tisserand “obsolète” qui travaille encore sur un métier à main, l'artisan “utopiste”, et même le disciple trompé de Joanna Southcott. » Les guillemets ironiques autour d'« utopiste » et d'« obsolète » sont tout un programme, qui met implicitement en question les catégories de l'historiographie dominante, imprégnées d'un bout à l'autre par l'idéologie du progrès linéaire, bénéfique et inévitable²⁰⁹. Sans « idéali-

208. *Le livre des passages*, p. 807-809 [GS V, 2, p. 973-975].

209. « Il est bien possible que leurs métiers et leurs traditions aient été moribonds ; que leur hostilité à l'industrialisation naissante ait été alimentée par un point de vue passéiste ; que leurs idéaux communautaires aient été des rêves ; que leurs conspirations insurrectionnelles aient été téméraires ... Mais (...) certaines causes perdues de la révolution industrielle peuvent nous éclairer sur des plaies sociales encore ouvertes aujourd'hui. » Cf. E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard, 1980, p. 16. Traduction revue d'après *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1981, p. 12.

ser » ces figures du passé de manière a-critique, l'accent porté à la signification humaine et sociale de leur combat. fait apparaître les limites des visions « progressistes » et « modernisatrices » de l'histoire qui identifient ce qui l'a emporté avec le possible, et finissent par adhérer, qu'elles le veuillent ou non, au Grand Récit des Vainqueurs de la Révolution Industrielle.

Qu'il s'agisse du passé ou de l'avenir, l'ouverture de l'histoire chez Walter Benjamin est inséparable d'une option éthique, sociale et politique pour les victimes de l'oppression et pour ceux qui la combattent. L'avenir de ce combat incertain, les formes qu'il prendra, seront sans doute inspirés ou marqués par les tentatives du passé : ils ne seront pas moins nouveaux, et parfaitement imprévisibles.



Honoré Daumier, « L'émeute »

Über den Begriff der Geschichte

I

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man 'historischen Materialismus' nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

II

»Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört – neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.« Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewordenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

III

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.

IV

*Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich
Gottes von selbst zufallen.*

Hegel, 1807

Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztern im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen. Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene der Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen muß sich der historische Materialist verstehen.

V

Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. 'Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen' – dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.

VI

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen 'wie es denn eigentlich gewesen ist'. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

VII

*Bedenkt das Dunkel und die große Kälte
In diesem Tale, das von Jammer schallt.
Brecht, Die Dreigroschenoper*

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die *acedia*, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: »Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage.« Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

VIII

Die Tradition der Unterdrückten lehrt uns darüber, daß der 'Ausnahmestand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. – Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert 'noch' möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

IX

*Mein Flügel ist zum Schwung bereit ich kehrte
gern zurück denn blieb' ich auch lebendige Zeit ich hätte wenig Glück.
Gerhard Scholem, Gruß vom Angelus*

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.

X

Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Dem Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre 'Massenbasis' und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie teuer unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten.

XI

Der Konformismus, dem von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als »die Quelle alles Reichtums und aller Kultur«. Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft, »der Sklave der

andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern ... gemacht haben«. Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen: »Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit ... In der ... Verbesserung ... der Arbeit ... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat.« Dieser vulgär-marxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehe, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement die Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, »gratis da ist«.

XII

*Wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders,
als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht.
Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im 'Spartacus' noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.

XIII

*Wird doch unsere Sache alle Tage klarer
und das Volk alle Tage klüger.
Josef Dietzgen, Sozialdemokratische Philosophie*

Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen

dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

XIV

Ursprung ist das Ziel.
Karl Kraus, Worte in Versen 1

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.

XV

Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewusstseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals: *Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*

XVI

Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben die Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das 'ewige' Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Er überläßt es andern, bei der Hure 'Es war einmal' im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.

XVII

Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß im Werk das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem Innern.

