

Michael Löwy

*La révolution
est le frein d'urgence*

Essais sur Walter Benjamin



philosophie imaginaire
éditions de l'éclat

La découverte de l'œuvre de Benjamin fut, pour Michael Löwy, une émotion qui a ébranlé bien des convictions et dont l'onde de choc s'est ressentie pendant plus de quarante années dans toute sa recherche sur les formes hétérodoxes du marxisme en Europe ou en Amérique latine. À la vision d'une révolution comme « locomotive de l'histoire » roulant inexorablement dans le sens du progrès, décrite par Marx dans *La lutte des classes en France*, Benjamin propose une version de la révolution comme « frein d'urgence », annonçant très tôt une critique du progrès et de la croissance, qui se développera plus tard dans la pensée critique et l'écologie radicale. Les essais rassemblés ici se concentrent sur la dimension révolutionnaire de l'œuvre de Benjamin, où s'imbriquent et se confondent une approche inspirée d'un matérialisme historique, évidemment non orthodoxe, et des conceptions issues du messianisme juif, repensé à l'aune de son « amitié stellaire » avec son complice Gershom Scholem.

Michael Löwy (São Paulo, 1938), directeur de recherches émérite au CNRS, est l'auteur d'une œuvre riche et foisonnante depuis son premier essai sur *La Pensée de Che Guevara* (Maspero, 1970) jusqu'à ses travaux sur Weber, Kafka ou Benjamin, le judaïsme libertaire en Europe centrale ou la théologie de la libération en Amérique latine. Il a publié à L'éclat : *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie* (2010), *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie* (2014, réédition L'éclat/poche, 2018) et *Le sacré fictif* (avec E. Dianteill) (2017).

www.lyber-eclat.net

ISBN : 978-2-84162-449-2

LA RÉVOLUTION EST LE FREIN D'URGENCE

collection

« 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 18 €

*et est disponible dans « les meilleures librairies »
selon la formule consacrée*

QUELQUES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

*Walter Benjamin : Avertissement d'incendie
une lecture des Thèses « sur le concept d'histoire »*

Paris, L'éclat/poche, 2018

Le sacré fictif

Sociologies et religion. Approches littéraires

(avec Erwan Dianteill),

Paris, L'éclat, 2017

La cage d'acier: Max Weber et le marxisme wébérien

Paris, Stock, 2013

Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen:

Introduction à une sociologie critique de la connaissance

Paris, Syllepse, 2012

Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie

Paris, L'éclat, 2012

Sociologies et religion. Approches insolites

(avec Erwan Dianteill),

Paris, PUF, 2009

Esprits de feu. Figures du romantisme anticapitaliste

(avec Robert Sayre),

Paris, Éditions du Sandre, 2009

Franz Kafka, rêveur insoumis,

Paris, Stock, 2004

Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité

(avec Robert Sayre),

Paris, Payot, 1992

Rédemption et Utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale,

Paris, PUF, 1985, rééd. Éditions du Sandre, 2009

Michael Löwy

La révolution

est le frein d'urgence

Essais sur Walter Benjamin

philosophie imaginaire

Éditions de l'éclat

© Éditions de l'éclat, 2019

WWW.LYBER-ECLAT.NET

Préface



J'ai découvert Walter Benjamin vers 1978, quand j'ai commencé à travailler sur le messianisme révolutionnaire dans la culture juive d'Europe Centrale. J'ai été surtout frappé – au sens d'un

coup de poing – par la découverte des Thèses « *Sur le concept d'histoire* » (1940), comme je le raconte dans le livre que j'ai consacré à ce document unique, que je considère comme l'un des textes les plus importants de la pensée critique depuis les *Thèses sur Feuerbach* de Marx (1845)¹. Dans mon itinéraire intellectuel il y a un *avant* et un *après* cette *illumination profane*.

Dès lors, j'ai commencé à lire, étudier, discuter et ruminer beaucoup d'autres écrits de Benjamin, en essayant de mieux comprendre son parcours spirituel et politique. Les essais rassemblés dans ce volume sont le produit de ces tentatives qui s'étendent sur deux siècles (le XX^e et le XXI^e)! Ils ont été, bien entendu, légèrement remaniés et mis à jour pour cette édition. Comme on peut s'en rendre compte en lisant la table des matières, les thèmes abordés sont extrêmement

1. Michael Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, II^e éd., Paris, L'éclat, « L'éclat/poche », 2018.

divers et témoignent d'une lecture très sélective : certains des écrits les plus importants, ou les plus connus, de Benjamin, ne sont même pas mentionnés.

Y a-t-il un fil conducteur – au sens *électrique* du terme – dans cet ensemble arbitraire, hétéroclite et hétérogène ? Peut-être. S'il y a un dénominateur commun, une problématique transversale, une boussole aimantée, c'est probablement *l'idée de révolution* chez Walter Benjamin. S'agit-il donc d'une lecture *politique* de (certains de) ses écrits ? Oui, à condition de comprendre la politique non pas au sens habituel – l'action des États, le rôle des institutions, les élections, le Parlement, etc. – mais dans les termes singuliers propres à l'auteur des *Thèses* : la mémoire historique des luttes et des défaites, l'appel à l'action rédemptrice des opprimés, inséparablement sociale, politique, culturelle, morale, spirituelle, théologique. Sous cette forme-là, qui n'est pas celle des politologues, ou des partis politiques, ou des gestionnaires de la gouvernance, la « politique » est présente dans toutes les réflexions de Benjamin abordées dans ce recueil – non seulement celles sur Marx, ou l'anarchisme ou le capitalisme, mais aussi celles sur le surréalisme, sur la théologie, sur l'urbanisme d'Hausmann, sur la Nature comme Mère généreuse, ou sur l'histoire de l'Amérique Latine.

À partir de 1924, avec la lecture d'*Histoire et conscience de classe* (1923) de György Lukács, et la rencontre avec la bolchevique lettonne Asia Lacis, le marxisme – où le « matérialisme historique » – deviendra une composante essentielle de la pensée de Benjamin, ou plutôt, de son *Sitz-im-Leben*, son

« positionnement vital ». En même temps, comme nous essayerons de le montrer, la dimension anarchiste ne disparaît pas de son horizon intellectuel, mais s'articule, sous différentes formes, avec l'héritage marxien. Il en va de même pour sa vision romantique du monde et son rapport profond au messianisme juif, mis en évidence, à juste titre, par son ami Gershom Scholem.

La plupart de ces essais ont à voir, d'une façon ou d'une autre, avec sa réinterprétation du marxisme, parfaitement hétérodoxe, hautement sélective et parfois merveilleusement arbitraire. Il est rare que Benjamin critique Marx : il s'en prend surtout à ses épigones, social-démocrates ou – après 1939 – stali-niens. Une des rares prises de distance explicites envers l'auteur du *Manifeste communiste* est tout de même importante : elle concerne la nouvelle définition de révolution que propose Benjamin, comme « frein d'urgence » d'un monde qui court à sa perte, plutôt que comme « locomotive de l'histoire mondiale ». C'est pourquoi nous l'avons choisie comme titre pour ce recueil.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que ses écrits politiques pré-marxistes soient sans intérêt : un de ses textes les plus intéressants, les plus actuels, les plus féroces, les plus percutants, c'est le fragment « Le capitalisme comme religion » (1921), parfaitement étranger, sinon hostile, à Marx. Dans ce texte, Benjamin se réfère surtout à Max Weber, mais je pense qu'on peut le situer dans l'univers politico-théologique de l'athéisme religieux anarchiste, propre, entre autres, à Gustav Landauer dont il sera question ici.

Cet aspect « politique » est loin d'être son seul centre d'intérêt. Ses recherches philosophiques ou littéraires, ses curiosités, ses passions, sont infiniment diverses : elles incluent non seulement le romantisme allemand (sa thèse de doctorat) et le drame baroque (thèse d'habilitation, refusée par l'Université), mais aussi les théories du langage et de la traduction, les souvenirs d'enfance, les livres et jouets d'enfants, le cinéma, les passages parisiens, la mode, et, bien entendu, la littérature, de Goethe et Hölderlin à Dostoïevski et Brecht, ou les questions relatives au judaïsme et au messianisme – liste parfaitement et évidemment non exhaustive.

Cependant, si l'on expurge de sa pensée la dimension subversive, révolutionnaire, insurrectionnelle même, comme c'est, hélas, très souvent le cas dans les travaux académiques sur son œuvre, on rate quelque chose d'essentiel, de précieux, d'incalculable, qui fait de Walter Benjamin un personnage singulier, unique même, une comète en flammes qui traverse le firmament culturel du XX^e siècle, avant de s'abîmer à Port-Bou, sur les rives de la mer Méditerranée. L'objectif de ce modeste recueil est de contribuer à mettre en évidence cette composante explosive de son alchimie philosophique.

« Le capitalisme comme religion »*

Walter Benjamin et Max Weber

Parmi les documents de Walter Benjamin publiés en 1985 par Ralph Tiedemann et Hermann Schwepenhäuser dans le volume VI des *Gesammelte Schriften*, il y en a un qui est particulièrement obscur, mais qui semble d'une étonnante actualité : « Le capitalisme comme religion. » Il s'agit de trois ou quatre pages, contenant aussi bien des notes que des références bibliographiques ; dense, paradoxal, parfois hermétique, le texte ne se laisse pas facilement déchiffrer. N'étant pas destiné à une publication, Benjamin n'avait, bien entendu, aucun besoin de le rendre lisible et compréhensible. Les commentaires suivants sont une tentative partielle d'interprétation, fondée plutôt sur des hypothèses que sur des certitudes, et laissant intentionnellement de côté certaines « zones d'ombre ».

Le titre du fragment est directement emprunté au livre d'Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, publié en 1921. Dans la conclusion du chapitre dédié à Calvin, Bloch dénonçait dans la doctrine du réformateur genevois une manipulation qui va « détruire complètement » le christianisme et introduire « les éléments d'une nouvelle 'religion', celle du

* Paru pour la première fois dans *Raisons politiques*, n° 23, août 2006.

capitalisme érigé au rang de religion (*Kapitalismus als religion*) et devenu l'Église de Mammon¹ ».

Nous savons que Benjamin a lu ce livre, puisque dans une lettre à Gershom Scholem du 27 novembre 1921 il écrit : « Récemment, lors de sa première visite ici, [Bloch] m'a donné les épreuves complètes du *Münzer* et j'ai commencé à les lire². » Il semblerait donc que la date de rédaction du fragment ne soit pas du « milieu de 1921 au plus tard », comme indiqué par les éditeurs, mais plutôt « fin 1921 ». Soit dit en passant, Benjamin ne partageait pas du tout la thèse de son ami sur une trahison calviniste/protestante du véritable esprit du christianisme³.

Le texte de Benjamin est, de toute évidence, inspiré par *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. Cet auteur est cité deux fois : d'abord dans le corps du document, puis dans les notices bibliographiques, où se trouvent également mentionnées l'édition de 1920 des *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, ainsi que l'édition de 1912 de l'ouvrage d'Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, qui, sur la question de l'origine du capitalisme, défend des thèses sensiblement identiques à celles de

1. E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, UGE, « 10/18 », 1964, traduction Maurice de Gandillac, p. 182-183. Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), Francfort/Main, Suhrkamp, 1962. Dans cette réédition Bloch a remplacé « Église de Satan » par « Église de Mammon ».
2. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996, Bd. II, p. 212-213.
3. Sur le rapport de Benjamin à Bloch à ce sujet, cf. Werner Hamacher, « Schuldgeschichte », in Dirk Baecker, *Kapitalismus als Religion*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2003, p. 91-92.

Weber. Cependant, comme nous le verrons, l'argument de Benjamin va bien au-delà de Weber, et, surtout, il remplace sa démarche « axiologiquement neutre » (*Wertfrei*) par un fulminant réquisitoire anticapitaliste.

« Il faut voir dans le capitalisme une religion » : c'est par cette affirmation catégorique que s'ouvre le fragment. Il s'ensuit une référence, mais aussi une prise de distance par rapport à Weber : « Démontrer la structure religieuse du capitalisme – c'est-à-dire démontrer qu'il est non seulement une formation conditionnée par la religion, comme le pense Weber, mais un phénomène essentiellement religieux – nous entraînerait encore aujourd'hui dans les détours d'une polémique universelle démesurée. » Plus loin dans le texte la même idée revient, mais sous une forme quelque peu atténuée, en fait plus proche de l'argument wébérien : « Le christianisme, à l'époque de la Réforme, n'a pas favorisé l'avènement du capitalisme, il s'est transformé en capitalisme. » Ce qui n'est pas tellement éloigné de la conclusion de *L'éthique protestante* ! Ce qui est plus novateur, c'est l'idée de la nature proprement religieuse du système capitaliste lui-même : il s'agit d'une thèse bien plus radicale que celle de Weber, même si elle s'appuie sur beaucoup d'éléments de son analyse. Benjamin continue : « Nous ne pouvons pas resserrer le filet dans lequel nous sommes pris. Plus loin, cependant, ce point sera rapidement abordé. » Curieux argument ! En quoi cette démonstration l'enfermerait dans le filet capitaliste ? En fait, le « point » ne sera pas « abordé plus loin » mais tout de suite, sous forme d'une démonstration, en

bonne et due forme, de la nature religieuse du capitalisme : « On peut néanmoins d'ores et déjà reconnaître dans le temps présent trois traits de cette structure religieuse du capitalisme. » Benjamin ne cite plus Weber, mais en fait les trois points se nourrissent des idées et des arguments du sociologue, tout en leur donnant une portée nouvelle, infiniment plus critique, plus radicale – socialement et politiquement, mais aussi du point de vue philosophique (théologique ?) – et parfaitement antagonique à la thèse wébérienne de la sécularisation.

« Premièrement, le capitalisme est une religion purement culturelle, peut-être la plus extrêmement culturelle qu'il y ait jamais eu. Rien en lui n'a de signification qui ne soit immédiatement en rapport avec le culte, il n'a ni dogme spécifique ni théologie. L'utilitarisme y gagne, de ce point de vue, sa coloration religieuse⁴. »

Donc, les pratiques utilitaires du capitalisme – investissement du capital, spéculations, opérations financières, manœuvres boursières, achat et vente de marchandises – sont l'équivalent d'un culte religieux. Le capitalisme ne demande pas l'adhésion à un credo, une doctrine ou une « théologie » ; ce qui compte ce sont les actions, qui relèvent, par leur dynamique sociale, de pratiques culturelles. Benjamin, un peu en

4. W. Benjamin, « Le capitalisme comme religion », in *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, édités par R. Tiedemann et H. Schwepenhäuser, traduit de l'allemand par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2000, p. 111-113. Toutes les références au fragment concernent ces trois pages, je m'abstiens donc de citer à chaque fois la page concernée.

contradiction avec son argument sur la Réforme et le christianisme, compare cette religion capitaliste avec le paganisme originaire, lui aussi « immédiatement pratique » et sans préoccupations « transcendantes ».

Mais qu'est-ce qui lui permet d'assimiler les pratiques économiques capitalistes à un « culte » ? Benjamin ne l'explique pas, mais il utilise, quelques lignes plus bas, le terme d'« adorateur » ; on peut donc considérer que le culte capitaliste comporte certaines divinités, qui font l'objet d'adoration. Par exemple : « Comparaison entre les images de saints des différentes religions et les billets de banque des différents États. » L'argent, sous forme de papier-monnaie, serait ainsi l'objet d'un culte analogue à celui des saints des religions « ordinaires ». Il est intéressant de noter que, dans un passage de *Sens Unique*, Benjamin compare les billets de banque à des « façades de l'enfer » (*Fassadenarchitektur der Hölle*) qui traduisent « le saint esprit de sérieux » du capitalisme⁵. Rappelons que sur la porte – ou la façade – de l'enfer de Dante on lit l'inscription : *Lasciate ogni speranza/voi ch'entrate* [« laissez là toute espérance, vous qui entrez »] ; selon Marx, ce sont les mots inscrits par le capitaliste à l'entrée de l'usine, à destination des ouvriers. Nous verrons plus loin que, pour Benjamin, le *désespoir* est l'état religieux du monde dans le capitalisme.

Cependant, le papier-monnaie n'est qu'une des manifestations d'une divinité autrement plus fondamentale, dans le système culturel capitaliste : *l'argent*, le dieu Mammon, ou, selon Benjamin, « Pluton [...] »

5. W. Benjamin, « Einbahnstrasse », in *Gesammelte Schriften (GS)*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2001, Bd. IV, p.139.

dieu de la richesse ». Dans la bibliographie du fragment est mentionné un virulent passage contre la puissance religieuse de l'argent : il se trouve dans le livre *Aufruf zum Sozialismus*, du penseur anarchiste juif-allemand, Gustav Landauer, publié en 1919, peu avant l'assassinat de son auteur par des militaires contre-révolutionnaires. Dans la page indiquée par la notice bibliographique de Benjamin, Landauer écrit :

« Fritz Mauthner (*Wörterbuch der Philosophie*) a montré que le mot "Dieu" (*Gott*) est originairement identique au mot "Idole" (*Götze*), et que tous deux signifient "le fondu" [ou "le coulé"] (*Gegossene*). Dieu est un artefact fait par les humains, qui acquiert une vie, attire vers lui les vies des humains, et finalement devient plus puissant que l'humanité. »

« Le seul coulé (*Gegossene*), la seule idole (*Götze*), le seul Dieu (*Gott*), auquel les êtres humains ont donné vie, c'est l'argent (*Geld*). L'argent est artificiel et il est vivant, l'argent produit de l'argent et encore de l'argent, l'argent a toute la puissance du monde. »

« Qui ne voit pas, qui ne voit pas encore aujourd'hui, que l'argent, que ce Dieu, n'est pas autre chose qu'un esprit issu des êtres humains, un esprit devenu une chose (*Ding*) vivante, un monstre (*Unding*), et qu'il est le sens (*Sinn*) devenu fou (*Unsinn*) de notre vie ? L'argent ne crée pas de richesse, il est la richesse ; il est la richesse en soi ; il n'y a pas d'autre riche que l'argent⁶. »

Certes, nous ne pouvons pas savoir jusqu'à quel

6. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin, Paul Cassirer, 1919, p. 144.

point Benjamin partageait ce raisonnement de Landauer ; mais, à titre d'hypothèse, nous pouvons considérer ce passage, mentionné dans la bibliographie, comme un exemple de ce qu'il entend par « pratiques culturelles » du capitalisme. D'un point de vue marxiste, l'argent ne serait qu'une des manifestations – et pas la plus importante – du capital, mais Benjamin était beaucoup plus proche, en 1921, du socialisme romantique et libertaire d'un Gustav Landauer – ou d'un Georges Sorel – que de Karl Marx et Friedrich Engels. Ce n'est que plus tard, dans le *Passagenwerk*, qu'il va s'inspirer de Marx pour critiquer le culte fétichiste de la marchandise et analyser les passages parisiens comme « temples du capital marchand ». Cependant, il y a aussi une certaine continuité entre le fragment de 1921 et les notes du grand livre inachevé des années 1930.

Donc, l'argent – or ou papier – la richesse, la marchandise, seraient quelques-unes des divinités, ou idoles de la religion capitaliste, et leur manipulation 'pratique' dans la vie capitaliste courante, constitue un ensemble de manifestations culturelles, en dehors desquelles « rien n'a de signification ».

Le deuxième trait du capitalisme « est étroitement lié à cette concrétion du culte : la durée du culte est permanente. Le capitalisme est la célébration d'un culte *sans trêve et sans merci*. Il n'y a pas de "jours ordinaires", pas de jour qui ne soit jour de fête, dans le sens terrible du déploiement de la pompe sacrée, de l'extrême tension qui habite l'adorateur ». Il est probable que Benjamin se soit inspiré des analyses de l'*Éthique protestante* sur les règles méthodiques de com-

portement du calvinisme/capitalisme, le contrôle permanent sur la conduite de vie, qui s'exprime notamment dans « la valorisation religieuse du travail professionnel dans le monde – celui qui est exercé *sans relâche, continûment et systématiquement*⁷ ». Sans relâche, sans trêve et sans merci : l'idée de Weber est reprise à son compte par Benjamin, presque au mot près ; non sans ironie d'ailleurs, en citant la permanence des « jours de fête » : en fait, les capitalistes puritains ont aboli la plupart des jours fériés catholiques, considérés comme stimulant l'oisiveté. Donc, dans la religion capitaliste, chaque jour voit le déploiement de la « pompe sacrée », c'est-à-dire des rituels de la Bourse ou de l'Usine, tandis que les adorateurs suivent, avec angoisse et une « extrême tension », la montée ou la chute du cours des actions. Les pratiques capitalistes ne connaissent pas de pause, elles dominent la vie des individus du matin au soir, du printemps à l'hiver, du berceau au tombeau. Comme l'observe bien Burkhardt Lindner, le fragment emprunte à Weber la conception du capitalisme comme système dynamique, en expansion globale, impossible à arrêter et auquel on ne peut pas échapper⁸.

Enfin, le troisième trait du capitalisme comme religion, c'est son caractère culpabilisant : « Le capitalisme est probablement le premier exemple d'un culte qui n'est pas expiatoire (*entsühnenden*), mais culpabili-

7. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2001, trad. Jean-Pierre Grossein, p. 235. C'est moi qui souligne.

8. B. Lindner, « Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion », in Nikolaus Müller Schöll (hrsg.), *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Bielefeld, 2003, p. 201.

sant. » On peut se demander quel serait, aux yeux de Benjamin, un exemple de « culte expiatoire », opposé donc à l'esprit de la religion capitaliste. Comme le christianisme est considéré par le fragment comme inséparable du capitalisme, il se pourrait qu'il s'agisse du judaïsme, dont le jour férié le plus important est, comme on sait, le *Yôm Kippour*, qu'on désigne généralement comme « jour du pardon », mais dont la traduction la plus fidèle serait plutôt « jour de l'expiation ». Mais il ne s'agit que d'une hypothèse et rien dans le texte ne l'indique.

Benjamin continue son réquisitoire contre la religion capitaliste : « En cela, le système religieux est précipité dans un mouvement monstrueux. Une conscience monstrueusement coupable qui ne sait pas expier, s'empare du culte, non pour y expier cette culpabilité, mais pour la rendre universelle, pour la faire entrer de force dans la conscience et, enfin et surtout, pour impliquer Dieu dans cette culpabilité, pour qu'il ait en fin de compte lui-même intérêt à l'expiation. » Benjamin évoque, dans ce contexte, ce qu'il appelle « l'ambiguïté démoniaque du mot *Schuld* » – c'est-à-dire, à la fois « dette » et « culpabilité » (la traduction française, « faute », est inadéquate). Selon Burkhard Lindner, la perspective historique du fragment est fondée sur la prémisse que l'on ne peut pas séparer, dans le système de la religion capitaliste, la « culpabilité mythique » de la dette économique⁹.

On trouve chez Max Weber des raisonnements analogues, qui jouent eux aussi sur les deux sens de *devoir* : pour le bourgeois puritain, « ce qu'on consacre

9. *Ibidem*, p. 207.

à des fins *personnelles* est *dérobé* au service de la gloire de Dieu » ; on devient ainsi à la fois coupable et « endetté » envers Dieu. « L'idée que l'homme a des *devoirs* à l'égard des possessions qui lui ont été confiées et auxquelles il est subordonné comme un intendant dévoué [...] pèse sur la vie de tout son poids glaçant. Plus les possessions augmentent, plus lourd devient le sentiment de responsabilité [...] qui lui commande, pour la gloire de Dieu [...] de les accroître par un travail sans relâche¹⁰. » L'expression de Benjamin « faire entrer la culpabilité de force dans la conscience », correspond bien aux pratiques puritaines capitalistes analysées par Weber.

Mais il me semble que l'argument de Benjamin est plus général : ce n'est pas seulement le capitaliste qui est coupable et « en dette » envers son capital : la culpabilité est universelle. Les pauvres sont coupables parce qu'ils ont échoué à faire de l'argent et se sont endettés : puisque la réussite économique est, pour le calviniste, signe d'élection et de salut de l'âme (*cf.* Max Weber), le pauvre est, par définition, un damné. La *Schuld* est d'autant plus universelle qu'elle se transmet, à l'époque capitaliste, de génération en génération ; selon un passage d'Adam Müller – philosophe social romantique / conservateur, critique impitoyable du capitalisme – cité par Benjamin dans la bibliographie, « le malheur économique, qui dans des époques passées, était immédiatement porté [...] par la génération concernée et mourrait avec le décès de celle-ci, est actuellement, depuis que toute action et comportement s'expriment en or, dans des *masses de dettes* (*Schuld-*

10. Max Weber, *L'éthique protestante*, p. 230, 232.

massen) de plus en plus lourdes, qui pèsent sur la génération suivante¹¹ ».

Dieu se trouve ainsi lui-même impliqué dans cette culpabilité générale : si les pauvres sont coupables et exclus de la grâce, et si, dans le capitalisme, ils sont condamnés à l'exclusion sociale, c'est parce que « c'est la volonté de Dieu », ou, son équivalent dans la religion capitaliste, la volonté des marchés. Bien entendu, si l'on se situe du point de vue de ces pauvres et endettés, c'est Dieu qui est coupable, et avec lui, le capitalisme. Dans un cas comme dans l'autre, Dieu est inextricablement associé au processus de culpabilisation universelle.

Jusqu'ici on voit bien le point de départ wébérien du fragment, dans son analyse du capitalisme moderne comme religion issue d'une transformation du calvinisme ; mais il y a un passage où Benjamin semble attribuer au capitalisme une dimension trans-historique qui n'est plus celle de Weber – ni même de Marx :

« Le capitalisme s'est développé en Occident comme un parasite sur le christianisme – on doit le démontrer non seulement à propos du calvinisme, mais aussi des autres courants orthodoxes du christianisme – de telle sorte qu'en fin de compte l'histoire du christianisme est essentiellement celle de son parasite, le capitalisme. »

Benjamin ne livre nullement cette démonstration, mais dans la bibliographie il cite un livre : *Der Geist der*

11. Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, 1816, p. 58.

Bürgerlich-Kapitalistischen Gesellschaft (1914) dont l'auteur, un certain Bruno Archibald Fuchs, s'efforce – en vain – de démontrer, en polémique avec Weber, que les origines du monde capitaliste se trouvent déjà dans l'ascétisme des ordres monastiques et dans la centralisation papale de l'Église médiévale¹².

Le résultat du processus « monstrueux » de culpabilisation capitaliste, c'est la généralisation du *désespoir* : « Il tient à l'essence de ce mouvement religieux qu'est le capitalisme de persévérer jusqu'au bout, jusqu'à la complète culpabilisation finale de Dieu, jusqu'à un état du monde atteint par un désespoir que l'on *espère* tout juste encore. Ce que le capitalisme a d'historiquement inouï tient à ce que la religion n'est plus réforme, mais ruine de l'être. Le désespoir s'étendant à l'état religieux du monde dont il faudrait attendre le salut. » Benjamin ajoute, en se référant à Nietzsche, que nous assistons à la « transition de la planète homme, suivant son orbite absolument solitaire, dans la maison du désespoir (*Haus der Verzweiflung*) ».

Pourquoi Nietzsche est-il mentionné dans cet étonnant diagnostic, d'inspiration poétique et astrologique ? Si le désespoir est l'absence radicale de tout espoir, il est parfaitement représenté par l'*amor fati*, « l'amour du destin », prêché par le philosophe au marteau dans *Ecce Homo* : « Ma formule pour la grandeur de l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni dans l'avenir, ni dans le passé, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable (...) mais l'*aimer*. »

12. B. A. Fuchs, *Der Geist der Bürgerlich-Kapitalistischen Gesellschaft*, München, Verlag von R. Oldenbourg, 1914, p. 14-18.

Certes, il n'est pas question de capitalisme chez Nietzsche. C'est le nietzschéen Max Weber qui va constater, avec résignation – mais pas nécessairement avec amour –, le caractère inéluctable du capitalisme comme destin de l'époque moderne. C'est le sens des dernières pages de l'*Éthique protestante*, où Weber, constate, avec un fatalisme pessimiste, que le capitalisme moderne « détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique ». Cette contrainte, il la compare à une sorte de prison, où le système de production rationnelle des marchandises enferme les individus : « Selon les vues de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon d'un "léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter". Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier¹³. » Il existe diverses interprétations ou traductions de l'expression *stahlhartes Gehäuse* : pour certains, il s'agirait d'une « cellule », pour d'autres d'une coquille-carapace, comme celle que porte l'escargot sur son dos. Il est cependant plus probable que Weber ait emprunté l'image au poète puritain anglais Bunyan qui parle de « cage de fer du désespoir¹⁴ ».

Haus der Verzweiflung, Stallhartes Gehäuse, Iron cage of despair : de Weber à Benjamin nous nous trouvons dans

13. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 222-225.

14. Cf. E. Tiryakian, « The Sociological Import of a Metaphor : Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage' », dans P. Hamilton (ed.), *Max Weber : Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1991, vol. I, 2, p. 109-120.

un même champ sémantique, qui décrit l'impitoyable logique du système capitaliste. Mais pourquoi est-il producteur de désespoir ? On peut supposer différentes réponses à cette question.

Tout d'abord parce que, comme nous l'avons vu, le capitalisme, se définissant lui-même comme la forme naturelle et nécessaire de l'économie moderne, n'admet aucun avenir différent, aucune issue, aucune alternative. Sa force est, écrit Weber, « irrésistible », et il se présente comme un *destin* (*fatum*) inévitable.

Le système réduit la grande majorité de l'humanité à des « damnés de la terre », qui ne peuvent pas attendre leur salut de Dieu, celui-ci étant lui-même impliqué dans leur exclusion de la grâce. Coupables de leur propre destin, ils n'ont droit à aucune espérance de rédemption. Le Dieu de la religion capitaliste, l'Argent, n'a aucune pitié pour ceux qui n'ont pas d'argent.

Le capitalisme est « ruine de l'être », il substitue l'*avoir* à l'*être*, les quantités marchandes aux qualités humaines, les rapports monétaires aux rapports humains, la seule valeur qui vaut, l'argent, aux valeurs morales ou culturelles. Ce thème n'apparaît pas dans le fragment, mais il est largement développé par les sources anticapitalistes, socialistes et romantiques, que Benjamin cite dans sa bibliographie : Gustav Landauer, Georges Sorel – ainsi que, dans un contexte conservateur, Adam Müller. Il est à noter que le terme utilisé par Benjamin, *Zertrümmerung*, est apparenté à celui qui décrit, dans la thèse IX *sur le concept d'histoire*, les ruines suscitées par le progrès : *Trümmern*.

La « culpabilité » des humains, leur endettement envers le Capital étant perpétuel et croissant, aucun

espoir d'expiation n'est permis. Le capitaliste doit constamment croître et élargir son capital, sous peine de disparaître face à ses concurrents, et le pauvre doit emprunter de l'argent pour payer ses dettes.

Selon la religion du capital, le seul salut réside dans l'intensification du système, dans l'expansion capitaliste, dans l'accumulation des marchandises, mais cela ne fait qu'aggraver le désespoir. C'est ce que semble suggérer Benjamin avec la formule qui fait du désespoir un état religieux du monde « dont il faudrait attendre le salut ».

Ces hypothèses ne sont pas contradictoires ou exclusives, mais il n'y a pas d'indications explicites dans le texte qui permettent de trancher. Benjamin semble, néanmoins, associer le désespoir à l'absence d'issue :

« La pauvreté, celle des moines gyrovagues, n'offre pas d'issue spirituelle (non pas matérielle). Un état qui offre si peu d'issue est culpabilisant. Les "soucis" sont l'index de cette conscience coupable de l'absence d'issue. Les "soucis" naissent dans la peur qu'il n'y ait pas d'issue, non pas matérielle et individuelle, mais communautaire. »

Les pratiques ascétiques des moines ne sont pas une issue, parce qu'elles ne mettent pas en question la domination de la religion du capital. Les issues purement individuelles sont une illusion, et une issue communautaire, collective, sociale, est interdite par la religion du capital.

Cependant, pour Benjamin, adversaire convaincu de la religion capitaliste, il faudrait trouver une issue. Il

examine ou passe en revue, brièvement, quelques-unes des propositions de « sortie du capitalisme » :

1) Une réforme de la religion capitaliste : elle est impossible, étant donné sa perversité sans faille. « Il ne faut attendre l'expiation ni du culte même, ni de la réforme de cette religion, parce qu'il faudrait que cette réforme puisse s'appuyer sur un élément certain de cette religion, ni de l'abjuration de celle-ci. » L'abjuration n'est pas une issue, parce que purement individuelle : elle n'empêche pas les dieux du capital de continuer à exercer leur pouvoir sur la société. Quant à la réforme, voici, dans le livre de Gustav Landauer, ce passage dans la page suivante à celle citée par Benjamin : « Le Dieu [argent] est déjà devenu si puissant et omnipotent, qu'on ne peut plus l'abolir par une simple restructuration, une réforme de l'économie mercantile (*Tauschwirtschaft*)¹⁵. »

2) Le surhomme de Nietzsche. Pour Benjamin, loin d'être un adversaire, il est « le premier à entreprendre en connaissance de cause de réaliser la religion capitaliste. [...] La pensée du surhomme déplace le "saut" apocalyptique, non dans la conversion, l'expiation, la purification et la contrition, mais dans une intensification [...]. Le surhomme est l'homme historique qui est arrivé sans se convertir, qui a grandi en traversant le ciel. Nietzsche a porté préjudice à cette explosion du ciel provoquée par l'intensification de l'humain qui est et reste, du point de vue religieux (même pour Nietzsche), culpabilité¹⁶. »

15. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 145.

16. J'ai corrigé la traduction française sur la base de l'original allemand, *Gesammelte Schriften*, 1985, Bd. VI, p. 102.

Comment interpréter ce paragraphe passablement obscur ? Une lecture possible serait celle-ci : le surhomme ne fait qu'intensifier l'*hybris*, le culte de la puissance et l'expansion à l'infini de la religion capitaliste ; il ne met pas en question la culpabilité et le désespoir des humains, il les abandonne à leur sort. C'est encore une tentative d'individus qui se veulent exceptionnels, ou d'une élite aristocratique, de sortir du cercle de fer de la religion capitaliste, mais qui ne fait que reproduire la logique de celle-ci. (Ce n'est qu'une hypothèse et j'avoue que cette critique de Nietzsche reste assez mystérieuse à mes yeux.)

3) Le socialisme de Marx : « Chez Marx, le capitalisme qui ne se convertit pas devient socialisme par intérêt et intérêt composé qui sont fonction de la *faute* (voir l'ambiguïté démoniaque de ce mot). » Il est vrai que Benjamin, à cette époque, ne connaissait pas grand-chose à l'œuvre de Marx. Il reprend probablement à son compte les critiques de Gustav Landauer à l'égard du marxisme, qu'il accuse de vouloir établir une sorte de *Kapitalsozialismus* : pour Marx, selon le penseur anarchiste, « le capitalisme développe entièrement (*ganz und gar*) le socialisme à partir de lui-même, le mode de production socialiste "fleurit" (*entblüht*) à partir du capitalisme », notamment par la centralisation de la production et du crédit¹⁷. Mais on ne voit pas bien à quoi fait référence, dans le fragment, la « faute » : *Schuld*, c'est-à-dire, à la fois « dette » et « culpabilité ». En tout cas, pour Benjamin, le socialisme marxien reste prisonnier des catégories de la religion capitaliste et ne représente donc

17. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 42.

pas une issue. Comme nous savons, il va considérablement changer d'opinion à ce sujet, à partir de 1924, après la lecture d'*Histoire et conscience de classe* de Lukács.

4) Erich Unger et la sortie hors du capitalisme : « Dépassement du capitalisme par la marche à pied. Unger, *Politik und Metaphysik*, p. 44¹⁸. » Le terme *Wanderung* prête à confusion et la traduction française, trop littérale, est inadéquate. En fait, il ne s'agit pas de « marche à pied », mais plutôt de migration ou déplacement. Le terme qu'utilise Erich Unger est *Wanderung der Völker*, « migration des peuples ». Voici ce qu'il écrit, à la page 44 du livre cité par Benjamin : « Il n'y a qu'un seul choix logique : soit le trafic sans friction, soit la migration des peuples. [...] L'attaque contre le "système capitaliste" est vouée éternellement à l'échec sur les lieux de sa validité [...]. Pour pouvoir accomplir quelque chose contre le capitalisme, il est indispensable, avant tout, de quitter (*heraustreten*) sa sphère d'efficacité (*Wirkungsbereich*), parce que, à l'intérieur de celle-ci, il est capable d'absorber toute action contraire. » Il s'agit, ajoute-t-il, de remplacer la guerre civile par la *Völkerwanderung*¹⁹.

On sait que Benjamin avait de la sympathie pour les idées « anarchistes métaphysiques » d'Erich Unger, et qu'il le mentionne favorablement dans sa correspondance avec Scholem. Cependant, nous ne savons pas s'il considérait cette « sortie hors de la sphère capi-

18. W. Benjamin, « Le capitalisme comme religion », in *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, p. 113.

19. Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, 1921 (hrsg. von Mangred Voigt), Würzburg, Könnigshausen & Neumann, 1989, p. 44.

taliste » comme une issue valable. Le fragment ne nous donne aucune information à ce sujet²⁰.

5) Le socialisme libertaire de Gustav Landauer, auteur de *Aufruf zum Sozialismus*. Dans la page qui suit celle citée par Benjamin dans le fragment, le penseur anarchiste écrit :

« Le socialisme est retour [ou conversion] (*Umkehr*) ; le socialisme est un nouveau commencement ; le socialisme est une restauration du lien (*Wiederanschluss*) avec la nature, une re-infusion de l'esprit, une reconquête du rapport. [...] Les socialistes veulent donc à nouveau se rassembler dans des communes (*Gemeinden*) [...]»²¹.

Le terme utilisé par Landauer, *Umkehr*, est exactement celui que Benjamin emploie pour critiquer Nietzsche – dont le surhomme refuse « la conversion, l'expiation » (*Umkehr, Sühne*) et arrive au ciel sans se convertir (*Umkehr*) – et Marx, dont le socialisme n'est que « capitalisme qui ne se convertit pas (*nicht umkehrende*) ». On peut donc supposer que le socialisme de Landauer, impliquant une sorte de « conversion » ou « retour » – à la nature, aux rapports humains, à la vie communautaire –, est la porte d'issue de la « maison du désespoir » construite par la religion capitaliste. Landauer n'était pas loin de croire, comme Erich

20. Selon Joachim von Soosten, tandis que Unger cherche une sortie du capitalisme dans l'espace, Benjamin pense en termes eschatologiques temporels. (Cf. « Schwarzer Freitag: die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes », in Dirk Baecker [hrsg.], *Kapitalismus als Religion*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2003, p. 297.)

21. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 145.

Unger, qu'il fallait quitter la sphère de domination capitaliste, pour créer, à la campagne, des communes socialistes. Mais cette démarche n'était pas contradictoire, à ses yeux, avec la perspective de la révolution sociale : peu après la publication du livre, il va participer, comme commissaire du peuple à l'éducation, à l'éphémère République des Conseils de Munich (1919) – un engagement courageux qui lui coûtera la vie.

Dans un intéressant commentaire sur le concept de *Umkehr* dans le fragment de Benjamin, Norbert Bolz l'interprète comme une réponse à l'argument de Weber : le capitalisme comme destin inéluctable. Pour Benjamin, *Umkehr* signifierait à la fois interruption de l'histoire, *Metanoia*, expiation, purification et... révolution²².

Bien entendu, ce ne sont que des suppositions ; le fragment lui-même n'indique aucune issue et se contente d'analyser, avec effroi et une hostilité évidente, la logique impitoyable et « monstrueuse » de la religion du capital.

Dans les écrits de Benjamin des années 1930, notamment le *Passagenwerk*, cette problématique du capitalisme comme religion sera remplacée par la critique du fétichisme de la marchandise et du capital comme structure mythique. On peut sans doute montrer les affinités entre les deux approches – par exemple dans la référence à des aspects religieux du système capitaliste –, mais les différences ne sont pas moins évidentes : le cadre théorique est devenu clairement celui du marxisme.

22. N. Bolz, « Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen ? », in Dierk Baecker (hrsg.), *Kapitalismus als Religion*, p. 205.

La problématique de Weber semble aussi disparaître du champ théorique construit par Benjamin ; cependant, dans les Thèses « *Sur le concept d'histoire* » on trouve une dernière référence, implicite mais assez identifiable, aux thèses wébériennes. Critiquant le culte du travail industriel dans la social-démocratie allemande (thèse XI), Benjamin écrit : « Avec les ouvriers allemands, sous une forme sécularisée, la vieille éthique protestante du travail (*protestantische Werkmoral*) célébrait sa résurrection²³. »

Inspiré par Max Weber, mais allant bien au-delà des arguments du sociologue, le fragment de 1921 appartient à une lignée de ce qu'on pourrait désigner comme *les lectures anticapitalistes de Weber*. Il s'agit, dans une large mesure, d'un « détournement » : l'attitude de Weber envers le capitalisme n'allait pas au-delà d'une certaine ambivalence, mélange de « neutralité axiologique », pessimisme et résignation. Or, certains de ses « disciples » infidèles vont utiliser les arguments de l'*Éthique protestante* pour développer un anticapitalisme virulent, d'inspiration socialiste/romantique.