XVIIa

Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum »Ideal« erhob. Das Ideal wurde in der neukantischen Lehre als eine »unendliche Aufgabe« definiert. Und diese Lehre war die Schulphilosophie der sozialdemokratischen Partei – von Schmidt und Stadler bis zu Natorp und Vorländer. War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte. In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der seine revolutionäre Chance nicht mit sich führte – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe. Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance jedes geschichtlichen Augenblicks aus der politischen Situation heraus.

Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt dieses Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen; und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt. (Die klassenlose Gesellschaft ist nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte sondern dessen so oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung.)

XVIII

»Die kümmerlichen fünf Jahrzehntausende des homo sapiens«, sagt ein neuerer Biologe, »stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen Maßstab eingetragen, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen.« Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbrüviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.

– ANHANG –

A

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der 'Jetztzeit', in welcher Splitter der messianischen eingesprenzt sind.

B

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der sie verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.

Index

- Abensour, Miguel 105, 106, 142
Adorno, Gretel 12, 26, 30, 122
Adorno, Theodor W. 9-11, 30-31, 49, 65, 82, 91, 97, 110, 122
Agamben, Giorgio 31, 34, 48, 128-129
Albert de Brandebourg 70
Arendt, Hannah 9, 11, 13, 26, 30-31, 35, 77, 89, 139
Aristote 78
Assmann, Hugo 41
- Baader, Franz von 14
Babeuf, Gracchus 112
Bachofen, J.J. 14, 22-24, 82, 98-99
Balibar, Etienne 94
Baudelaire, Charles 11, 15, 22, 24, 38, 63, 73, 81-82, 117, 122-123
Bauman, Zygmunt 95
Bäumler, Alfred 23
Benjamin, Andrew 11
Benjamin, Dora 85
Benjamin, Walter *passim*. (ŒUVRES CITÉS:
Charles Baudelaire 23, 24, 29, 83, 106, 117 ; *Correspondance* 12, 26, 32, 33, 51, 56, 81, 82, 121 ; *Der Begriff der Kunst-
kritik in der deutschen Romantik* 17, 116 ;
Des livres qui sont restés vivants 18 ; *Dialog-
ue sur la religiosité du présent* 15 ; *Écrits
autobiographiques* 103 ; *Écrits français* 23,
26, 58, 82, 99 ; *Eduard Fuchs, collection-
neur et historien* 25, 29, 93, 113, 118 ;
Enfance Berlinoise 70 ; *Expérience et pau-
vreté* 22 ; *Fragment théologico-politique* 17,
51 ; *E.T.A. Hoffmann et Oskar Panizza*
22 ; *Johan Jakob Bachofen* 23, 81, 98 ;
Karl Kraus 111 ; *L'auteur comme produc-
teur* 22 ; *L'œuvre d'art à l'époque de sa
reproductibilité technique* 22 ; *La vie des étu-*
dians 15-16, 30 ; *Le livre des passages*
12, 23, 25, 44-45, 47, 70, 83, 91, 98,
108, 111, 121, 128, 137, 146 ; *Le
surréalisme* 19-20 ; *Les Affinités électives de
Goethe* 12, 32 ; *Note sur Brecht* 26 ; *Notes
sur les Tableaux parisiens de Baudelaire*
63 ; *Origine du drame baroque allemand*
66-67, 77, 81 ; *Paris, capitale du XIX^e
siècle* 12, 82, 99 ; *Rastelli raconte* 39, 79 ;
Romantisme 15 ; *Sens Unique* 18, 72, 94,
145 ; *Sur le Trauerspiel et la Tragédie*
116 ; *Théologie et utopie* 51 ; *Une chroni-
que des chômeurs allemands* 64
- Bensaïd, Daniel 10, 21, 106, 121, 136,
138
Bergson, Henri 45
Berl, Emmanuel 52
Blanqui, Auguste 21, 52, 72, 100, 105,
106, 118, 134, 137
Bloch, Ernst 57, 114, 118, 122, 141-142
Blücher, Heinrich 26, 89, 91
Boff, Leonardo 41
Bonald, Louis de 25
Brandler, Heinrich 26, 91
Brecht, Bertold 12, 26, 31, 55, 68, 70-73,
103, 106, 111, 145
Breton, André 21, 97
Brutus 112
Buber, Martin 47
Bulthaupt, Peter 41, 60, 63, 122
- Cardenas, Lazaro 119
Cohen, Hermann 125
Cohen, Margaret 21
Colin, Françoise 143
Comte, Auguste 142
Cortez, Hernando 74
Cousin, Victor 67