Le premier de cette lignée est Ernst Bloch, qui avait fait partie, dans les années 1912-1914, du cercle des amis de Max Weber à Heidelberg. Comme nous avons vu, c'est Bloch qui a « inventé », dans son *Thomas Münzer* de 1921, l'expression « capitalisme comme religion » (*Kapitalismus als religion*), dont il attribue la responsabilité au calvinisme²⁴. Le témoin appelé à

23. W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », *Gesammelte Schriften*, 1991, Bd. I, 2, p. 274.

24. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, p. 182-183.

charge de cette accusation n'est autre que... Max Weber : chez les disciples de Calvin « grâce au devoir abstrait de travailler, la production progresse de façon âpre et systématique, l'idéal de pauvreté, appliqué par Calvin à la seule *consommation*, contribue à la formation du capital. L'obligation de l'épargne s'impose à la richesse, cette dernière étant conçue comme une grandeur abstraite qui se suffit à elle-même et qui, d'elle-même, exige de s'accroître. (...) Comme l'a brillamment montré Max Weber, l'économie capitaliste en voie de développement se trouve totalement libérée, détachée, affranchie de tous les scrupules du christianisme primitif et, tout aussi bien, de ce que l'idéologie économique du Moyen Âge gardait encore de relativement chrétien²⁵ ». L'analyse « libre de jugement de valeurs » de Weber sur le rôle du calvinisme dans l'essor de l'esprit du capitalisme, devient, sous la plume du marxiste fasciné par le catholicisme qu'est Ernst Bloch, une féroce critique du capitalisme et de ses origines protestantes. Comme nous l'avons vu, Benjamin s'est sans doute inspiré de ce texte, sans pour autant partager la sympathie de Bloch pour « les scrupules du christianisme primitif » ou le moment « relativement chrétien » de l'idéologie économique du catholicisme médiéval.

On trouve aussi, dans certains passages de *Histoire et conscience de classe* de Lukács, des citations de Weber pour étayer sa critique de la réification capitaliste. Quelques années plus tard, c'est au tour du freudo-marxiste Erich Fromm de se référer, dans un essai de 1932, à Weber et à Sombart pour dénoncer la respon-

25. *Ibid.*, p. 176-177.

sabilité du calvinisme dans la destruction de l'idée du droit au bonheur, typique des sociétés pré-capitalistes – comme la culture catholique médiévale – et son remplacement par les normes éthiques bourgeoises : le devoir de travailler, d'acquérir et d'épargner²⁶.

Le fragment de Benjamin de 1921 est donc un des exemples de ces lectures « inventives » – toutes issues de penseurs juifs-allemands d'inspiration romantique – qui utilisent les travaux sociologiques de Weber, et en particulier, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, comme munitions pour monter une attaque en règle contre le système capitaliste, ses valeurs, ses pratiques et sa « religion ».

PS. Il serait intéressant de comparer « Le capitalisme comme religion » de Benjamin avec les travaux des théologiens de la libération latino-américains qui, sans connaître le fragment de 1921, ont développé, à partir des années 1980, une critique radicale du capitalisme comme religion idolâtre. Ainsi, selon Hugo Assmann, c'est dans la théologie implicite du paradigme économique lui-même, et dans la pratique dévotionnelle fétichiste quotidienne que se manifeste la « religion économique » capitaliste. Les concepts explicitement religieux qu'on trouve dans la littérature du « christianisme de marché » – par exemple, dans les écrits des courants religieux néo-conservateurs – n'ont qu'une fonction complémentaire. La théologie

26. Cf. E. Fromm, « Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie », 1932, in *Gesamtausgabe*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt, 1980, vol. I, p. 59-77.

du marché, depuis Malthus jusqu'au dernier document de la Banque mondiale, est une théologie féroce-ment sacrificielle : elle exige des pauvres qu'ils offrent leur vie sur l'autel des idoles économiques²⁷. On trouve des arguments analogues chez le jeune théologien brésilien (d'origine coréenne) Jung Mo Sung, qui développe, dans son livre *L'idolâtrie du capital et la mort des pauvres* (1989), une critique éthico-religieuse du système capitaliste international, dont les institutions – comme le FMI ou la Banque Mondiale – condamnent, par la logique implacable de la dette externe, des millions de pauvres du Tiers-Monde à se sacrifier pour le dieu « marché mondial ». Pour la religion capitaliste « hors du marché il n'y a pas de salut. [...] Grâce à cette sacralisation du marché, il n'est pas possible de penser la libération par rapport à ce système et une alternative. On ferme toutes les portes pour la transcendance, aussi bien en termes historiques (un autre modèle de société au-delà du capitalisme) qu'en termes de transcendance absolue (il n'y a pas d'autre Dieu au-delà du Marché)²⁸ ».

Les analogies – ainsi que les différences – avec les idées de Benjamin sont évidentes et j'y reviens dans le chapitre qui clôt ce volume.

27. H. Assmann, F. Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo, Vozes, 1989.

28. Jung Mo Sung, *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 94.

Un matérialisme historique aux éclats romantiques*

Walter Benjamin et Karl Marx

Walter Benjamin occupe une position unique dans l'histoire de la pensée révolutionnaire moderne, en tant que le premier marxiste à avoir rompu radicalement avec l'idéologie du progrès. Sa pensée a, de ce fait, une portée critique singulière, foncièrement distincte des formes dominantes et « officielles » du matérialisme historique, et qui lui confère une impressionnante supériorité politique et intellectuelle.

Cette singularité tient à l'habileté avec laquelle il incorpore des éléments issus de la tradition messianique juive et de la critique romantique de la civilisation dans le corpus théorique marxiste révolutionnaire. La présence de ces éléments se fait sentir dès ses premiers écrits, antérieurs à sa rencontre avec le marxisme, notamment dans « La vie des étudiants » (1915), où il annonce son rejet d'une « certaine conception de l'histoire » qui, « confiante en l'infinité du temps, [...] discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès ». À cette idéologie marquée par le « caractère incohérent, imprécis, sans

* Première parution : « Walter Benjamin and Marxism », in *Monthly Review*, Vol. 46, n° 9, February 1995. Traduit de l'anglais par Philippe Blouin.

rigueur, de l'exigence adressée au présent¹ », il opposait les *images utopiques* propres au royaume messianique ou à la Révolution française.

La première mention du communisme chez Benjamin apparaît en 1921, dans son essai sorélien « Critique de la violence », où il approuve sans réserves la critique « radicale et, dans l'ensemble, pertinente » du parlementarisme par les bolcheviques et les anarcho-syndicalistes². Ce trait d'union entre communisme et anarchisme sera un élément déterminant dans son évolution politique, donnant à son marxisme des teintes nettement libertaires.

Mais, comme je l'ai déjà dit, ce n'est qu'en 1924, en lisant *Histoire et conscience de classe* (1923) de György Lukács et en rencontrant le mouvement communiste par l'intermédiaire des beaux yeux de l'artiste et activiste politique soviétique Asja Lacis – dont il tomba amoureux à Capri –, que le marxisme devient une composante majeure de sa conception du monde. En 1929, Benjamin présentera encore l'*opus* de Lukács comme à l'un des rares livres qui restent d'une brûlante actualité : « 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 des classes dans la situation critique de la philosophie et, d'autre part, la révolution désormais concrètement mûre, comme les conditions préalables absolues, voire l'accomplissement et l'achè-

1. Walter Benjamin, « La vie des étudiants », *Œuvres I*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, p. 125.

2. Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres II*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, p. 226.

vement de la connaissance théorique. La polémique lancée contre cet ouvrage par les instances du Parti Communiste, sous la direction de Debordin, témoigne à sa façon de son importance. » Ce commentaire illustre l'indépendance d'esprit de Benjamin à l'égard de la doctrine « officielle » du marxisme soviétique – malgré la sympathie qu'il exprimait alors pour l'URSS.

Mais le premier ouvrage de Benjamin où l'impact du marxisme se fait véritablement sentir est *Sens unique*, rédigé entre 1923 et 1925 et publié en 1928. De néo-romantique, la critique benjaminienne du progrès se charge désormais d'une tension révolutionnaire nettement marxiste, comme on le voit dans le chapitre intitulé « Avertissement d'incendie » : « Si l'élimination de la bourgeoisie n'est pas accomplie 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 dynamite. » Le prolétariat sera-t-il en mesure de remplir cette tâche historique ? La réponse à cette question « décidera de la persistance ou de la fin d'une évolution culturelle trois fois millénaire³ ».

Contre la vulgate évolutionniste d'une certaine école marxiste, Benjamin tient que la révolution prolétarienne n'est pas le résultat « naturel » ou « inévitable » du progrès économique et technique, mais l'interruption critique d'une évolution menant tout droit au désastre. Cette posture explique la tonalité singulièrement *pessimiste* de son marxisme : un pes-

3. Walter Benjamin, *Sens unique*, traduit par Jean Lacoste, Paris, 10/18, 2000, p. 157.

simisme révolutionnaire qui n'a rien à voir avec la résignation ou le fatalisme. Dans son article de 1929 sur le surréalisme – où il tente une fois de plus de réconcilier l'anarchisme avec le marxisme – Benjamin définit le communisme comme *l'organisation du pessimisme*, ajoutant cette remarque ironique : « Confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben, et dans le perfectionnement pacifique de la *Luftwaffe*⁴. » Bientôt (mais après sa mort), ces deux institutions montreront à quelles fins sinistres, par-delà ses prédictions les plus sombres, peut être utilisée la technologie moderne⁵.

L'article de 1929 témoigne de l'intérêt de Benjamin pour le surréalisme, qu'il considère comme un avatar moderne du romantisme révolutionnaire. La perspective partagée par Walter Benjamin et André Breton pourrait être décrite comme une sorte de « marxisme gothique », distincte des courants dominants dont la métaphysique était de tendance matérialiste et l'idéologie contaminée par une conception évolutionniste du progrès. L'adjectif « gothique » doit être pris dans le sens romantique, en tant que fascination à l'égard du caractère fantastique et enchanté des cultures et sociétés pré-modernes. Le roman gothique anglais du XVIII^e siècle et certains auteurs romantiques allemands du XIX^e sont au nombre des sources « gothiques » qui se trouvent au cœur des ouvrages

4. Benjamin, *Œuvres II*, p. 132.

5. L'entreprise chimique I. G. Farben a utilisé le travail forcé des internés dans des camps de concentration pendant la Seconde Guerre mondiale, tout en produisant le gaz Zyklon B qui servait à exterminer les déportés. La *Luftwaffe* désigne quant à elle l'aviation allemande qui détruira plusieurs villes européennes après 1939.

de Benjamin et Breton⁶. Leur marxisme gothique pourrait donc être compris comme un matérialisme historique sensible à la dimension magique des cultures du passé, au moment « obscur » des révoltes, à l'éclair fulgurant qui illumine de ciel de l'action révolutionnaire.

Entre 1933 et 1935, lors d'une brève phase « expérimentale » suivant l'établissement du deuxième Plan quinquennal, certains des écrits marxistes de Benjamin semblèrent s'orienter vers une adhésion aux promesses du progrès technique, soutenues par le « productivisme soviétique ». Les principaux textes en cause sont : « Expérience et pauvreté » (1933), « L'Auteur comme producteur » (1934) et, dans une certaine mesure, « L'Œuvre d'art à l'âge de sa reproductibilité technique » (1935). Pour autant, durant cette période, Benjamin ne délaissa pas le thème du romantisme, comme en témoigne son article de 1935 sur Bachofen. En réalité, la pensée de Benjamin semble relativement contradictoire dans ces années : il passe souvent très rapidement d'un extrême à l'autre – parfois à l'intérieur d'un même texte, comme dans son célèbre essai sur l'œuvre d'art. Dans ces écrits, on retrouve à la fois un trait indélébile de sa pensée marxiste – le souci du matérialisme – et une tendance « expérimentale » à pousser certains arguments jusqu'à leurs conséquences extrêmes. Il semble effectivement tenté par la version soviétique de l'idéologie du progrès, réinterprété à sa propre manière. Certaines interprétations

6. Voir Margaret Cohen, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press 1993, p. 1-2, et Löwy, *L'étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, Paris, Syllepse, 2000.

marxistes de Benjamin privilégient ces seuls textes qui semblent se rapprocher du matérialisme historique « classique », sinon orthodoxe. Mais, après 1936, cette « parenthèse progressiste » se referme et Benjamin réintègre graduellement le moment romantique à sa critique marxiste *sui generis* des formes d'aliénation capitalistes.

Ses textes des années 1920 font très peu référence à Marx et à Engels. Benjamin semblait peu au fait des idées de Marx et son appropriation du matérialisme historique se fondait surtout sur les écrits de ses contemporains et non sur ceux des pères fondateurs. Ce n'est que dans les années 1930, lors de son exil à Paris (1933-1940) en tant que réfugié de l'Allemagne nazie, que Benjamin semble vraiment se pencher sur ces textes, dans le cadre de son travail sur le *Livre des passages* (*Passagenwerk*). Il est très difficile d'affirmer quelle devait être la nature exacte de ce projet : devait-il aboutir à une nouvelle forme de livre, composé comme un *montage*, un vaste assemblage de citations agrémentées de commentaires ? Ou cette collection de fiches n'était-elle qu'une matière première devant servir à rédiger un ouvrage qui ne verra jamais le jour ? Dans tous les cas, ce projet témoigne de l'étude approfondie – bien que hautement sélective et idiosyncrasique –, de Marx et Engels à laquelle Benjamin se consacrera après 1934.

Les éditeurs allemands des *Passagenwerk* ont fourni une liste des travaux de Marx et d'Engels dont Benjamin a cité des extraits dans son projet. Elle comprend : De Marx et Engels : le premier volume (I, 1) de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), publié par David

Riazanov à Moscou en 1927 et couvrant leurs écrits de jeunesse jusqu'à 1844 ; le troisième volume des *Gesammelte Schriften*, publiés par Franz Mehring à Stuttgart en 1902, qui concernent la période allant de mai 1848 à 1850 ; la première partie de *L'Idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach)*, ouvrage publié par Riazanov en 1928 ; et deux volumes de correspondances : les *Ausgewählte Briefe*, publiés par V. Adoratski à Leningrad en 1934, et le premier volume du *Briefwechsel (1844-1853)*, publiés à Moscou en 1935. De Marx : *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, incluant les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, publié par Landshut et Mayer à Leipzig, en 1932 ; *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Les Luttes de classes en France, Critique du programme de Gotha* ; plusieurs éditions de *Das Kapital*, dont l'une préfacée par Karl Korsch (Berlin 1932) ; des articles variés parus de manière posthume dans *Die Neue Zeit* et portant sur le matérialisme français du XVIII^e siècle, le socialisme de Karl Grün et plusieurs ouvrages français sur les espions et les conspirateurs ; un recueil d'essais sur *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, publié par Riazanov à Berlin en 1928. De Friedrich Engels : *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, l'Anti-Dühring, Socialisme utopique et socialisme scientifique*, ainsi que des notes sur un voyage de Paris à Berne (*Neue Zeit*, 1898-99)⁷.

Cette liste bibliographique est instructive moins pour son contenu que pour ses lacunes ; deux textes essentiels de Marx et Engels y brillent par leur absence : *Le Mani-*

7. Pour une description détaillée des ouvrages dans leurs versions originales allemandes, telles qu'utilisées par Benjamin, voir *Quellenzeichnis*, in Benjamin, *GS II*, 1983, p. 1293, 1308-1309.

feste du parti communiste (1848) et *La Guerre civile en France* (1872), deux textes pourtant considérés comme incontournables par les marxistes – et particulièrement les communistes – tout au long du XX^e siècle. Comment expliquer ces omissions ? Benjamin aurait-il écarté le *Manifeste* à cause de son insistance sur la mission « progressiste » de la bourgeoisie ? Dans tous les cas, l'une des seules références au *Manifeste* se trouve dans un commentaire critique de Korsch : Marx avançait dans son pamphlet que la bourgeoisie aurait détruit toutes les illusions politiques et religieuses, ne laissant subsister que « l'exploitation ouverte » ; en réalité, dit Korsch, la bourgeoisie n'aurait fait que remplacer ces formes archaïques par une exploitation cachée, d'autant plus sophistiquée et difficile à démasquer⁸. Quant à *La Guerre civile en France*, il semblerait que Benjamin ait eu une opinion étonnamment négative de la Commune de Paris, foncièrement différente de celle de Marx. Benjamin cite plusieurs auteurs défavorables à la Commune dans ses *Passagenwerk*, dont l'argument de Franz Mehring selon lequel la Commune aurait succombé à la « vieille légende révolutionnaire » des insurrections bourgeoises du XVIII^e siècle⁹.

Benjamin décrit l'objectif du *Livre des passages* dans les termes suivants : « On peut considérer qu'un des objectifs méthodologiques de ce travail est de faire la démonstration d'un matérialisme historique qui a annihilé en lui l'idée du progrès. Le matérialisme historique a précisément ici toute raison de se distinguer

8. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Le Cerf, 1989, p. 677.

9. *Ibid.*, p. 788.

des habitudes de pensée bourgeoises¹⁰. » Un tel programme visait moins une sorte de « révisionnisme » qu'un retour à Marx lui-même, comme Korsch avait tenté de le faire dans son propre ouvrage.

Un des aspects de cette « annihilation » consiste à réinterpréter les sources intellectuelles de Marx en mettant l'accent sur sa relation aux critiques romantiques de la civilisation. Sur ce point, Benjamin suit Karl Korsch : « Korsch dit très justement, et l'on peut bien sûr penser ici à De Maistre et à Bonald : “La théorie [...] du mouvement ouvrier moderne [...] n'était pas sans porter la marque de ce ‘désabusement’ [...] que les théoriciens français de la contre-révolution se chargèrent de proclamer, dès que la révolution eut pris fin dans leur pays, bientôt suivis en cela par les romantiques allemands. Et, par le truchement de Hegel, cette idée devait fortement influencer sur Marx”¹¹. » On peut douter que Marx se soit intéressé ou ait même lu Joseph De Maistre, qui est amplement cité dans la section des *Passages* sur Baudelaire. Mais l'hypothèse générale voulant que les courants romantiques anti-bourgeois aient été décisifs dans la pensée de Marx est tout à fait pertinente – et participe évidemment de l'effort de Benjamin visant à reformuler de fond en comble le matérialisme historique.

Ces tendances romantiques souterraines sont également relevées dans cet autre extrait emprunté à Korsch : « Sources de Marx et Engels : “Aux historiens bourgeois de l'époque de la Restauration française, ils reprirent le concept de classe sociale et de lutte des

10. *Ibid.*, p. 477.

11. *Ibid.*, p. 681-682.

classes ; à Ricardo, le fondement économique de l'antagonisme des classes ; à Proudhon, l'idée du prolétariat comme unique classe révolutionnaire. La dénonciation impitoyable des idéaux libéraux de la bourgeoisie, l'invective pleine de haine et frappant droit au cœur, ils la trouvèrent chez les penseurs féodaux et chrétiens attaquant l'ordre économique nouveau (*Wirtschaftsordnung*) [...] Sismondi, le socialiste petit-bourgeois, leur montra comment disséquer avec perspicacité les insolubles antagonismes du mode de production moderne. Leurs premiers compagnons de la gauche hégélienne, Feuerbach en particulier, les aiguillèrent sur la voie de la philosophie de l'action et de cet humanisme dont les accents sont perceptibles même dans leurs derniers écrits. Les partis ouvriers contemporains – Démocrates français et Chartistes anglais – leur firent découvrir l'importance centrale de la lutte politique pour la classe ouvrière, tandis que les Conventionnels, puis Blanqui et ses partisans, leur enseignaient la doctrine de la dictature révolutionnaire. Enfin, ils reprirent à Saint-Simon, à Fourier et à Owen la notion de socialisme et de communisme avec son but ultime : le renversement total de la société capitaliste ; l'abolition de toutes les classes et de l'antagonisme des classes ; la transformation de l'institution étatique en simple gestion de la production."¹² » Cette longue citation illustre les préoccupations centrales de Benjamin par rapport à Marx : la *lutte des classes et la révolution*. Les critiques romantiques, des « socialistes chrétiens » à Sismondi, occupent une place prépondérante dans cette généalogie de la théorie marxiste.

Un autre argument avancé par Benjamin pour ten-

12. *Ibid.*, p. 681.

ter d'émanciper le marxisme des illusions du progrès est la critique de l'idéalisation du travail industriel. Les *Passages* comprennent de nombreuses citations de Marx et Engels relatives à cette critique, notamment celle de *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, où Engels compare « la fastidieuse uniformité d'un labeur sans fin occasionné par un travail mécanique, toujours le même », avec le supplice de Sisyphe : « Comme le rocher, le poids du travail retombe toujours et sans pitié sur le travailleur épuisé¹³. » Qui plus est, Benjamin reprend dans les *Passages* et dans ses écrits de 1936-1938 sur Baudelaire l'idée typiquement romantique – et déjà relevée dans son essai de 1930 sur E. T. A. Hoffmann – d'une opposition irréconciliable entre la vie et l'automate, appuyée sur le diagnostic marxiste d'une transformation de l'ouvrier en automate. Les gestes répétitifs, mécaniques et insensés de l'ouvrier aux prises avec la machine – Benjamin se réfère ici à certains passages du *Capital* de Marx – sont analogues aux mouvements réflexes des passants dans la foule, tels que décrits par Hoffmann et Edgar Allan Poe. Ouvriers et passants, tous deux victimes du monde industriel et urbain, ne sont plus en mesure de vivre une expérience authentique (*Erfahrung*) liée à la mémoire d'une tradition culturelle et historique, mais seulement une vie immédiate (*Erlebnis*) – et tout particulièrement celle du « choc » (*Chockerlebnis*) qui provoque chez eux un comportement réactif similaire à celui des automates « qui ont complètement liquidé leur mémoire¹⁴ ».

13. *Ibid.*, p. 131.

14. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, Payot-Rivages, 2002, p. 365.

Le marxisme déployé par Benjamin dans les *Passages* et dans ses derniers écrits constitue une réinterprétation originale du matérialisme historique radicalement distincte de l'orthodoxie des Deuxième et Troisième Internationales. Il doit être considéré comme une tentative d'approfondir et de radicaliser l'opposition entre le marxisme et l'idéologie bourgeoise, en vue d'intensifier son potentiel révolutionnaire et affiner sa charge critique.

Sur le plan politique, Benjamin fut un sympathisant idiosyncrasique du mouvement communiste de la seconde moitié des années 1920 jusqu'à sa mort. Il affichait néanmoins un certain soutien pour Léon Trotski et prit graduellement ses distances avec le marxisme soviétique (stalinien) à partir de 1937¹⁵. De cet engagement en faveur de la gauche radicale (*linksradikal*) découlait logiquement une évaluation fort critique de la social-démocratie, dont les illusions étaient confrontées aux puissantes intuitions de Marx et Engels. En l'espèce, son article de 1937 sur « Eduard Fuchs, collectionneur et historien » contient une attaque sévère contre l'idéologie social-démocrate, qui combine marxisme et positivisme, évolutionnisme darwinien et culte du « progrès ». La grande erreur de cette idéologie est de n'avoir considéré le développement technologique que sous l'angle du progrès des sciences naturelles, négligeant la régression sociale. Elle n'a jamais remarqué le danger que les énergies déchaînées par la technologie puissent avant tout être mises au

15. Sur le rapport entre Benjamin et Trotski, voir les commentaires judicieux d'Esther Leslie : *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, London, Pluto Press, 2000, p. 228-234.

service du perfectionnement technique de la guerre. À l'optimisme étroit des pseudo-marxistes sociaux-démocrates, Benjamin oppose une perspective révolutionnaire pessimiste, se référant à « la perspective de la barbarie, dont Engels, dans *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, et Marx, dans son diagnostic du développement capitaliste, avaient eu l'intuition fulgurante¹⁶ ».

En 1939, alors que la guerre ne faisait que commencer, Benjamin fut interné comme « étranger ennemi » du gouvernement français. Il réussit à s'échapper du camp d'internement, mais dû quitter Paris pour Marseille en 1940, après la victoire allemande et l'occupation de la France. Dans ces circonstances dramatiques, il écrit son dernier texte, les Thèses « Sur le concept d'histoire », sans doute le document de théorie révolutionnaire le plus important depuis les célèbres « Thèses sur Feuerbach » de Marx (1845). Quelques mois plus tard, en septembre 1940, ayant échoué sa tentative d'évasion en Espagne, il choisit le suicide.

Dans ces quelques pages d'une densité extraordinaire se retrouvent plusieurs extraits de Marx, une fois de plus comme penseur de la *lutte de classes* et de la *révolution*. L'idéologie du progrès – qui contamine également le mouvement communiste – est traquée dans ses fondements philosophiques mêmes – le temps vide et linéaire –, avec le secours d'une conception du temps messianique. La relation entre le marxisme et le messianisme dans les écrits tardifs de Benjamin est évidemment un sujet polémique ; dans les débats achar-

16. Walter Benjamin, « Eduard Fuchs », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 201-202.

nés qui secoueront l'Allemagne des années 1960, certains insisteront sur la dimension religieuse, d'autres sur son matérialisme marxiste. Avec une pointe d'ironie, Benjamin évoquait lui-même (dans une lettre à Scholem) son « visage de Janus », mais les critiques ne considéraient toujours qu'une face, ignorant l'autre. Pour surmonter ce genre de polémique, il n'est pas inutile de rappeler que le dieu romain avait deux visages, *mais qu'une seule tête* : les visages de Janus sont deux manifestations d'une seule et unique pensée, qui avait simultanément une expression messianique et marxiste.

Prenons par exemple la première thèse, la célèbre allégorie du joueur d'échecs mécanique :

« 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 montrer¹⁷. »

17. Citée dans Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie*, Paris, L'éclat, « L'éclat/poche », 2018, p. 51.

Deux sujets sont entrelacés dans cette allégorie : une critique du courant marxiste qui interprète l'histoire comme un processus mécanique menant *automatiquement* au triomphe du socialisme ; et une volonté de restaurer l'élan explosif, « théologique » – c'est-à-dire messianique – et révolutionnaire du matérialisme historique, réduit par ses épigones à l'état d'une misérable *automate*.

Il faut prendre toute la mesure de l'idée voulant que la théologie soit « au service » du matérialisme historique – une formulation qui revient à la définition scolastique de la philosophie comme *ancilla theologiae*. Pour Benjamin, la théologie, en tant que mémoire des vaincus et espoir de rédemption, n'est pas un but en soi, une contemplation mystique du divin : elle est au service de la lutte des opprimés. Quelques décennies après la mort de Benjamin, l'idée, intimement liée au marxisme, que la théologie puisse être mise au service des luttes pour l'auto-émancipation des opprimés connut un regain dans un contexte culturel et historique complètement différent : le christianisme révolutionnaire en Amérique latine. Entre Walter Benjamin et cette théologie de la libération, il y a manifestement une affinité secrète.

L'opposition radicale entre Marx et la social-démocratie (allemande) est l'un des principaux *leitmotifs* des Thèses sur l'Histoire. En l'occurrence, la thèse XI stipule, sur la question – déjà abordée dans les *Passages* – de l'idéalisation du travail industriel, que « 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, présentant 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 fait propriétaires"¹⁸. » Lecteur attentif de Max Weber, Benjamin estimait que l'éthique protestante du travail était étroitement liée – par une *affinité élective* – à l'esprit du capitalisme. Benjamin puise autant chez Weber que chez Marx sa critique de la posture conformiste de la social-démocratie à l'égard de la production industrielle capitaliste.

D'une manière beaucoup plus curieuse, Benjamin distingue, dans la thèse XVIII A (qui ne figure pas dans la version finale du document), la sécularisation marxienne du messianisme de celle des sociaux-démocrates : « 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

18. *Ibid.*, p. 133.

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 révolutionnaire¹⁹. »

Pour Benjamin, la sécularisation, telle qu'on la voit chez Marx, est à la fois légitime et nécessaire – à condition que la charge subversive du messianique reste présente, si ce n'est que comme force occulte (comme la théologie du joueur d'échecs matérialiste). Ce qui doit être critiqué, insiste Benjamin, ce n'est pas la sécularisation en tant que telle, mais la forme spécifique qu'elle adopte dans le néo-kantisme social-démocrate, qui transforme l'idée messianique en un idéal, une « tâche infinie ». Les principaux tenants de cette posture appartiennent au groupe de l'Université de Marbourg, notamment Alfred Stadler, Paul Natorp (deux des auteurs mentionnés dans la thèse) et Hermann Cohen. Par-dessus tout, Benjamin critiquait l'*attentisme* de ces sociaux-démocrates d'inspiration néo-kantienne, qui attendent avec un calme olympien, confortablement retranchés dans une temporalité vide et homogène comme un courtier dans l'antichambre, la venue inéluctable d'une « situation révolutionnaire » qui n'advientra évidemment jamais. L'alternative qu'il propose est à la fois et inséparablement historique et politique. Elle émerge de l'hypothèse selon laquelle le moindre instant recèle une potentialité révolutionnaire. Ainsi, une conception ouverte de l'histoire comme praxis humaine riche de possibilités inattendues et inouïes, s'érige en travers des doctrines

19. *Ibid.*, p. 179.

téléologiques qui s'en remettent aux « lois de l'histoire » ou à l'accumulation graduelle de réformes sur la voie tranquille et certaine du progrès infini.

Les Thèses « Sur le concept d'histoire » sont explicitement ancrées dans la tradition marxiste (le matérialisme historique) que Benjamin souhaite arracher des mains du conformisme bureaucratique, qui la menace autant – sinon plus – que l'ennemi. Comme nous l'avons vu, le rapport que Benjamin entretient avec l'héritage marxien est hautement sélectif et implique de *délaisser* – au lieu de « régler ses comptes » ou de critiquer ouvertement – tous les moments où Marx et Engels prêtent le flanc aux interprétations positivistes/évolutionnistes du marxisme, en termes de progrès irrésistible, de « lois de l'histoire » et de « nécessité naturelle ». La conception benjaminienne ne cesse de contredire cette notion de l'inévitable qui hante bon nombre de textes de Marx et Engels depuis la formulation canonique du *Manifeste* : « Avant tout la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs. La ruine de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont également inévitables²⁰ ». Rien n'est plus éloigné de Benjamin que la croyance, suggérée par certains passages du *Capital*, en une nécessité historique d'essence « naturelle » (*Naturnotwendigkeit*).

L'œuvre de Marx et Engels a sans aucun doute légué à la postérité les tensions qui la traversent – entre une certaine fascination pour le modèle des sciences naturelles et une approche dialectique et cri-

20. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, traduit par Charles Andler, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901, p. 41.

tique, entre la foi en une maturation organique et quasi-naturelle du procès social et une conception stratégique de l'action révolutionnaire saisissant l'instant exceptionnel. Ces tensions expliquent la diversité de marxismes s'étant disputés l'héritage des pères fondateurs après leur mort²¹. Dans les Thèses de 1940, Benjamin met simplement de côté les notions de la première extrémité du spectre marxien et puise son inspiration dans la dernière.

Mais pourquoi Benjamin attaque-t-il les épigones sociaux-démocrates au lieu de s'en prendre directement aux textes de Marx et Engels sur lesquels ils fondaient leurs interprétations ? Nous pouvons présumer qu'une série de causes – et pas nécessairement contradictoires – ont motivé cette attitude : (a) la certitude que les passages positifs de Marx seraient secondaires à sa « véritable » théorie ; (b) l'opportunité politique de dresser Marx contre ses épigones, qui en auraient dilué ou trahi le message ; (c) le désir, suivant l'exemple de ses maîtres Lukács et Korsch, d'énoncer sa conception du matérialisme historique de façon positive, au lieu de simplement critiquer les travaux des fondateurs.

Si les Thèses sur l'Histoire ne contiennent aucune critique directe de Marx et Engels, les notes qui y sont associées en laissent deviner quelques-unes. À un moment crucial du texte, Benjamin adopte une distance critique à l'égard de l'auteur du *Capital* : « 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

21. Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995.

soient l'acte, par l'humanité qui voyage dans ce train, de tirer les freins d'urgence²² ». Implicitement, l'image suggère que si l'humanité laisse le train poursuivre sa course, déterminée d'avance par la structure d'acier des rails, et si rien n'entrave sa carrière vertigineuse, nous serons projetés dans une catastrophe : la collision ou l'abîme. Ce passage fait partie des notes préparatoires aux Thèses qui ne figurent pas dans la version finale du texte.

Une autre critique directe concerne la notion de « progrès » : « Critique de la théorie du progrès chez Marx. Le progrès est ici défini comme le développement des forces productives. Mais l'être humain, c'est-à-dire le prolétariat, leur appartient. Ainsi, la question des critères s'en retrouve seulement repoussée²³ ». À vrai dire, cet argument est hautement décisif, étant donné que l'adhésion aveugle au développement des forces productives fut à l'origine du productivisme stalinien et d'une bonne partie des interprétations économes de la Deuxième Internationale. Mais le débat reste coincé sur le plan d'une proposition programmatique, et Benjamin ne l'explore pas plus avant.

En définitive, la « refonte » du matérialisme historique dans les thèses sur l'histoire suppose une réappropriation sélective – et hétérodoxe – des thèmes marxistes que Benjamin considérait comme essentiels

22. *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). Voir *Avertissement d'incendie*, p. 123 et *supra* p. 151 *sqq.*

23. *GS I*, 3, p. 1239.

à son entreprise : l'État comme appareil de domination de classe, la lutte de classes, la révolution sociale et l'utopie d'une société sans classes. Le matérialisme est pour sa part réintégré à l'échafaudage théorique de Benjamin une fois passé au crible de la théologie. Il en résulte un marxisme remanié et reformulé de manière critique, en intégrant des « éclats²⁴ » messianiques, romantiques, blanquistes, anarchistes et fouriéristes au corpus du matérialisme historique. Autrement dit, avec tous ces matériaux, Benjamin se fabrique un marxisme nouveau, foncièrement hérétique et radicalement distinct de toutes les variantes – orthodoxes ou dissidentes – qui existaient de son temps.

24. Benjamin utilise l'expression « éclats du temps messianique » dans la Thèse XVIII A ; voir *Avertissement d'incendie*, p. 188.

Les affinités électives*

Walter Benjamin et Gershom Scholem

L'histoire des rapports amicaux – mais aussi parfois conflictuels – entre Gershom Scholem et Walter Benjamin est désormais largement connue, grâce à l'émouvant ouvrage de Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* et à la publication de leur correspondance. Des travaux comme ceux du regretté Stéphane Mosès – auteur d'un article repris en postface à l'édition française de cette correspondance – ont aussi contribué à mieux connaître les rapports complexes entre ces deux personnages, à la fois proches et opposés. Enfin, la publication des *Tagebücher* (Journaux intimes) de Scholem, correspondant aux années 1913-1920 apporte des nouvelles pièces du puzzle.

Comme l'observe Stéphane Mosès, leurs vies forment « deux itinéraires distincts », mais « néanmoins inextricablement mêlés » : amis de jeunesse, partageant les mêmes préoccupations métaphysiques et théologiques entre 1915 et 1923, ils vont suivre des chemins divergents : adhésion au sionisme culturel et départ pour Jérusalem pour Scholem, qui deviendra le grand historien de la mystique juive ; adhésion au marxisme et exil à Paris pour Benjamin.

* Première publication dans « Walter Benjamin », Patricia Lavelle éd., *Cahier de L'Herne*, n° 104, 2013, p. 309-313.

Si l'amitié entre les deux penseurs juifs allemands a pu, malgré des substantiels désaccords, durer tout au long de leur vie – et même au-delà, puisque Scholem n'a pas épargné les efforts pour faire connaître, à titre posthume, l'œuvre de son ami, et fut un des organisateurs, avec Theodor W. Adorno, de la première édition des œuvres choisies de Benjamin (1955) – c'est non seulement pour des raisons personnelles, mais aussi, sans doute, pour de motifs d'ordre intellectuel et culturel. Notre hypothèse de travail est la suivante : à partir de certains *foyers* d'intérêt – ou mieux, de passion – communs, il s'est établi, entre les deux, un rapport d'*affinité élective*, c'est-à-dire, de parenté spirituelle, d'attraction mutuelle, d'influence réciproque et de convergence active. Ces *foyers* sont : le romantisme allemand, le messianisme juif, les utopies libertaires. Cependant, cette amitié n'était pas, loin de là, exempte de conflits ; le plus important fut, sans doute, celui provoqué par l'adhésion de Benjamin à l'idée du communisme, que son ami n'a jamais pu accepter. Essayons de rendre compte de ces quatre moments.

La référence au romantisme – non seulement comme littérature, mais comme protestation culturelle contre la civilisation capitaliste moderne, au nom d'un passé idéalisé – est présente tout au long de l'itinéraire intellectuel de Benjamin, et n'est pas effacée par la découverte de Marx ou de Lukács. Depuis le texte de jeunesse intitulé *Romantik* (1912) jusqu'au dernier compte-rendu sur Albert Béguin (1939), en passant par Bachofen, E.T.A. Hoffmann et Johannes von Baader, Benjamin ne cesse de construire, avec les pièces du

kaléidoscope romantique, ses propres figures de la subversion culturelle.

David Biale, auteur d'une magistrale biographie intellectuelle de Scholem, écrivait ceci : « En philosophie et en historiographie, la sympathie de Scholem pour une tendance particulière du romantisme allemand a joué un rôle crucial dans sa formation intellectuelle¹ ». Ce n'est pas un hasard s'il va critiquer la trop rationaliste *Wissenschaft des Judentums* (Science du Judaïsme) du XIX^e siècle en la comparant avec le romantisme allemand, ce mouvement qui se distingue par son « attachement émotionnel au peuple vivant » et par sa « compréhension active de l'organisme de sa propre histoire² ».

Les deux amis partagent une même fascination pour le poète romantique allemand Friedrich Hölderlin. Tandis que Benjamin va dédier un de ses premiers essais littéraires (1915) à deux poèmes de cet auteur, Scholem écrit ceci dans un étonnant passage des *Tagebücher* :

« La Bible est le canon de l'écriture, Hölderlin, le canon de

1. David Joseph Biale, *The Daemonic in History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography* (Ph Thesis), Los Angeles, University of California, 1977, p. 171. Lors d'un entretien que nous avons eu en décembre 1979, Scholem m'a prié avec insistance de ne pas utiliser la Thèse de Biale, mais son livre publié deux ans plus tard, où ces références à ses sources romantiques allemandes ont été atténuées. Voir David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, trad. Jean-Marc Mandosio, Paris, Éditions de l'éclat, 2001.
2. G. Scholem, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » (1949), *Judaica I*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1963, p. 147-150.

l'être-là. Hölderlin et la Bible sont les deux seules choses dans le monde, qui ne peuvent jamais se contredire³. »

Cette adhésion au romantisme allemand va laisser son empreinte sur leur interprétation du judaïsme : c'est avec des lunettes romantiques qu'ils vont lire la tradition juive, en privilégiant sa vitalité non rationnelle et non institutionnelle, ses aspects mystiques, explosifs, apocalyptiques, « anti-bourgeois » (le terme est de Scholem, dans son premier article sur la Cabale en 1919). La dimension la plus importante de la spiritualité juive était, pour les deux amis, le *messianisme*. Or, ici aussi le lien avec le romantisme est évident : dans sa thèse de doctorat sur la critique d'art du romantisme, Benjamin proclame que la vraie essence du premier romantisme allemand « doit être cherchée dans le messianisme romantique ». Il découvre la dimension messianique du romantisme surtout dans les écrits de Schlegel et Novalis, et cite ce passage étonnant du jeune Friedrich Schlegel : « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est [...] le début de l'histoire moderne⁴. »

Quel a été exactement l'apport de Scholem à la réflexion mystique et messianique du jeune Benjamin pendant leurs premières années de dialogue (1915-1923) ? Une lettre de Scholem à Hannah Arendt (en 1960) apporte quelques lumières à ce sujet, en se référant à un article sur la signification de la Torah dans la

3. Gershom Scholem, *Tagebücher II*, 1917-1923, Francfort/Main, Jüdischer Verlag, 2000, p. 347.
4. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), *Gesammelte Schriften*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1973, Bd. I, 1, p. 8-9.

mystique juive (publiée cette même année par Scholem): « Ce sont ces idées qui constituaient la véritable attraction pour les inclinaisons kabbalistiques de Walter Benjamin, dans la mesure où j'ai pu les expliquer dans ma jeunesse plutôt intuitive qu'instruite⁵. » Il s'agissait de commentaires sur le thème du Paradis futur comme retour au *Gan Eden* perdu – un thème effectivement présent chez Benjamin.

Dans une lettre à Scholem en avril 1930, Benjamin résume ainsi sa dette envers son ami: « Je n'ai pris connaissance du judaïsme vivant que dans la seule forme qu'il a trouvée en toi⁶. » Il serait faux cependant de concevoir cette relation, du point de vue du judaïsme, comme unilatérale: il s'agissait d'un échange réciproque, malgré l'impossibilité, pour Benjamin, de lire les documents hébraïques originaux. Différents passages du *Journal* de Scholem témoignent de son admiration, et parfois même de sa vénération, pour certaines affirmations de son ami concernant des thèmes théologiques juifs:

« Dans la pensée du royaume messianique on trouve la plus grandiose 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

5. G. Scholem à H. Arendt, lettre du 28 novembre 1960, *Arendt Papers*, Library of Congress, Washington. Désormais dans H. Arendt-G. Scholem, *Correspondance*, Paris, Seuil, 2012.
6. *Correspondance II*, 1929-1940, trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 34.

sphère que, à ma connaissance, personne après les prophètes, n'a atteint⁷ ».