- Cromwell, Oliver 62
 Dante 58, 70
 Delacroix, Eugène 66
 Demar, Claire 146
 Diaz, Porfirio 119
 Dietzgen, Josef 92-93, 95, 97, 107
 Doré, Gustave 70
 Dosse, François 66
 Dussel, Enrique 41

École de Francfort 18, 24, 77, 91, 96-97
 Engels, Friedrich 18, 23, 55-57, 83, 86, 94-95, 98, 130, 135-136
 Ferri, Enrico 24, 94
 Focillon, Henri 128, 133
 Foucault, Michel 96
 Fourier, Charles 92, 97-99
 France, Anatole 20
 Fromm, Erich 23
 Fuchs, Eduard 24-25, 44, 58, 93-94, 113, 118-119
 Fustel de Coulanges, Numa Denis 65-67

 Gagnebin, Jeanne-Marie 10, 48, 52, 59-60
 Galeano, Eduardo 75
 Gandillac, Maurice de 16-17, 33, 54, 65, 76, 80, 89, 110, 114-115, 132
 Garcia, P. 66
 Geffroy, Gustave 105
 Goethe, J. W. von 12, 32
 Goldmann, Lucien 12, 141, 144
 Gouges, Olympe de 126
 Greffrath, Krista 41, 60
 Grégoire de Nysse 52
 Grün, Carl 98
 Guevara, Ernesto « Che » 102
 Gutierrez, Gustavo 41

 Habermas, Jürgen 10-11, 32, 48, 96, 139
 Hartog, François 66
 Hegel, G. W. F. 25, 54, 84-85, 98
 Heidegger, Martin 11-12
 Heller, Agnes 142-143
 Herf, Jeffrey 95
 Hilferding, Rudolf 101

 Hitler, Adolf 78, 89, 109, 145
 Hoffmann, E.T. A. 14, 22-23, 73
 Homère 103
 Horkheimer, Max 26-27, 29, 44-46, 82, 91, 97, 110
 Houssaye, Ernest 70
 Hugo, Victor 39, 70

 Ivernel, Philippe 98, 126

 Jünger, Ernst 85

 Kafka, Franz 50
 Kaiser, Gerhard 40, 41
 Kambas, Chrissoula 64, 106
 Kautsky, Karl 77, 94, 101
 Keller, Gottfried 58
 Kempelen, Wolfgang von 38
 Kittsteiner, Hans-Dieter 41
 Klages, Ludwig 23
 Klee, Paul 80-81
 Kondern, Leandro, 21
 Konersmann, Ralf 111
 Korsch, Karl 25, 91, 136
 Kraus, Karl 110, 111
 Kubin, Alfred 22

 Labriola, Antonio 96
 Laci, Asja 17
 Lackner, Stephan 106
 Lafargue, Paul 23
 Leibniz, G. W. 128
 Lénine, V. Oulianov 59, 97, 101
 Leskov, Nikolai 50-51, 73
 Lieb, Fritz 64
 Liebknecht, Karl 102, 104
 Lotze, H. 43-45, 51
 Lukács, Georg 12, 17-18, 56, 101, 136, 141-142
 Luxemburg, Rosa 18, 66, 96, 101-102, 104
 Lyotard, Jean-François 11, 139

 Machiavel, Nicollo 97
 Maelzel, Johann N. 38
 Maistre, Joseph de 25

- Mandel, Ernest 145
 Mannheim, Karl 142
 Marcos, Sous-commandant 119
 Marcuse, Herbert 121-122
 Mariategui, Jose Carlo 74
 Martí, Farabundo 102
 Marx, Karl 12, 18-19, 23, 25, 47, 53-57,
 68, 86, 92-96, 98, 100-101, 104, 108,
 110, 112, 122, 124, 135-136, 144
 Maurer 23
 Mazariega, Diego de 75
 Missac, Pierre 31, 65, 89, 110, 115
 Moeller van der Bruck, Arthur 19
 Molitor, Franz-Josef 14
 Molotov, Viatcheslav 27, 88-89
 Morgan, Thomas H. 23, 130
 Morgenstern, Somma 89
 Mosès, Stéphane 10, 14, 35, 120, 131
 Mowinckel, S. 116
 Münster, Arno 10, 18
 Münzenberg, Willi 89
 Münzer, Thomas 55, 57, 114, 118

 Napoléon III 70-71
 Natorp, Paul 124-125
 Naville, Pierre 19-20
 Nietzsche, Friedrich 15-16, 67, 68, 71, 90,
 100, 103-104
 Noacks, Ferdinand 70
 Noske, Gustav 104
 Novalis 14, 16

 Oehler, Dolf 73
 Origène 52

 Panizza, Oskar 22
 Pascal, Blaise 21, 141, 144
 Paul (saint) 125, 129
 Péguy, Charles 21, 121
 Pétain, Philippe 109
 Pirker, Theo 89
 Pisier, Evelyne 143
 Platon 16
 Plekhanov, Gueorgui 57, 94
 Poe, Edgar Allan 22-23, 38
 Proust, Françoise 130, 132

 Proust, Marcel 59

 Ranke, Joachim 61, 66-67, 119
 Reclus, Elisée 23
 Ribbentrop, Joachim von 27, 88-89
 Riot-Sarcey, Michèle 67
 Rivera, Diego 74
 Robespierre, Maximilien 110-112
 Rochlitz, Rainer 778 104
 Rosenzweig, Franz 17, 43, 63, 131, 133-
 134
 Rousseau, Jean-Jacques 14

 Sandino, Augusto 102
 Sartre, Jean-Paul 138
 Sayre, Robert 14
 Schiller, Friedrich von 83
 Schlegel, Friedrich 14, 16
 Schleiermacher, Friedrich 52
 Schmitt, Carl 19, 76-78, 124-125
 Scholem, Gershom 9, 12, 31-34, 51-52,
 56, 80, 85-87, 89, 121-122, 125-126,
 131
 Schweppenhäuser, Hermann 31
 Scot Erigène 52
 Seghers, Anna 50, 64
 Selz, Jean 26
 Serge, Victor 30
 Singer, Daniel 145
 Smith, Gary 9, 89
 Spartacus 66, 104
 Spencer, Herbert 20
 Spengler, Oswald 19
 Sperber, Manès 89
 Spinoza, Baruch 16
 Stadler, Alfred 124, 125
 Staline 25, 89, 145
 Steinberg, Michael 72
 Strindberg, August 15, 82
 surréalistes 14-15, 52, 134
 Sybel, Heinrich von 67, 119

 Taubes, Jacob 64, 125
 Taylor, F. W. 96
 Thompson, E. P. 116, 146
 Tiedemann-Bartels, Helga 121

- Tiedemann, Rolf 24, 26-27, 31-32, 39, 48, 63, 134
- Tillich, Paul 110
- Tolstoï, Léon 15
- Traverso, Enzo 20, 26, 95-96
- Trotsky, Léon 26, 59, 89, 91, 108
- Valéry, Paul 111
- Varikas, Eleni 143, 145
- Villa, Francisco 119
- Vorländer, Karl 124
- Weber, Max 32, 93, 96-97, 124
- Wohlfarth, Irving 35, 50, 51, 72, 87, 89, 122, 131
- Wolin, Richard 73
- Wollstonecraft, Mary 143
- Yerushalmi, Josef Hayyim 115, 131-132
- Zapata, Emiliano 102, 119