En rapport étroit avec le messianisme se situe leur adhésion aux utopies révolutionnaires. Dès 1915, dans son texte sur « La vie des étudiants », Benjamin opposait à l'« informe » idéologie du progrès le pouvoir critique *d'images utopiques*, telles que *l'idée révolutionnaire au sens de 1789 et le royaume messianique*. L'association utopique entre messianisme et révolution, qui apparaît ici pour la première fois, deviendra un des points de fuite essentiels de sa pensée. Relève aussi de l'utopie ce qu'il appelle, dans ce texte, l'« esprit tolstoïen », avec son appel à se mettre au service des pauvres, « esprit qui est né dans les conceptions des anarchistes les plus profonds et dans les communautés monastiques chrétiennes ». Dans un raccourci typiquement romantique révolutionnaire, le passé religieux renvoie à l'avenir utopique, sous l'inspiration commune de l'écrivain russe socialiste, chrétien et libertaire⁸.

Scholem et Benjamin partagent la sympathie pour les idées anarchistes, en particulier pour celles du socialiste romantique/libertaire juif allemand Gustav Landauer, dont l'essai *La Révolution* (1906) a suscité leur enthousiasme⁹. Dans un entretien autobiographique de 1975, Scholem observe : « Ma sympathie pour

7. Gershom Scholem, *Tagebücher II*, 1917-1923, p. 70.

8. W. Benjamin, « La vie des étudiants », *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 125, 131.

9. Selon Scholem, dans *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, trad. Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 21.

l'anarchisme était, elle aussi, morale. Je croyais que l'organisation de la société dans la liberté absolue était un mandat divin¹⁰. » On trouve quelque chose d'analogue dans l'essai de 1921 de Benjamin sur la violence, où il établit une équivalence entre la noble et légitime contre-violence de la grève générale, prônée par Georges Sorel et par les anarcho-syndicalistes – « qui s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État » – et la *violence divine*¹¹.

Paradoxalement, c'est Scholem qui va d'abord s'intéresser au communisme : il rédige en décembre 1918 un petit essai, intitulé « Le bolchevisme », qui témoigne d'un mélange de fascination et de critique. Il s'agit d'une lecture de ce mouvement révolutionnaire du point de vue du messianisme. L'idée du bolchevisme, qui lui donne sa « magie révolutionnaire », c'est que « le royaume messianique ne peut se déployer que grâce à la dictature de la pauvreté », une idée erronée qui remonte à Tolstoï. La révolution russe est une « réaction messianique » contre la Guerre mondiale – une guerre qu'aussi bien Scholem que Benjamin avaient dénoncée – et par conséquent, « celui qui acquiesce à l'histoire actuelle » – ce qui n'est pas le cas de Scholem – « ne peut que se rallier au bolchevisme¹² ». Il est possible que Benjamin partageait ces vues : selon Scholem, lors d'une conversation

10. G. Scholem, *Fidélité et Utopie, Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 134.

11. W. Benjamin, « Critique de la violence » (1921), *Œuvres I*, p. 230.

12. G. Scholem, « Le bolchevisme » (1918), in *Cahiers de l'Herne. Scholem*, n° 92, Paris, 2009, p. 101. Traduction, par Marc de Launay du document publié dans le volume *Tagebücher*, 2000, Bd. II, p. 556-558.

à Paris en 1927, il aurait dit à sa compagne Dora, en référence à des discussions sur le bolchevisme en 1918-19 : « Entre Gerhard et moi, les choses se sont passées ainsi : nous nous sommes convaincus mutuellement. » Affirmation que Scholem qualifie de « mémorable », mais pas nécessairement exacte¹³.

Cependant, dans les années qui suivent, et surtout après son départ en Palestine (1923) Scholem deviendra beaucoup plus réservé – en fait hostile – à l'égard du communisme ; d'où son désarroi, et son inquiétude, quand son ami Walter devient, à partir de 1924, de plus en plus attiré par ce mouvement.

Comme je l'ai déjà dit, Benjamin découvre le marxisme grâce à la lecture d'*Histoire et conscience de classe* (1923) de György Lukács et la rencontre, à Capri, de la bolchevique lettonne (i.e. soviétique) Asja Lacis, dont il tombe amoureux. Ses premières réflexions sur ces thèmes se trouvent dans une lettre de 1924 à Scholem, où il manifeste sa profonde attirance pour « la praxis politique du communisme » en tant que « conduite qui engage ». Quant au livre de Lukács, sa façon d'articuler théorie et praxis lui donne une supériorité telle que « toute autre approche n'est jamais que phraséologie démagogique et bourgeoise¹⁴ ». Comment va réagir Scholem à ce brusque tournant des idées de son ami ? Dans sa réponse, il ne cache pas ses réserves et ses craintes ; non sans ironie, il attire l'attention de Benjamin sur le fait que le livre de Lukács qu'il admire tant, a été condamné par les porte-parole théoriques du communisme russe comme

13. G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 188.

14. W. Benjamin, *Correspondance I*, 1910-1928, p. 325.

une rechute dans l'idéalisme bourgeois... À son avis, cette nouvelle option politique est l'exact contraire des convictions anarchistes qu'ils avaient partagé jusqu'ici¹⁵.

Tel n'est pas l'avis de Benjamin, qui, dans une lettre de 1926 à son ami, lui annonce qu'il envisage d'adhérer au Parti communiste (allemand) – il ne le fera pas, ni à ce moment, ni plus tard – sans que cela signifie « abjurer » son ancien anarchisme. Cette démarche qu'on pourrait désigner comme « marxiste libertaire » s'exprime aussi dans ses essais des années 1920, comme l'article de 1929 sur le surréalisme, où il se désigne lui-même comme un « observateur allemand » situé dans une position « extrêmement vulnérable » entre « la fronde anarchiste et la discipline révolutionnaire¹⁶ ».

Dans *Histoire d'une amitié* Scholem manifeste sa « perplexité » face au choix communiste de son ami, qu'il interprète comme une « dissociation », un « conflit » entre deux modes de pensée, métaphysique et marxiste. Quelques lignes plus loin, il parle, maladroitement, de « juxtaposition » – mais aussi, ce qui est bien plus approprié, d'« imbrication » (*verschränken sich ineinander*) de ces deux modes de pensée. Mieux, il reconnaît que cette imbrication, même si elle ne conduit pas à un équilibre stable entre les deux composantes, « est précisément ce qui confère aux travaux de Benjamin, inspirés par cette attitude, leur effet

15. G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 143.

16. W. Benjamin, *Correspondance I*, p. 389 et « Le surréalisme, le dernier instantané de l'intelligentsia européenne » (1929), *Œuvres II*, p. 113-114.

significatif et cet éclat marqué de profondeur qui les différencie de manière impressionnante de la plupart des produits du mode de pensée et de la critique littéraire matérialiste [...] » – un jugement qui, soit dit en passant, ne manque pas de pertinence¹⁷.

Benjamin se comparait souvent à un Janus, dont un des visages regarde vers Moscou et l'autre vers Jérusalem¹⁸. Scholem se plaint, à plusieurs reprises, de ce « visage de Janus » de son ami. Mais ce qu'il semble oublier c'est que le dieu romain avait deux visages mais *une seule tête* : matérialisme et théologie, 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 religieux et vice-versa¹⁹.

La question du communisme a été aussi abordée lors de leur rencontre à Paris en 1927, mais Benjamin évite la discussion, en se limitant à expliquer qu'il ne voyait pas de contradiction entre ses nouvelles convictions révolutionnaires et ses idées antérieures. Scholem revient à la charge en 1931 et il s'ensuit un échange de correspondance qu'il juge tellement important qu'il le publie en annexe de *L'histoire d'une amitié*. Scholem demande à son ami, dans sa lettre du 30 mars, d'aban-

17. G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 145. Cf. *Die Geschichte einer Freundschaft*, p. 156.

18. Cf. lettre à Scholem du 14 février 1929, *Correspondance II*, p. 13.

19. W. Benjamin, *Briefe*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1966, Bd. I, p. 426.

donner la « terminologie matérialiste » – une expression parfaitement inadéquate pour rendre compte de la profondeur de l'engagement marxiste de Benjamin – pour revenir à ses vraies idées « métaphysiques ». Benjamin esquive à nouveau le débat, mais proclame son désir de « pendre le drapeau rouge à la fenêtre », seule méthode pour « marquer la différence d'avec la bourgeoisie ». Dans sa réponse Scholem tente d'expliquer l'option marxiste de son correspondant en termes théologiques : « le danger pour toi vient davantage de l'aspiration à une communauté, et fut-ce même celle, apocalyptique, de la révolution [...] »²⁰.

Si Scholem se trompe en traitant le communisme de Benjamin de « phraséologie » (lettre du 30 mars), il a raison de souligner la continuité, tout au long de sa vie, des préoccupations théologiques et messianiques. En témoigne son article sur Kafka en 1934 – au moment de sa plus grande proximité avec le marxisme soviétique ! – et leurs échanges de lettres au sujet de l'auteur du *Procès*, au cours des années 1930, où la question de la *rédemption* messianique occupe une place centrale.

Une dernière explication sur le communisme aura lieu lors de l'ultime visite de Scholem à Paris, en 1938. Le professeur de Jérusalem – qui était parfaitement au courant des débats internes du mouvement communiste grâce à son frère Werner, un communiste dissident emprisonné, puis assassiné par les nazis – voulait savoir si les gens de l'Institut de Recherche Sociale étaient « staliniens ou trotskistes » (il découvrira peu après, lors d'une visite à New York, qu'ils étaient « vio-

20. G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 251-256.

lemment antistalinien»). Et surtout, il reproche – non sans raison ! – à Benjamin ses hésitations à prendre position sur les Procès de Moscou – contrairement à ses amis Hannah Arendt et Hans Blücher²¹.

Le pacte Molotov-Ribbentrop (juin 1939) a mis fin aux dernières hésitations de Benjamin, comme le montre son testament philosophique, les Thèses « *Sur le concept d'histoire* » (*Thesen « über den Begriff der Geschichte »*) de 1940, rédigées quelques mois avant son tragique suicide à Port Bou. Ce document se distingue par la place centrale qu'occupent les thèmes messianiques, étroitement imbriqués avec le matérialisme historique. Curieusement, Scholem commente très peu ces Thèses, sinon pour constater qu'elles contiennent « des postulats nouveaux, audacieux et d'une vaste portée, formulés en vue de placer le matérialisme historique sous la protection de la théologie ²² » – et vice-versa, pourrait-on ajouter !

Mais le plus étonnant c'est que Scholem ne mentionne même pas le fait que sa pensée a directement inspiré la rédaction de ce texte. Un document que j'ai pu consulter dans l'Archive Scholem de la Bibliothèque de l'Université Hébraïque, 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

21. *Ibid.* 235-237. En fait Benjamin avait pris position, mais dans des écrits intimes, non destinés à publication, où il compare les méthodes de la GPU soviétique avec celles de la Gestapo...

22. *Ibid.* p. 245.

compte que Benjamin ne s'est pas seulement inspiré du titre, mais aussi du contenu du manuscrit – par exemple, le passage suivant : « L'époque messianique comme présent éternel et la justice de l'être-là (*Daseiendes*), substantiel, sont en correspondance (*entsprechen sich*). Si la justice n'était pas là, le royaume messianique non seulement ne serait pas là, mais serait impossible²³. » Tout semble indiquer qu'à ce moment dramatique où Benjamin, traqué par les fascistes de Vichy et de Berlin, tente de repenser le matérialisme historique à l'aide de la théologie, il va largement puiser dans certaines idées et concepts de son ami de jeunesse.

La force de ce document ne résulte pas d'une « juxtaposition » du matérialisme et du messianisme, mais de l'invention, à partir de ces deux éléments, d'une nouvelle conception, profondément originale. On ne peut pas expliquer sa démarche par telle ou telle « influence » : les divers auteurs qu'il cite, les écrits de ses amis, à commencer par ceux de Gershom Scholem, sont autant de briques avec lesquels il construit un édifice propre, des matériaux avec lesquels il va accomplir une opération de fusion alchimique, et fabriquer ainsi l'or des philosophes.

23. Scholem, *Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*, 1919-25, Archives Scholem, Université Hébraïque de Jérusalem, p. 3, désormais Désormais dans G. Scholem, *Sur Jonas. La lamentation et le judaïsme*, présenté et traduit par Marc de Launay, Paris, Hermann, 2011, p. 40 (traduction différente).

Walter Benjamin et l'anarchisme*

Benjamin appartient, avec son ami Gershom Scholem, à cette nébuleuse des penseurs juifs à sensibilité messianique qui seront attirés, au début du siècle, par l'utopie libertaire : Martin Buber, Gustav Landauer, Ernst Toller, Hans Kohn et beaucoup d'autres. Leur démarche se nourrit des affinités électives entre messianisme juif et anarchisme : le renversement des puissants de ce monde, la perspective restauratrice/utopique, le changement radical plutôt que l'amélioration ou le « progrès », le catastrophisme.

Et comme plusieurs de ces intellectuels juifs de tendance libertaire – György Lukács, Ernst Bloch, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Manès Sperber – Benjamin découvrira le marxisme après la Première Guerre mondiale. Cependant, contrairement à eux, il ne va pas effacer son inclination anarchiste initiale, mais tentera, de façon explicite jusqu'à la fin des années 1920, et de forme plus implicite par la suite, à l'articuler, la combiner, la fusionner même avec le communisme marxiste. Cette démarche est une des caractéristiques les plus singulières de sa pensée.

C'est au début de 1914, lors d'une conférence sur

* Première édition in *L'anarchie et le problème du politique*, sous la direction d'Alfredo Gómez-Muller, Archives Karéline, 2014.

« la vie des étudiants », que Benjamin va faire référence, pour la première fois, à l'utopie libertaire. Benjamin oppose les *images utopiques*, révolutionnaires et messianiques, à l'idéologie du progrès linéaire, informe et vide de sens, qui, « confiante en l'infini du temps [...] discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès ». Il rend hommage à la science et l'art libres « étrangers à l'État et souvent ennemis de l'État » et se réclame des idées de Tolstoï et des « anarchistes les plus profonds ».

Mais c'est surtout dans son essai de 1921, « Critique de la violence », que l'on trouve des réflexions directement inspirées par Georges Sorel et l'anarcho-syndicalisme. L'auteur ne cache pas son mépris absolu des institutions étatiques, comme la police (« la forme de violence la plus dégénérée qui se puisse concevoir ») ou le Parlement (« déplorable spectacle »). Il approuve sans réserve la critique anti-parlementaire « radicale et parfaitement justifiée » des bolcheviques et des anarcho-syndicalistes – deux courants qu'il associe ici explicitement comme étant du même bord –, ainsi que l'idée sorélienne d'une grève générale qui « s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État ». Cette perspective, qu'il désigne lui-même par le terme *anarchiste*, lui semble digne d'éloges parce que « profonde, morale et authentiquement révolutionnaire ».

Benjamin avait obtenu un exemplaire du livre de Sorel – introuvable en Allemagne – grâce à Bernd Kampffmeyer, intellectuel anarchiste allemand et secrétaire de Max Nettlau, le grand historien de

l'anarchisme, qui lui avait été recommandé par un ami commun, l'architecte anarchiste Adolf Otto. Dans une lettre de 1920 à Kampffmeyer, Benjamin sollicitait un avis bibliographique sur la littérature anarchiste se référant à la violence, « aussi bien les écrits négatifs envers la violence étatique que ceux apologétiques envers la révolutionnaire ».

Selon Werner Kraft, qui était son proche ami à cette époque, et que j'ai pu interviewer à Jérusalem en 1980, l'anarchisme de Benjamin avait une certaine qualité « symbolique » ; il n'était ni à gauche ni à droite, mais « quelque part ailleurs ». Cette dernière affirmation me semble bien contestable : malgré son caractère idiosyncrasique, et sa dimension religieuse – le messianisme juif – l'anarchisme de Benjamin se situait, sans aucun doute, dans le champ de la gauche révolutionnaire.

Dans un texte de cette même époque, resté inédit, « Le droit à l'usage de la violence. Feuilles pour un socialisme religieux » (1920-1921), Benjamin est tout à fait explicite, en désignant sa propre pensée comme *anarchiste* : « L'exposition de ce point de vue est une des tâches de ma philosophie morale, pour laquelle le terme anarchisme peut certainement être utilisé. Il s'agit d'une théorie qui ne rejette pas le droit moral à la violence en tant que tel, mais plutôt le refuse à toute institution, communauté ou individualité qui s'accorde le monopole de la violence [...]. »

Parmi les auteurs anarchistes auxquels s'intéresse Benjamin, Gustav Landauer occupe une place significative. Il est par exemple cité dans un fragment rédigé vers 1921 et qui ne sera publié qu'en 1985 dans

les *Gesammelte Schriften* : « Le capitalisme comme religion » auquel est consacré le premier chapitre de ce volume. Parmi les divinités de cette religion perverse, l'une des plus importante est *l'argent*, le dieu Mammon, ou, écrit Benjamin, « Pluton [...] dieu de la richesse ». Dans la bibliographie du fragment, Benjamin mentionne un virulent passage du livre *Aufruf zum Sozialismus* (édition de 1919) de Gustav Landauer, où le penseur anarchiste juif-allemand dénonce l'argent comme une idole diabolique, un monstre artificiel plus puissant que les êtres humains.

D'un point de vue marxiste, l'argent ne serait qu'une des manifestations – et pas la plus importante – du capital, mais Benjamin était beaucoup plus proche, en 1921, du socialisme romantique et libertaire d'un Gustav Landauer – ou d'un Georges Sorel – que de Karl Marx et Friedrich Engels.

Il est donc évident, par la lecture de ces différents écrits des années 1914-1921, que la tendance première de Benjamin, qui donne forme éthico-politique à son rejet radical et catégorique des institutions établies, est l'anarchisme. Ce n'est que tardivement – par rapport aux événements révolutionnaires de 1917-1923 en Russie et en Europe – qu'il va découvrir le marxisme. Ces événements l'ont sans doute rendu plus réceptif, mais c'est seulement en 1923-1924, sous la double influence de la lecture de Lukács et de la rencontre avec Asja Lacis, qu'il commence à s'intéresser au communisme marxiste, qui deviendra bientôt un dispositif central dans sa réflexion politique. Mais cela ne signifie pas qu'il abandonne ses sympathies libertaires : dans une lettre du 29 mai 1926 à Gershom Scholem il explique

que malgré son attirance pour le communisme, « je ne pense pas “abjurer” mes convictions » antérieures, parce que « je ne rougis pas de mon “ancien” anarchisme ».

S'il décide, après moult hésitations, de ne pas adhérer au mouvement communiste, il ne reste pas moins une sorte de proche sympathisant d'un type *sui generis*, qui se distingue du modèle habituel par la lucidité et la distance critique – comme le témoigne clairement son *Journal de Moscou* de 1926-1927, où il manifeste son inquiétude envers la tentative du pouvoir soviétique d'« arrêter la dynamique du processus révolutionnaire ». Une critique qui se nourrit sans doute de la rafraîchissante source libertaire qui continue à couler dans son œuvre. Le premier ouvrage de Benjamin où l'impact du marxisme est visible c'est *Sens Unique*, un surprenant collage de notes, commentaires et fragments sur la République de Weimar dans les années de l'inflation et de la crise de l'après-guerre, rédigé en 1923-1925 et publié en 1928. Malgré son intérêt pour le communisme, il est intéressant de constater que le seul courant politique révolutionnaire mentionné dans cet ouvrage est l'anarcho-syndicalisme. Dans un fragment curieusement intitulé « Ministère de l'Intérieur », Benjamin examine deux types idéaux du comportement politique : a) l'homme politique conservateur, qui n'hésite pas à mettre sa vie privée en contradiction avec les maximes qu'il défend dans la vie publique ; b) l'anarcho-syndicaliste, qui soumet impitoyablement sa vie privée aux normes dont il veut faire les lois d'un état social futur.

Le document marxiste-libertaire le plus important

de Benjamin est sans doute son essai sur le surréalisme en 1929. Dès les premiers paragraphes de l'article, Benjamin se décrit lui-même comme « l'observateur allemand », situé dans une position « infiniment périlleuse entre la fronde anarchiste et la discipline révolutionnaire ». Rien ne traduit de façon plus concrète et active la convergence si ardemment désirée entre ces deux pôles que la manifestation organisée par les communistes et les libertaires en défense des anarchistes Sacco et Vanzetti. Les surréalistes ont participé à cette initiative « rouge et noire » et Benjamin ne manque pas de relever « l'excellent passage » (*ausgezeichnete Stelle*) de *Nadja* où il est question des « passionnantes journées d'émeute » qu'a connues Paris sous le signe de Sacco et Vanzetti : « Breton assure que, lors de ces journées, le Boulevard Bonne-Nouvelle vit s'accomplir la promesse stratégique de révolte que lui avait faite depuis toujours son nom. »

Il est vrai que Benjamin a une conception extrêmement large de l'anarchisme. Décrivant les origines lointaines/prochaines du surréalisme, il écrit : « Entre 1865 et 1875, quelques grands anarchistes, sans communication entre eux, ont travaillé à leurs machines infernales. Et le surprenant est que, d'une façon indépendante, ils aient réglé leurs mécanismes d'horlogerie exactement à la même heure ; c'est simultanément que quarante ans plus tard explosaient en Europe occidentale les écrits de Dostoïevski, de Rimbaud et de Lautréamont. » La date, 40 ans après 1875, est évidemment une référence à la naissance du surréalisme avec la publication, en 1924, du premier *Manifeste*. S'il désigne ces trois auteurs comme « grands

anarchistes » ce n'est pas seulement parce que l'œuvre de Lautréamont, « véritable bloc erratique », appartient à la tradition insurrectionnelle, ou parce que Rimbaud a été communard. C'est surtout parce que leurs écrits font sauter en l'air, comme la dynamite de Ravachol ou des nihilistes russes sur un autre terrain, l'ordre moral bourgeois, le « dilettantisme moralisateur » des *Spiesser* et des philistins.

Mais la dimension libertaire du surréalisme se manifeste aussi de façon plus directe : « Depuis Bakouline, l'Europe a manqué d'une idée radicale de la liberté. Les surréalistes ont cette idée. » Selon Benjamin, c'est « l'hostilité de la bourgeoisie à toute déclaration de liberté spirituelle radicale » qui a poussé le surréalisme vers la gauche, vers la révolution, et, à partir de la guerre du Rif, vers le communisme. Comme l'on sait, en 1927 Breton et d'autres surréalistes vont adhérer au Parti communiste français.

Cette tendance à une politisation et à un engagement croissant ne signifie pas, aux yeux de Benjamin, que le surréalisme doive abdiquer de sa charge magique et libertaire. Au contraire, c'est grâce à ces qualités qu'il peut jouer un rôle unique et irremplaçable dans le mouvement révolutionnaire : « Procurer à la révolution les forces de l'ivresse, c'est à quoi tend le surréalisme en tous ses écrits et toutes ses entreprises. On peut dire que c'est sa tâche la plus propre ». Pour accomplir cette tâche il faut néanmoins que le surréalisme dépasse une posture trop unilatérale et accepte de s'associer au communisme : « Il ne suffit pas qu'une composante d'ivresse vive, comme nous le savons, en toute action révolutionnaire. Il se

confond avec la composante anarchiste. Mais y insister de façon exclusive serait sacrifier entièrement la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution à une *praxis* qui oscille entre l'exercice et l'avant-fête. »

Dans *Sens Unique* (1928), Benjamin se réfère à l'ivresse comme expression du rapport magique de l'homme ancien au cosmos, mais il laisse entendre que l'expérience (*Erfahrung*) du *Rausch* qui caractérisait cette relation rituelle avec le monde a disparu de la société moderne. Or, dans l'essai de la *Literarische Welt* il semble l'avoir retrouvée, sous une forme nouvelle, dans le surréalisme.

Il s'agit d'une démarche qui traverse des nombreux écrits de Benjamin : l'utopie révolutionnaire passe par la redécouverte d'une expérience ancienne, archaïque, pré-historique : le matriarcat (Bachofen), le communisme primitif, la communauté sans classes ni État, l'harmonie originare avec la nature, le paradis perdu d'où nous éloigne la tempête « progrès », la « vie antérieure » où le printemps adorable n'avait pas encore perdu son odeur (Baudelaire). Dans tous ces cas, Benjamin ne prône pas un *retour* au passé, mais – selon la dialectique propre au romantisme révolutionnaire – un *détour* par le passé vers un *avenir nouveau*, intégrant toutes les conquêtes de la modernité depuis 1789.

Cette dialectique se manifeste de façon frappante dans l'essai – généralement ignoré des commentateurs – sur Bachofen de 1935, un des textes les plus importants pour saisir la conception de l'histoire de Benjamin. Il est d'autant plus intéressant que les

années 1933-1935 sont celles où le philosophe berlinois semble – apparemment – le plus proche du marxisme « productiviste » et techno-moderniste de l'URSS stalinienne des années du Plan Quinquennal.

L'œuvre de Bachofen, souligne Benjamin, a été inspirée par des « sources romantiques » et elle a attiré l'intérêt de penseurs marxistes et anarchistes (comme Élisée Reclus) par son « évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire ». Réfutant les interprétations conservatrices et fascistes (Ludwig Klages, Alfred Bäumler), et en s'appuyant sur la lecture freudo-marxiste d'Erich Fromm, 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 ». Quand à Engels et Lafargue, leur intérêt a été attiré par son étude des sociétés matriarcales, où il existait un degré élevé de démocratie, égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable « bouleversement du concept d'autorité ». Ce texte témoigne de la continuité des sympathies libertaires de Benjamin, qui tente de rassembler, dans le même combat contre le principe d'autorité, le marxiste Engels et l'anarchiste Reclus.

Il n'y a pratiquement pas de référence explicite à l'anarchisme dans les derniers écrits de Benjamin. Mais pour un observateur critique aussi aigu que Rolf Tiedemann – l'éditeur des œuvres complètes de Benjamin en allemand – ces écrits « peuvent être lus comme un palimpseste : sous le marxisme explicite le vieux nihilisme devient visible, dont le chemin risque de mener à l'abstraction de la pratique anarchiste ».

Le terme « palimpseste » n'est peut-être pas le plus adéquat : la relation entre les deux messages est moins un lien mécanique de superposition, qu'un alliage alchimique de substances préalablement distillées.

C'est au début 1940 que Benjamin rédige son « testament politique », les Thèses « *Sur le concept d'histoire* ». Quelques mois plus tard, il va tenter d'échapper à la France vichyste, où la police, en collaboration avec la Gestapo, fait la chasse aux exilés allemands antifascistes et aux juifs en général. Avec un groupe de réfugiés, il tente de traverser les Pyrénées, mais du côté espagnol la police de Franco les arrête et menace de les livrer à la Gestapo. C'est alors, dans le village espagnol de Port-Bou, que Walter Benjamin choisit le suicide.

Analysant cet ultime document, Rolf Tiedemann commente : « La représentation de la *praxis* politique chez Benjamin était plutôt l'enthousiaste de l'anarchisme que celle, plus sobre, du marxisme. » Le problème avec cette formulation c'est qu'elle oppose comme mutuellement exclusives des démarches que Benjamin tente précisément d'associer parce qu'elles lui semblent complémentaires, et également nécessaires à l'action révolutionnaire : l'« ivresse » libertaire et la « sobriété » marxiste.

Mais c'est surtout Habermas qui a mis en évidence la dimension anarchiste dans la philosophie de l'histoire du dernier Benjamin – pour la soumettre à une critique radicale à partir de son point de vue évolutionniste et « moderniste ». Dans son article bien connu des années 1970, il rejette la tentative de l'auteur des Thèses « *Sur le concept d'histoire* » de revitaliser le

matérialisme historique à l'aide d'éléments messianiques et libertaires. « Cette tentative est vouée à l'échec » insiste le philosophe de la raison communicationnelle, « car la théorie matérialiste de l'évolution ne peut être, sans autre forme de procès, articulée sur la conception anarchiste pour laquelle des à-présents, tombés en quelque sorte du ciel, traverseraient par intermittence le destin. On ne peut doter comme d'une capuche de moine le matérialisme historique, qui tient compte des progrès non seulement dans le domaine des forces productives, mais aussi dans celui de la domination, d'une conception anti-évolutionniste de l'histoire ».

Ce que Habermas pense être une erreur est, précisément, à mon avis, à la source de la valeur singulière du marxisme de Benjamin, et de sa supériorité sur « l'évolutionnisme progressiste » – sa capacité à comprendre un siècle caractérisé par l'imbrication de la modernité et de la barbarie (comme à Auschwitz ou Hiroshima). Une conception évolutionniste de l'histoire, qui croit au progrès dans les formes de la domination peut difficilement rendre compte du fascisme – sauf comme une inexplicable parenthèse, une incompréhensible régression « en plein XX^e siècle ». Or, comme l'écrit Benjamin dans les Thèses « *Sur le concept d'histoire* », on ne comprend rien au fascisme si on le considère comme une exception à la norme qui serait le progrès.

Habermas revient à la charge quelques années plus tard, dans *Le discours philosophique de la modernité* (1985). Il s'agit de la conception non continuiste de l'histoire qui distingue ce qu'il appelle « les extrême-gauche »,

représentées par Karl Korsch et Walter Benjamin, de ceux qui, comme Kautsky et les protagonistes de la Deuxième Internationale « voyaient dans le déploiement des forces productives un garant du passage de la société bourgeoise au socialisme », ce qui n'est qu'une autre formulation du même débat. Pour Benjamin par contre, « la révolution ne pouvait être qu'un saut hors de la perpétuelle réitération de la barbarie préhistorique, et, en définitive, la destruction du continuum de toutes les histoires. C'est là une attitude qui s'inspire plutôt de la conscience du temps telle que la concevaient les surréalistes, et qui s'approche de l'*anarchisme* qu'on trouve chez certains des continuateurs de Nietzsche qui, pour conjurer l'ordre universel du pouvoir et de l'aveuglement, invoquent [...] tout à la fois les résistances locales et les révoltes spontanées qui surgissent d'une nature subjective soumise à la tyrannie ».

L'interprétation de Habermas est sujette à caution à plusieurs égards, à commencer par le concept de « barbarie préhistorique » : tout l'effort de Benjamin est précisément de montrer que la barbarie moderne n'est pas simplement la « réitération » d'une sauvagerie « préhistorique », mais précisément un phénomène de la modernité – idée difficilement acceptable pour ce défenseur obstiné de la civilisation moderne qu'est Habermas. Par contre, il a saisi avec beaucoup d'intelligence – pour la critiquer – tout ce que la conception de l'histoire du dernier Benjamin doit au surréalisme et à l'anarchisme : la révolution n'est pas le couronnement de l'évolution historique – « le progrès » – mais l'interruption radicale de la continuité historique de la domination.

Les noces chimiques des deux matérialismes*

Walter Benjamin et le surréalisme

Qu'ont en commun Georg Büchner, Ludwig Feuerbach, Jean Paul, Karl Gutzkow, Gottfried Keller, Infantin, Claire Demar, Charles Fourier et les surréalistes ? Ce sont, parmi d'autres, des exemples de *matérialisme anthropologique* selon Walter Benjamin. Ce n'est pas dans les habitudes de ce penseur subtil et elliptique de donner des définitions cartésiennes de ses concepts : leur richesse polysémique est d'ailleurs une des raisons du charme qu'exercent ses écrits. L'expression qu'il utilise au sujet de Gottfried Keller, « athéisme hédoniste », est une piste intéressante, mais bien insuffisante¹. Il en va de même pour l'émancipation de la chair d'Infantin, le féminisme radical de Claire Demar, ou l'harmonie des passions chez Fourier. Je me garderais bien de proposer une définition, mais je risquerais l'hypothèse suivante : le « matérialisme anthropologique » pourrait être considéré comme une des manifestations d'un imaginaire romantique critique et/ou utopique, en rupture avec la religion, et/ou avec

* Première publication : « Walter Benjamin et le surréalisme », *Anthropology & Materialism* [en ligne], 1/2013.

1. W. Benjamin, « Gottfried Keller » (1927), in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 19.

l'idéalisme allemand et/ou avec le matérialisme vulgaire. Par « romantisme », je n'entends pas ici seulement une école littéraire du XIX^e siècle, mais une *vision du monde*, une protestation culturelle contre le désenchantement capitaliste du monde, contre la civilisation bourgeoise moderne, au nom de valeurs pré-capitalistes. D'une certaine façon, le romantisme peut être considéré comme une tentative, animée par l'énergie du désespoir et éclairée par le « soleil noir de la mélancolie » (Gérard de Nerval), de *ré-enchantement du monde*, sous des formes religieuses (chez les romantiques traditionalistes) ou profanes, chez les « matérialistes anthropologiques² ». Une révolte « moderne / anti-moderne » qui peut prendre des formes régressives – le rêve d'un impossible retour au passé – ou des formes critiques/utopiques, aspirant à un *détour* par le passé, en direction à un avenir nouveau, libre et fraternel. Bien entendu, c'est à cette deuxième sensibilité qu'appartiennent aussi bien Walter Benjamin que les surréalistes.

Dans une note du *Livre des Passages*, Benjamin cite un texte d'Emmanuel Berl – un rationaliste borné, hostile aux surréalistes – qui dénonce, dans leurs écrits une confusion entre « le non-conformisme moral et la révolution prolétarienne », typique de la période antérieure à Marx, celle du socialisme utopique des années 1820-1840. Benjamin se dissocie de cette position, et observe, chez les surréalistes, des éléments qui sem-

2. Pour une discussion plus détaillée de ce concept, y compris par rapport à Walter Benjamin, je renvoie à mon ouvrage, avec Robert Sayre, *Esprits de feu. Figures de l'anti-capitalisme romantique*, Paris, Éditions du Sandre, 2010.

blent « réfractaires au marxisme » : le matérialisme anthropologique et l'hostilité au progrès. Or, nous savons que le marxisme que Benjamin se propose de reconstruire est précisément fondé sur *l'inclusion* de ces deux éléments. Ainsi, dans une autre note du même livre, comparant Enfantin, Büchner et Feuerbach comme représentants du matérialisme anthropologique, il esquisse la conclusion suivante : « Le matérialisme dialectique inclut le matérialisme anthropologique³. »

Cette « inclusion », ou articulation, ou fusion entre les deux matérialismes est facilitée par certaines *affinités électives* entre les deux : non seulement le matérialisme et l'athéisme, mais aussi la révolte contre l'ordre bourgeois – famille, état, propriété privée – et l'utopie d'une nouvelle société. Cette convergence est un des thèmes centraux de l'essai de 1929, « Le surréalisme, dernier instantané de l'intelligentsia européenne », un des écrits les plus « illuminés » (profanes) qu'il ait jamais rédigés. Je reprends à mon compte ce qu'a avancé Marc Berdet dans sa thèse : l'objectif de Benjamin c'est de corriger le matérialisme dialectique par le matérialisme anthropologique, et inversement, en vue de « redonner une épaisseur sensible à la révolution sans lui ôter sa vertu émancipatrice ».

Dans un passage révélateur de l'article sur le surréalisme, Benjamin oppose le matérialisme anthropologique de Hebel, Büchner, Nietzsche, Rimbaud et des

3. W. Benjamin, *Le livre des Passages*, Paris, Cerf, 2000, p. 709, 607. En matière de confusion, Emmanuel Berl est un grand expert : après avoir collaboré avec le fasciste français Georges Vallois, il passe à gauche et soutient le Front Populaire, pour ensuite se rallier au Maréchal Pétain, dont il écrira quelques discours en 1941.

surréalistes – encore une configuration, quelque peu différente de celle du *Livre des Passages* – au matérialisme métaphysique de Vogt et de Boukharine⁴. Si Karl Vogt et Jacobus Moleschott incarnent depuis toujours, aux yeux des marxistes, le matérialisme mécaniste, évolutionniste, métaphysique et anti-dialectique du XIX^e siècle, la référence à Nikolai Ivanovitch Boukharine, un des principaux penseurs du marxisme soviétique des années 1920, est bien plus irrévérencieuse. Elle témoigne de l'indépendance d'esprit de Benjamin, malgré sa sympathie pour l'expérience soviétique et le mouvement communiste, clairement affichée à partir de 1924. On peut se demander si Benjamin n'a pas lu la brillante critique du matérialisme positiviste de Boukharine publiée en 1925 par György Lukács. Cette prise de distance assez nette envers le marxisme soviétique explique peut-être l'étonnante conclusion politique de l'article : « Les surréalistes sont les seuls à avoir compris l'ordre qu'il [le *Manifeste Communiste*] nous donne aujourd'hui⁵. » Est-ce grâce à l'apport du matérialisme anthropologique ? En tout cas, ils apparaissent, aux yeux de Benjamin, comme les véritables héritiers de Marx et du programme communiste.

La référence à Rimbaud – un des grands précurseurs de leur mouvement, aux yeux des surréalistes – est très significative. Elle peut surprendre : Marx et Rimbaud, le sobre critique de l'économie politique, et le poète magique du *Bateau ivre* sont-ils compatibles ? En les

4. W. Benjamin, « Le surréalisme, le dernier instantané de l'intelligentsia européenne » (1929), *Œuvres II*, p. 134.

5. *Ibidem*.

associant dans un même paragraphe, Benjamin devance ici André Breton, qui va proposer – quelques années plus tard – dans son discours au Congrès des Écrivains contre le fascisme (juin 1935) la formule suivante :

« “Transformer le monde” a dit Marx ; “changer la vie” a dit Rimbaud : ces deux mots d’ordre pour nous n’en font qu’un⁶. »

Dans ce brillant raccourci du programme surréaliste, peut-être sa définition la plus réussie, il n’est plus question de convergence ou d’analogie, mais tout simplement d’une *fusion*, d’une « noce chimique » – expression alchimique aimée des surréalistes – entre une des principales figures de ce que Benjamin appelle le matérialisme anthropologique, et la pensée marxiste.

Benjamin se réjouit de la politisation du surréalisme, de son adhésion au programme marxiste, mais cela ne signifie pas, à ses yeux, qu’il doive renoncer à sa charge poétique et rebelle, bien au contraire :

« Gagner à la révolution les forces de l’ivresse, c’est à quoi tend le surréalisme dans tous ses livres et dans toutes ses entreprises. C’est ce qu’il est en droit d’appeler sa tâche la plus spécifique⁷. »

En quoi consiste donc cette ivresse, ce *Rausch*, dont

6. André Breton, « Discours au Congrès des Écrivains » (1935), *Position politique du surréalisme*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972, p. 95. Voir à ce propos l’intéressant ouvrage de Frédéric Thomas, *Rimbaud et Marx : une rencontre surréaliste*, Paris, L’Harmattan, 2007.

7. W. Benjamin, « Le surréalisme... », p. 130.

les surréalistes seraient les porteurs par excellence ? Bien entendu, il ne s'agit pas de celle qui résulte des excès dans les boissons... Dans *Sens Unique* (1928), Benjamin se réfère à l'ivresse comme expression du rapport magique de l'homme ancien au cosmos, mais il laisse entendre que l'expérience (*Erfahrung*) du *Rausch* qui caractérisait cette relation rituelle avec le monde a disparu de la société moderne. Or, dans l'essai de 1929, il semble l'avoir retrouvée, sous une forme nouvelle, dans le surréalisme.

Benjamin fait la distinction, dans cet écrit, entre les basses manifestations de l'ivresse – « les extases de la religion ou de la drogue », qui sont d'ailleurs très proches, puisque « la religion est l'opium du peuple » – et ses formes supérieures, qui relèvent du matérialisme anthropologique : « le dépassement créateur de l'illumination religieuse ne se trouve pas dans les stupéfiants. Il se trouve dans une *illumination profane*, dans une inspiration matérialiste, anthropologique [...]»⁸. Le concept d'« illumination profane » n'est pas facile à cerner, mais il renvoie sans doute à l'éclat, au scintillement, à l'incandescence de la tentative surréaliste – typiquement romantique – de ré-enchantement du monde. Une tentative qui est radicalement *profane*, parce que rien n'est aussi abominable, aux yeux des surréalistes, que la religion en général et la catholique apostolique romaine en particulier ; voici pourquoi Benjamin insiste sur « la révolte amère et passionnée contre le catholicisme dans laquelle Rimbaud, Lautréamont, Apollinaire ont donné naissance au surréalisme⁹ ».

8. *Ibid.*, p. 116-117.

9. *Ibid.*, p. 116.

Curieusement, Benjamin reproche aux surréalistes « une conception trop courte, non dialectique, de la nature de l'ivresse » : ils ne se rendent pas compte que la lecture et la pensée sont elles aussi de l'illumination profane ; par exemple, « l'étude la plus passionnée de l'ivresse du haschisch ne nous apprendra pas sur la pensée (qui est un éminent narcotique) la moitié de ce que cette illumination profane qu'est la pensée nous apprend sur l'ivresse du haschisch¹⁰ ». Cette critique est d'autant plus étrange que la plupart de surréalistes – contrairement à Benjamin (voir son texte « Haschisch à Marseille »)! – n'ont jamais été très portés sur les expériences avec des drogues, et ont toujours manifesté plus d'intérêt pour les *Mémoires d'un mangeur d'opium* de Thomas de Quincey que pour la consommation elle-même de ce doux narcotique.

Parmi les illuminations profanes d'inspiration matérialiste anthropologique admirées par Breton et par Benjamin, il y a une qui est tout à fait dans l'esprit de ce *romantisme utopique* – ou de ce « marxisme gothique », pour employer un concept proposé par une historienne du surréalisme, Margaret Cohen¹¹ : *l'amour courtois* du Moyen-Âge. Cet amour, auquel Breton rend hommage dans *Nadja*, ressemble, selon l'historien de la culture Erich Auerbach, cité par Benjamin, « plus à une illumination qu'à une jouissance sensible », c'est-à-dire, selon Benjamin, à une forme d'ivresse ou de « ravissement¹² ».

10. *Ibid.*, p. 131.

11. M. Cohen, *Profane illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press, 2003.

12. W. Benjamin, « Le surréalisme... », p. 119.

La convergence entre les deux matérialismes – le dialectique et l'anthropologique – dans le surréalisme, trouve dans l'essai de 1929 une expression directement politique : la convergence – et la correction mutuelle – du communisme et de l'anarchisme. Comme je l'ai déjà écrit, le rapport des surréalistes au second est présenté par Benjamin dans les termes suivants : « Depuis Bakounine, l'Europe ne disposait plus d'une idée radicale de la liberté. Les surréalistes ont cette idée¹³. » Dans la vaste littérature sur le surréalisme des dernières soixante-dix années, il est rare de trouver une formule aussi prégnante, aussi capable d'exprimer, par la grâce de quelques mots simples et tranchants, le « noyau infracassable de nuit » (Breton) de ce mouvement.

Comme nous l'avons vu, Benjamin considère que « gagner à la révolution les forces de l'ivresse » – dont nous avons vu les liens intimes avec le matérialisme anthropologique – est la grande tâche politique du surréalisme. Mais il ajoute immédiatement cette réserve : « Pour y arriver, il ne suffit pas que tout acte révolutionnaire comporte, comme nous le savons, une part d'ivresse. Mais y insister de façon exclusive serait négliger entièrement la préparation méthodique et disciplinée de la révolution au profit d'une pratique qui oscille entre l'exercice et la célébration anticipée¹⁴. » En d'autres termes : il faut pouvoir combiner l'ivresse et la discipline, l'anarchisme et le communisme, de

13. *Ibid.*, p. 129. Suit une citation de *Nadja* où André Breton proclame que la liberté « sous sa forme révolutionnaire la plus simple, qui n'est pas moins l'émancipation humaine à tous égards [...] demeure la seule cause qu'il soit digne de servir » (*ibid.*, p. 130).

14. *Ibid.*, p. 130.

façon à permettre une correction réciproque entre les deux. Cette orientation est d'ailleurs celle de Benjamin lui-même, qui se présente, dans les premiers paragraphes de l'essai comme un « observateur allemand » qui a « éprouvé dans sa chair l'extrême vulnérabilité de cette position entre fronde anarchiste et discipline révolutionnaire¹⁵ ». Comme l'on sait, les surréalistes, et André Breton en particulier, vont se situer eux-mêmes dans cette position vulnérable, d'abord dans les marges du Parti Communiste, et puis, après 1935, en coopérant avec Trotski et l'opposition de gauche – avant de tenter, dans les années 1951-1953, une collaboration avec les communistes libertaires (anarchistes)¹⁶.

Reste à savoir si le matérialisme anthropologique, et les « forces de l'ivresse » ne risquent pas de sombrer dans le mythe. Voici comment Marc Berdet pose la question dans sa thèse : « La frontière est ténue entre l'utopie et le mythe, entre le matérialisme anthropologique et son simulacre [...]. Comment tracer la frontière sans sacrifier l'utopie au mythe¹⁷ ? ». En effet, ce risque existe, et on peut l'illustrer par un cercle de brillants intellectuels français dont Benjamin était proche, tout en gardant une distance critique : le Collège de Sociologie, animé par Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski et Michel Leiris, dont l'attraction pour le mythe est précisément une des caractéristiques

15. *Ibid.*, p. 113-114.

16. Voir à ce sujet mon essai « Le marxisme libertaire d'André Breton », in *L'étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, Paris, Syllepse, 2000.

17. Marc Berdet, « Mouvement social et fantasmagories dans Paris, capitale du XIX^e siècle », Thèse de doctorat à l'Université de Paris 7, juin 2009, p. 17.

centrales. Le cas de Georges Bataille, et de ses rapports avec les surréalistes, est particulièrement révélateur. L'ivresse prend chez lui la forme de l'exaltation de la dépense, de l'excès, de la fête, du sacrifice, et de la mort. Proche des surréalistes, il va rompre avec Breton en 1930; une éphémère réconciliation aura lieu en 1935, autour du Manifeste *Contre-Attaque*, signé par Bataille et Klossowski, ainsi que par Breton, Eluard et les autres surréalistes. L'objectif de ce document était de rassembler les intellectuels révolutionnaires, les partisans de la lutte de classes contre le fascisme, mais il inclut quelques formules dangereuses, qui suggèrent une sorte d'étrange fascination pour l'ennemi: « nous entendons [...] nous servir des armes créées par le fascisme, qui a su utiliser l'aspiration fondamentale des hommes à l'exaltation affective et au fanatisme¹⁸ ». Quelques mois plus tard, peu à l'aise avec cet argumentaire inspiré par Bataille, les surréalistes vont quitter « Contre Attaque » pour se rapprocher, progressivement, des thèses antifascistes plus « classiques » (en termes marxistes) de l'opposition de gauche (trotskiste). Il faut ajouter cependant que non seulement chez les surréalistes mais aussi chez Bataille et ses amis, il n'y aura pas de passage dans le camp du fascisme, que ce soit avant ou pendant la guerre¹⁹.

En conclusion: la tentative – inachevée – parfaitement hétérodoxe du point de vue des tendances domi-

18. « Contre Attaque. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », in Maurice Nadeau, *Documents Surréalistes*, Paris, Seuil, 1948, p. 320.

19. Salvador Dali pourrait être une exception, mais son ralliement au « monarchisme » et au catholicisme en Espagne franquiste relève plutôt de l'opportunisme que d'un vrai choix politique.

nantes du marxisme de son époque, de susciter, *en s'appuyant sur le surréalisme*, une convergence, alliance, alliage, fusion ou inclusion entre le matérialisme dialectique et le matérialisme anthropologique, entre Marx et Rimbaud – et plus tard, dans le *Livre des Passages*, entre Marx et Fourier²⁰ – dans une perspective de complémentarité et correction réciproque, est une des aventures intellectuelles les plus insolites et les plus fascinantes de l'œuvre de Walter Benjamin.

20. À ce sujet aussi Benjamin était en avance sur les surréalistes : André Breton ne va publier son *Ode à Charles Fourier* date de 1947.

La ville, lieu stratégique de l'affrontement des classes*

*Insurrections, barricades et haussmannisation de Paris
dans le Passagenwerk*

INTRODUCTION

L'espace urbain comme lieu du combat entre les classes : voici un aspect souvent négligé par les travaux savants sur le thème de la ville dans le *Passagenwerk*. Pourtant, il occupe une place de choix dans ce projet inachevé.

Le traitement du sujet par Walter Benjamin est inséparable de sa méthode historiographique, qu'on pourrait tenter, provisoirement, de définir comme une variante hérétique du matérialisme historique, fondée (entre autres) sur deux axes essentiels :

a) une attention systématique et inquiète pour l'affrontement des classes, du point de vue des vaincus – au détriment d'autres *topoi* classiques du marxisme, comme la contradiction entre forces et rapports de production, ou la détermination de la superstructure par l'infrastructure économique ;

b) la critique radicale de l'idéologie du Progrès, sous sa forme bourgeoise, mais aussi dans ses prolongements dans la culture politique de la gauche.

La ville dont il est question dans le *Livre des Passages*

* Paru dans Philippe Simay (éd.), *Capitales de la modernité. Walter Benjamin et la ville*, Paris, Éditions de l'éclat, 2005.

est, comme l'on sait, « la capitale du XIX^e siècle ». Il faut ajouter qu'il s'agit aussi de la capitale *révolutionnaire* du XIX^e siècle. C'est, en d'autres mots, ce qu'avait écrit Friedrich Engels dans un article de 1889, cité par Benjamin, qui partage sans doute cet avis : « La France seule a Paris, une ville où [...] se rassemblent toutes les fibres nerveuses de l'histoire européenne et d'où partent à intervalles réguliers les impulsions électriques qui font trembler tout un monde [...]»¹.

Je suivrai dans cet essai un ordre chronologique :

- 1) Insurrections et combats de barricades (1830-1848) ;
- 2) La Haussmannisation de Paris comme « embellissement stratégique » (1860-1870) ;
- 3) La Commune de Paris (1871).

Il s'agit de matériaux puisés dans trois chapitres du *Passagenwerk* : « Mouvement social », « Haussmannisation, combat de barricades », « La Commune ».

Comme l'on sait, le *Livre des Passages* a un statut qui reste encore énigmatique : s'agit-il d'un ensemble de matériaux classés en vue de la rédaction d'un ouvrage ? Ou d'un collage de citations comme nouvelle méthode d'exposition ? À moins que ce ne soit un mélange des deux. En tout cas, on a affaire à des documents de nature très hétérogène. On peut distinguer les catégories suivantes :

— commentaires de Walter Benjamin – sans doute la source la plus importante pour saisir le mouvement de sa pensée ;

— citations précédées ou suivies d'un commentaire qui les éclaire ;

1. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages*, Paris, Cerf, 1998, p. 715.

— citations d'auteurs marxistes ou socialistes, dont on peut supposer que Benjamin partage les opinions (encore que...);

— citations de travaux d'historiens, qui servent à mettre en évidence un aspect des événements qui l'intéresse;

— citations d'auteurs réactionnaires, qui illustrent l'attitude des couches dominantes; leur usage par Benjamin est souvent teinté d'ironie.

Il n'est pas toujours aisé de comprendre pourquoi l'auteur de cet énorme recueil a choisi telle ou telle citation. La place de certains documents dans son argument reste mystérieuse, certains détails semblent sans intérêt, et on est obligé à se livrer à des conjectures, sans pouvoir toujours trancher. Cela dit, dans l'ensemble, les pièces du puzzle prennent leur place et l'on peut reconstituer le discours de Benjamin, et son objet dans ces trois chapitres : la ville (Paris) comme lieu stratégique du conflit entre les classes – au XIX^e siècle, mais avec des échos, souvent implicites, dans la conjoncture de l'Europe des années 1930.

I. INSURRECTIONS ET COMBATS DE BARRICADES

(1830-1848)

Le matériel dont il sera question ici provient de deux chapitres du Livre : « Mouvement social » et « Hausmannisation et combats de barricades ».

La première chose qui frappe est l'intérêt, la fascination même de Benjamin pour les barricades. Elles

apparaissent, au cours des citations et commentaires, comme l'expression matérielle, visible dans l'espace urbain, de la révolte des opprimés au XIX^e siècle, de la lutte de classes du côté des couches subalternes. La barricade est synonyme de soulèvement populaire, souvent vaincu, et d'interruption révolutionnaire du cours ordinaire des choses, inscrite dans la mémoire populaire, dans l'histoire de la ville, de ses rues et ruelles. Elle illustre l'utilisation, par les dominés, de la géographie urbaine dans sa matérialité : étroitesse des rues, hauteur des maisons, pavage des voies. Elle est aussi, pour les insurgés, un moment enchanté, une illumination profane, qui présente aux oppresseurs la face de Méduse de la révolte « au milieu des rouges éclairs » et qui brille, selon un poème du blanquiste Tridon, « dans l'éclair et dans l'émeute » (720, 731). Enfin, elle est une sorte de lieu utopique, qui anticipe les rapports sociaux de l'avenir : ainsi, selon une formule de Fourier, citée ici, la construction d'une barricade est un exemple de « travail attrayant² ».

La curiosité de Benjamin pour les détails de la construction des barricades est illimitée. Il prend note du nombre de pavés – 8125000 pour ériger les 4054 barricades des Trois Glorieuses de 1830³ – l'utilisation d'omnibus (carruages tirés par les chevaux) renversés pour les fortifier⁴, le nom des constructeurs – Napoléon Gaillard a planifié la puissante barricade rue Royale en 1871⁵ – leur hauteur – en 1848 beaucoup

2. *Ibid.*, p. 164.

3. *Ibid.*, p. 162.

4. *Ibid.*, p. 149 et 165.

5. *Ibid.*, p. 166.

montaient à la hauteur d'un premier étage⁶ – l'apparition du drapeau rouge en 1832⁷, etc. Il enregistre aussi les méthodes peu orthodoxes du combat populaire autour des barricades : par exemple, le jet par les fenêtres, sur la tête des militaires, de meubles ou de pavés⁸. On dirait qu'il tente, par ces détails, de se faire une image, la plus précise possible, de la barricade comme lieu matériel, espace urbain construit et symbole puisant de Paris comme capitale révolutionnaire du XIX^e siècle.

Et surtout, il s'intéresse au rôle des femmes dans les combats de barricades : on les voit verser de l'huile bouillante ou de l'eau brûlante sur les soldats ; des « sulfateuses » les aspergent d'huile de vitriol, tandis que d'autres fabriquent de la poudre⁹. En Juillet 1830, une jeune femme a pris des vêtements masculins pour se battre à côté des hommes : elle sera ramenée en triomphe par les canonniers insurgés¹⁰. Il est question aussi des Bataillons de Femmes, d'Eugénie Niboyet et des « Vésuviennes ». Dans l'absence de commentaires, on peut seulement supposer que Benjamin prend acte de la transgression, par les femmes insurgées, du rôle social qui leur est imposé par le patriarcat.

Reste la question de l'efficacité insurrectionnelle de la barricade. Benjamin cite l'opinion d'un historien sur le soulèvement victorieux de juillet 1830 : « Les rues Saint-Denis et Saint-Martin sont [...] la bénédiction

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 724.

8. *Ibid.*, p. 160 et 161.

9. *Ibid.*, p. 712-713.

10. *Ibid.*, p. 723.

des émeutiers [...] Une poignée d'insurgés derrière une barricade tenait en échec un régiment¹¹. »

Le jugement de Friedrich Engels – pourtant auteur, en 1847, d'une pièce en un acte représentant un combat de rue avec des barricades dans un petit État allemand, couronné par le triomphe des républicains¹² – est plus sobre : l'effet des barricades est plus moral que matériel, elles sont surtout un moyen d'ébranler la fermeté des soldats¹³.

Les deux opinions ne sont pas contradictoires, et, dans l'absence de commentaire explicite de Benjamin, on pourrait supposer qu'il les considère comme complémentaires.

Il faut ajouter que la barricade n'était pas la seule méthode de lutte insurrectionnelle. Blanqui – un personnage qui apparaît souvent dans les notes de Benjamin – et ses camarades de la « Société des Saisons », préféraient des formes de combat des rues plus offensives, plus proches du « coup de main » révolutionnaire. Ainsi, le 12 mai 1839, il avait concentré mille hommes entre la rue Saint-Denis et la rue Saint-Martin, pensant « profiter de nouvelles troupes connaissant mal les détours des rues de Paris¹⁴ ».

L'attention de Benjamin ne se porte pas seulement sur les insurgés, mais aussi sur le comportement de l'adversaire dans l'impitoyable affrontement des classes – les puissants, les gouvernants. Suite aux sou-

11. *Ibid.*, p. 155. La citation vient de Dubech et D'Espezet, *Histoire de Paris*, 1926.

12. *Ibid.*, p. 164.

13. *Ibid.*, p. 148.

14. *Ibid.*, p. 165. Il s'agit d'un passage de la biographie de Blanqui par G. Geffroy, une source souvent citée par Benjamin.

lèvements de 1830, 1831 et 1832, le pouvoir – Louis Philippe, la Monarchie de Juillet – envisage de construire des fortifications dans les quartiers « sensibles ». Le républicain Arago dénonce, en 1833, cet « embastillement de Paris » : « tous les forts projetés auraient action sur les quartiers les plus populaires de la capitale [...] Deux des forts, ceux d'Italie et de Passy, suffiraient pour incendier toute la rive gauche de la Seine¹⁵. » Blanqui dénonce lui aussi, en 1850, ces premières tentatives de militarisation urbaine de Paris, exposés par un certain M. de Havrincourt : selon cette théorie stratégique de la guerre civile, il ne fallait pas laisser séjourner les troupes dans les foyers d'émeute, mais construire des citadelles et tenir les soldats en garnison, à l'abri de la contagion populaire¹⁶.

Police et Armée coopèrent dans la répression des soulèvements populaires : comme le rappelle Hugo dans *Les Misérables*, en juin 1832, les agents de la première, aux ordres du préfet Gisquet, fouillaient les égouts à la recherche des derniers vaincus de l'insurrection républicaine, tandis que les troupes du général Bugeaud balayaient le Paris public¹⁷. Benjamin prend acte aussi de l'utilisation, pour la première fois lors de l'insurrection de juin 1848, de l'artillerie dans le combat de rue¹⁸.

Les extraits et commentaires de Benjamin pour cette première période offrent le tableau de Paris comme lieu d'émeute, d'effervescence populaire, de

15. *Ibid.*, p. 164.

16. *Ibid.*, p. 167.

17. *Ibid.*, p. 727.

18. *Ibid.*, p. 164.

soulèvements à récurrence, parfois victorieux (juillet 1830, février 1848), mais dont les victoires sont confisquées par la bourgeoisie, quitte à susciter des nouvelles insurrections (juin 1832, juin 1848), écrasées dans le sang. Chaque classe tente d'utiliser et de modifier, l'espace urbain à son avantage. On voit s'esquisser, en pointillé, une tradition des opprimés, dont la barricade est l'expression matérielle visible.

II. HAUSMANNISATION : LA RÉPONSE DES PUISSANTS (1860-1870)

La Haussmannisation de Paris – c'est-à-dire les travaux de percement de grands boulevards « stratégiques » dans le centre-ville, en détruisant les « quartiers habituels des émeutes », entreprise par le Baron Haussmann, préfet de Paris sous Napoléon III – constitue la réponse des classes dominantes à la récurrence insupportable des insurrections populaires et à leur méthode de lutte préférée, la barricade.

Présentée comme une opération d'embellissement, de renouveau et modernisation de la ville, elle est, aux yeux de Benjamin, un exemple paradigmatique du caractère parfaitement mystificateur de l'idéologie bourgeoise du Progrès. Cela s'applique aussi à un autre argument utilisé pour justifier les travaux : l'hygiène, la démolition de quartiers « insalubres », « l'aération » du centre de Paris. Chez certains de ses apologistes, cités par Georges Laronze, biographe du Baron Haussmann (1932), les arguments hygiénique et stratégique sont étroitement associés : les nouvelles

artères participeraient « au combat engagé contre la maladie et la révolution ; elles seraient des voies stratégiques, perçant les foyers d'épidémie, permettant, avec la venue d'un air vivifiant, l'arrivée de la force armée, reliant [...] les casernes aux faubourgs¹⁹ ».

L'œuvre modernisatrice d'Hausmann suscitait des admirateurs encore au XX^e siècle, comme cet auteur d'un ouvrage sur Paris paru à Berlin en 1929, un certain Fritz Stahl, que Benjamin cite avec une pointe d'ironie : le préfet de Paris, selon ce plaidoyer enthousiaste, fut « le seul urbaniste génial de l'époque moderne, qui a contribué indirectement à la création de toutes les métropoles américaines. Il a fait de la ville un ensemble dont l'unité est manifeste. Non, il n'a pas détruit Paris, il l'a achevé²⁰ ».

Convaincu du contraire, l'auteur du *Passagenwerk* collectionne les citations qui dénoncent, sur tous les tons, le caractère profondément destructeur des travaux entrepris par Hausmann – lequel, d'ailleurs, n'hésitait pas à se proclamer, avec beaucoup d'autosatisfaction, « artiste-démolisseur²¹ ». Les commentaires de Benjamin sont tout à fait explicites à ce sujet : le Baron Hausmann « partit en guerre contre la ville de rêve que Paris était encore en 1860²² » ; il cite longuement l'ouvrage *Paris nouveau et Paris futur*, d'un certain Victor Fournel, qui donne « une idée de l'ampleur des destructions provoquées par Hausmann » ; en rasant les bâtiments anciens, on dirait que l'« artiste-démolis-

19. *Ibid.*, p. 153

20. *Ibid.*, p. 171.

21. *Ibid.*, p. 153.

22. *Ibid.*, p. 151.

seur » cherchait à effacer la mémoire historique de la ville : selon Fournel, « Paris moderne est un parvenu qui ne veut dater que de lui, et qui rase les vieux palais et les vieilles églises pour se bâtir à la place de belles maisons blanches, avec des ornements en stuc et des statues en carton-pierre ». Dans ce que Benjamin désigne comme « sa remarquable présentation des méfaits d'Hausmann », Fournel décrit le Paris ancien comme un ensemble de petites villes, chacune avec sa singularité : « voilà ce qu'on est en train d'effacer [...] en perçant partout la même rue géométrique et rectiligne, qui prolonge dans une perspective d'une lieue ses rangées de maisons, toujours les mêmes²³. » Même son de cloche chez deux autres auteurs souvent cités dans ce contexte, Dubech et D'Espezet : « Paris a cessé pour toujours d'être un conglomérat de petites villes ayant leur physionomie, leur vie, où l'on naissait, où l'on mourrait, où l'on aimait à vivre [...]»²⁴.

On dirait que Benjamin reprend, au sujet de l'haussmannisation de Paris, une de ses critiques fondamentales à la modernité capitaliste : son caractère homogénéisateur, sa répétition infinie du même, sous couleur de « nouveauté », son effacement de l'expérience collective et de la mémoire du passé. C'est le sens de cette autre citation de Dubech et D'Espezet : le premier trait qui frappe dans l'œuvre du préfet de Paris c'est « le mépris de l'expérience historique [...] Hausmann trace une ville artificielle, comme au Canada ou au Far West [...] » ; les voies qu'il a construites « sont des percées surprenantes qui partent de n'importe où

23. *Ibid.*, p. 168-169.

24. *Ibid.*, p. 153.

pour aboutir nulle part en renversant tout sur leur passage²⁵ ». Du point de vue humain, la principale conséquence de cette modernisation impériale est – selon plusieurs commentateurs, dont l'urbaniste Le Corbusier²⁶ – la désertification de Paris, devenue une ville « désolée et morne » où « la solitude, la longue déesse des déserts » viendra s'installer²⁷.

Pendant, l'œuvre de l'« artiste-démolisseur » n'a pas fait que des malheureux : pour une poignée de privilégiés, ce fut, grâce à la spéculation immobilière, une excellente affaire. C'est l'aspect financier, mercantile, et pour tout dire, capitaliste de la haussmannisation, que Benjamin documente, en grand détail, par une multiplicité de références²⁸. Parmi les profiteurs, l'entourage du préfet : une légende, citée par Dubech et D'Espezel, prête à Madame Haussmann cette réflexion naïve : « C'est curieux, toutes les fois que nous achetons un immeuble, il y passe un boulevard [...] »²⁹

J'avoue ne pas toujours comprendre la fonction de telle ou telle citation. Par exemple, quel intérêt présente la tentative malheureuse d'un humble charbonnier à obtenir une très grosse indemnisation pour sa bicoque, grâce à un bail falsifié, antidaté de plusieurs années³⁰ ? Quel est, pour Benjamin, le sens du commentaire suivant de Victor Fournel : « Les Halles, de l'aveu universel, constituent l'édifice le plus irréprochable élevé dans

25. *Ibid.*, p. 156.

26. *Ibid.*, p. 149.

27. *Ibid.*, p. 154 ; d'après un ouvrage anonyme, *Paris désert. Lamentations d'un Jérémie haussmannisé*, 1868.

28. *Ibid.*, p. 150, 153, 156, 158-159.

29. *Ibid.*, p. 156.

30. *Ibid.*, p. 163.

ces douze dernières années [...] Il y a là de ces harmonies logiques qui satisfont l'esprit par l'évidence de leur signification³¹ »? Commentant le livre *Urbanisme* de Le Corbusier, Benjamin définit comme « très important » le chapitre qui décrit « les différents types de pelle, de pioche, de brouette, etc. », utilisées par le préfet de Paris³². Pourquoi est-ce très important?

Ce genre de questions sont inévitables dans l'étude d'un projet inachevé comme le *Passagenwerk*; elles se prêtent à un nombre infini d'hypothèses et interprétations. Mais la problématique fondamentale de ces trois sections n'est pas moins clairement lisible.

Un de ses aspects les plus importants concerne la nature politique de l'œuvre du Baron Haussmann, en tant qu'expression – *Ausdruck*, un des concepts favoris de Benjamin – du caractère autoritaire et arbitraire du pouvoir, c'est-à-dire du Second Empire de Louis Napoléon Bonaparte. Dans les travaux du préfet impérial, « chaque pierre porte le signe du pouvoir despotique » (Julius Meyer, 1869)³³: ils sont, selon J.-J. Honegger, dans un ouvrage de 1874, « la représentation parfaitement adéquate des principes de gouvernement de l'Empire autoritaire », et de sa « haine fondamentale de toute individualité³⁴ ». C'est l'opinion aussi de celui qui incarne, aux yeux de Benjamin, l'opposition la plus radicale à Napoléon III, Auguste Blanqui : la Haussmannisation de Paris – « un des grands fléaux du Second Empire » – est le produit de

31. *Ibid.*, p. 169.

32. *Ibid.*, p. 149.

33. *Ibid.*, p. 150.

34. *Ibid.*, p. 147.

« fantaisies meurtrières de l'absolutisme » ; par sa « grandeur homicide » il rappelle les travaux des pharaons d'Égypte (« cent pyramides de Kheops ») ou des empereurs romains de la décadence³⁵.

Cette dimension politique de l'urbanisation impériale est d'autant plus importante pour Benjamin que le Second Empire, par son autoritarisme illimité, sa personnalisation bonapartiste du pouvoir, sa manipulation des masses, le faste grandiloquent de ses rituels et de son architecture, ses liens intimes avec « toute ce qui relève de l'escroquerie et de la fourberie³⁶ » n'est pas sans avoir des affinités avec le « Troisième Empire » hitlérien – certes, pas celui des camps d'extermination de la Deuxième Guerre mondiale, mais celui des premières années du régime (1933-1936), telles qu'elles sont décrites – et dénoncées – par Bertolt Brecht dans ses pièces *Grandeur et Misère du Troisième Reich* et *La résistible ascension d'Arturo Ui*.

Dans un des commentaires les plus prégnants de ce chapitre, Walter Benjamin semble résumer non seulement son opinion sur Haussmann et Napoléon III, mais sur le pouvoir des classes dominantes en général : « Les puissants veulent maintenir leur position par le sang (la police), par la ruse (la mode), par la magie (le faste)³⁷. » Avant d'aborder le chapitre qui concerne

35. *Ibid.*, p. 167. Sur les rapports complexes de la pensée de Benjamin à la figure de Blanqui, je renvoie au remarquable essai de Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », dans H. Wismann, *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986.

36. *Ibid.*, p. 159. Selon un article de Th. Schulte sur Daumier, paru dans la *Neue Zeit*, la revue des socialistes allemands.

37. *Ibid.*, p. 157.

« le sang », quelques mots sur le faste, qui s'exprime non seulement dans la théâtralité monumentale des perspectives haussmanniennes, mais aussi dans les cérémonies spectaculaires organisées par le préfet en hommage à son Empereur. Cela va de l'impressionnante décoration des Champs-Élysées – cent vingt arcades ajourées, reposant sur une double rangée de colonnes – pour l'anniversaire de Louis Napoléon Bonaparte³⁸, aux deux mille arcs de triomphe, flanquées de cinquante colosses à sa ressemblance, qui reçoivent l'Empereur lorsqu'il entre « au galop des cinquante chevaux de sa voiture » à Paris – façade monumentale qui illustre, selon Arsène Houssaye en 1856 « l'idolâtrie des sujets pour le souverain³⁹ ». Le faste impérial est aussi évoqué dans un passage étonnant de Heinrich Mann (extrait d'un essai de 1931) qui réussit, en quelques mots, à décrire la quintessence du régime impérial et sa nature de classe : « La spéculation, la plus vitale des fonctions de cet Empire, l'enrichissement effréné, la jouissance gigantesque, tout cela théâtralement glorifié dans des expositions et des fêtes qui finissaient par évoquer Babylone ; – et à côté de ces masses qui participaient à une apothéose éblouissante, derrière elle des masses obscures, celles qui se réveillaient [...]»⁴⁰.

Comment neutraliser ces « masses obscures [...] qui se réveillaient » ?

Si l'objectif primordial de Napoléon III, sa vocation politique par excellence, était, selon Gisèle

38. *Ibid.*, p. 153.

39. *Ibid.*, p. 161-162.

40. *Ibid.*, p. 158-159.

Freund⁴¹, « d'assurer l'ordre bourgeois⁴² », cette question était essentielle : comme casser la tradition rebelle du peuple parisien, comme l'empêcher d'utiliser son arme favorite, la barricade ? L'élégante solution trouvée fut, dans les mots même du préfet de Paris, de « percer le quartier habituel des émeutes⁴³ ». Un auteur réactionnaire, Paul-Ernest de Rattier – pour lequel « rien n'est plus inutile et plus immoral qu'une émeute » – évoquait déjà, en 1857, l'image idéale d'un Paris modernisé, où un système de voies de communication « relie géométriquement et parallèlement toutes les artères [de Paris] à un seul cœur, le cœur des Tuileries » constituant ainsi « une admirable méthode de défense et de maintien de l'ordre⁴⁴ ».

On touche ici à l'aspect le plus important de l'Haussmannisation : son caractère d'« embellissement stratégique » (l'expression date des années 1860). Le « fait stratégique » commande, constatent Dubech et d'Espezel, « l'éventrement de l'ancienne capitale⁴⁵ ». Mais c'est Friedrich Engels qui résume au mieux l'enjeu politico-militaire des travaux de Haussmann : il s'agit, écrit-il, de la « manière spécifiquement bonapartiste de percer de longues artères droites et larges à travers les quartiers ouvriers aux rues étroites », avec l'objectif stratégique de rendre « plus difficiles [...] les combats de barricades⁴⁶ ». Les boulevards rectilignes

41. Photographe et historienne marxiste de la photographie, proche amie de Walter Benjamin.

42. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, p. 155.

43. *Ibid.*, p. 146.

44. *Ibid.*, p. 161.

45. *Ibid.*, p. 157.

46. *Ibid.*, p. 167-168.

avaient, entre autres, le grand avantage de permettre l'utilisation du canon contre d'éventuels insurgés – une situation prophétiquement évoquée dans une phrase de Pierre Dupont en 1849, placée par Benjamin en exergue du chapitre sur l'Hausmannisation : « Les capitales pantelantes se sont ouvertes au canon⁴⁷. »

Bref, les « embellissements stratégiques » du Baron Haussmann étaient une méthode rationnellement planifiée d'étouffer dans l'œuf toute velléité de révolte, et, si elle avait lieu malgré tout, de l'écraser efficacement – en faisant usage du dernier recours des puissants, selon Benjamin : le sang... comme l'écrit Benjamin lui-même, dans *Paris, capitale du XIX^e siècle* (1935), qu'on peut considérer comme une sorte d'introduction au *Passagenwerk* : « L'activité de Haussmann s'intègre dans l'impérialisme de Napoléon III. Lequel favorise le capital financier. [...] Le véritable but des travaux de Haussmann était de protéger la ville contre la guerre civile. Il voulait rendre à jamais impossible l'érection de barricades à Paris. [...] La largeur des boulevards doit interdire la construction de barricades et de nouvelles percées doivent rapprocher les casernes des quartiers ouvriers⁴⁸. »

Les références à l'actualité des années 1930 sont rares dans le *Passagenwerk*. Voici une des plus impressionnantes : « L'œuvre d'Haussmann est aujourd'hui accomplie, comme le montre la Guerre d'Espagne, avec des moyens tout à fait différents⁴⁹. » Benjamin se

47. *Ibid.*, p. 145.

48. W. Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2000, p. 64. Dans cet essai, la section intitulée « Haussmann ou les barricades » puise largement dans le matériel du *Passagenwerk*.

49. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, p. 169.

réfère sans doute à l'écrasement, sous les bombes de la *Luftwaffe*, de la ville basque de Guernica, ainsi que de certains quartiers populaires de Madrid. Les bombardements aériens seraient-ils une forme moderne de « l'embellissement stratégique » inventé par le préfet de Paris ? Il y a évidemment une sorte d'ironie amère dans la remarque de Benjamin. L'analogie qu'il esquisse se réfère, probablement, à deux aspects essentiels de l'Haussmannisation : la destruction de quartiers entiers, et l'écrasement préventif des « foyers d'émeute ».

Cela dit, je ne pense pas que l'auteur du *Livre des Passages* ait voulu établir un signe d'identité entre ces deux événements de nature radicalement différente, et encore moins une généalogie historique. Sa petite remarque esquisse plutôt une sorte de constellation unique entre deux modalités, parfaitement distinctes, de « démolition stratégique », par les classes dominantes, de destruction urbaine comme moyen de maintien de l'ordre et de neutralisation des classes populaires. Son ironie vise aussi, dans doute, l'idéologie conformiste du Progrès : depuis Haussmann les puissants ont considérablement « progressé » dans leurs moyens de destruction, et dans leurs instruments techniques au service de la guerre civile. Qui peut nier la supériorité des bombardiers de la *Luftwaffe* hitlérienne sur les humbles pelles et pioches du préfet de Napoléon III ?

Comment les révolutionnaires parisiens des années 1860 ont-ils répondu – avant la Commune de Paris – au défi de la Haussmannisation ? Quelle riposte ont-ils trouvée à la modernisation impériale de la ville ? En fait,

très peu de tentatives de soulèvement ont eu lieu pendant le Second Empire. Benjamin en mentionne une seule, celle organisée par Auguste Blanqui en 1870 : « Pour le putsch d'août 1870, Blanqui avait mis 300 revolvers et 400 poignards à la disposition des travailleurs. Il est caractéristique des formes de combat de rues à cette époque que ceux-ci préférèrent les poignards aux revolvers⁵⁰. » Comment interpréter ce commentaire sibyllin ? On peut supposer que Benjamin se limite à constater la préférence des insurgés blanquistes pour des méthodes de combat « corps à corps », proches de l'usage quotidien du couteau comme instrument de travail ou moyen de défense. Mais il est plus probable que sa remarque ait eu une connotation critique, mettant en évidence le « retard technique » des révolutionnaires, et la disproportion criante entre leur instrument de combat favori, le poignard, et ceux dont disposaient les forces de l'ordre : les fusils et les canons...

III. LA COMMUNE DE PARIS (1871)

Ce chapitre du *Passagenwerk* est beaucoup plus court que les deux précédents : 6 pages seulement (contre 25 et 26). Il est marqué du sceau d'une certaine ambivalence de l'auteur envers le Commune de 1871.

Prenons la question capitale du rapport de la Commune à la Révolution Française. Benjamin observe que « la Commune avait tout à fait le sentiment d'être l'héritière de 1793⁵¹ » ; cela se traduit y compris dans la géo-

50. *Ibid.*, p. 166.

51. *Ibid.*, p. 789.

graphie urbaine des combats, imprégnée de mémoire historique, puisqu'« un des derniers centres de résistance de la Commune » fut « la place de la Bastille⁵² ». L'auteur du *Livre des Passages* aurait pu traiter ce rapport intense du peuple insurgé de Paris à sa tradition révolutionnaire comme un exemple frappant du « saut de tigre dans le passé », au moment du danger, qui caractérise les révolutions, selon les Thèses « *Sur le concept d'histoire* » (1940). La Commune aurait pu être, de ce point de vue, un cas de figure bien plus attrayant que la Révolution de 1789, qui cherchait son inspiration – à tort selon Marx – dans la République romaine (exemple cité par Benjamin, sous une lumière favorable, dans les Thèses de 1940). Or, les divers commentaires sur la Commune cités par Benjamin suggèrent plutôt une distance critique, confirmée par ses propres notations. Par exemple, lorsqu'il affirme qu'« Ibsen voit plus loin que bien des chefs de la Commune en France », en écrivant à son ami Brandes le 20 décembre 1870: « Ce dont nous vivons aujourd'hui, ce ne sont que des miettes de la table de la Révolution du siècle précédent [...]»⁵³. » Plus explicite et plus sévère encore est l'opinion du marxiste allemand – et biographe de Marx – Franz Mehring, dans un article « À la mémoire de la Commune de Paris », publié dans *Die Neue Zeit* en 1896: « Les dernières traditions de la vieille légende révolutionnaire se sont elles aussi effondrées pour toujours avec la chute de la Commune [...]. Dans l'histoire de la Commune les germes de cette révolution [la prolétarienne] sont encore étouffés par les plantes grimpantes qui, parties

52. *Ibid.*, p. 791.

53. *Ibid.*, p. 793.

de la révolution bourgeoise du XVIII^e siècle, ont envahi le mouvement ouvrier révolutionnaire du XIX^e siècle. » Comme Benjamin ne commente pas ce texte, on ne peut pas savoir s'il partage effectivement ce jugement, mais sa remarque au sujet de la clairvoyance d'Ibsen va dans le même sens⁵⁴.

Le moins qu'on puisse dire c'est que l'opinion de Mehring est parfaitement contradictoire avec ce que Marx avait écrit dans son célèbre texte de 1871 sur la Commune, *La guerre civile en France*, qui présente celle-ci plutôt comme l'annonciatrice des révolutions à venir. Or, non seulement Benjamin ne cite pas une seule fois ce document « classique » du marxisme – hautement prisé par Lénine – mais il préfère se référer à une remarque tardive d'Engels, dans une conversation avec Bernstein, en 1884, qui, sans critiquer explicitement le document de Marx, le présente comme une exagération « légitime et nécessaire », « compte tenu des circonstances ». Sur le fond, Engels insiste sur la prédominance des blanquistes et des proudhoniens parmi les acteurs de l'insurrection, ces derniers n'étant « ni des partisans de la révolution sociale », ni « a fortiori, des marxistes⁵⁵ » – un jugement qui, soit dit entre parenthèses, est, dans sa première partie, injuste (le proudhonien Varlin n'était-il pas un « partisan de la révolution sociale » ?) et dans la deuxième, anachronique (il n'existait pas de « marxistes » en 1871 !).

54. Benjamin cite aussi un commentaire des historiens A. Malet et P. Grillet qui renforce cette lecture critique : la majorité des élus de la Commune étaient « des démocrates jacobins de la tradition de 1793 » (p. 789).

55. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, p. 792.

En tout cas, Benjamin semble partager la mauvaise opinion d'Engels sur Proudhon et ses disciples : « Les illusions dont la Commune était encore victime trouvent une expression frappante dans la formule de Proudhon, son appel à la bourgeoisie : “Sauvez le peuple, sauvez-vous vous-mêmes, comme le faisaient vos pères, par la Révolution”⁵⁶. » Et dans un autre commentaire, il observe : « Ce fut le proudhonien Beslay qui, comme délégué de la Commune, se laissa convaincre [...] de ne pas toucher aux deux milliards [de la Banque de France] [...]. Il réussit à imposer son point de vue grâce à l'aide des proudhoniens du Conseil⁵⁷. » La non-expropriation de la Banque fut, comme l'on sait, une des principales réserves exprimées par Marx au sujet de la pratique des communnards. Cela dit, les critiques de Benjamin sont souvent discutables : l'appel de Proudhon à la bourgeoisie (« sauvez le peuple ») peut-il vraiment être considéré comme représentatif des idées de la Commune ?

Cette question est aussi évoquée dans l'essai de 1935, « Paris, capitale du XIX^e siècle » : « De même que le *Manifeste Communiste* clôt l'époque des conspirateurs professionnels, la Commune met fin à la fantasmagorie qui domine les débuts du prolétariat. Elle détruit l'illusion selon laquelle la tâche de la révolution prolétarienne serait d'achever, main dans la main avec la bourgeoisie, l'œuvre de 89. Cette illusion prévaut tout au long de la période qui va de 1831 à 1871, de l'insurrection lyonnaise à la Commune. La bourgeoisie n'a

56. *Ibid.*, p. 790.

57. *Ibid.*, p. 793.

jamais partagé cette erreur⁵⁸. » La formulation est ambiguë, et pourrait, à la rigueur, être lue comme un éloge de la Commune, comparée, par son rôle démythificateur, au *Manifeste* de Marx et Engels. Mais on peut aussi interpréter le passage comme une condamnation, la Commune n'étant que le dernier épisode de cette « fantasmagorie ». Les citations du *Passagenwerk* renforceraient plutôt cette deuxième lecture.

Comment expliquer cette distance, cette ambivalence de Benjamin envers la Commune et ces critiques insistantes envers l'héritage de 1793 ? On pourrait tenter de situer son attitude dans un certain contexte historique : la conjoncture politique en France du milieu des années 1930. Les deux citations les plus longues du chapitre sur la Commune datent d'avril 1935 et de mai 1936 : on peut donc supposer qu'une partie – ou même la plupart – des matériaux a été rassemblée au cours des années 1935-36, les années du Front Populaire. Or, la stratégie du Parti Communiste Français consistait, depuis 1935, à chercher à constituer une coalition avec la bourgeoisie démocratique – censée être représentée par le Parti Radical – au nom de certaines valeurs communes : la Philosophie des Lumières, la République, les Principes de la Grande Révolution (1789-1793). On sait, par sa correspondance, que Benjamin nourrissait des sérieuses réserves envers cette orientation de la gauche française.

Il se peut donc que les critiques de Benjamin aux illusions de la Commune – représentées, selon lui, par l'appel de Proudhon à la bourgeoisie, au nom de la Révolution Française – soient en fait une mise en

58. W. Benjamin, *Œuvres III*, p. 64-65.

question, certes implicite et indirecte, de la politique du PCF à cette époque.

Ce n'est qu'une hypothèse, bien entendu, mais elle correspond bien à l'idée que se fait Benjamin d'une historiographie critique, rédigée à partir du point de vue du présent – une démarche féconde, mais qui n'est pas sans avoir ses problèmes, et ses risques de déformation.

Bien sûr, il existe aussi des aspects de la Commune qui sont présentés, dans ce court chapitre, sous une lumière favorable. C'est le cas notamment d'un passage d'Aragon – extrait d'un article paru dans le périodique *Commune* en avril 1935 – qui célèbre, en citant Rimbaud, les « Jeanne-Marie des faubourgs », dont les mains

« ont pâli, merveilleuses
Au grand soleil, d'amour chargé
Sur le bronze des mitrailleuses
À travers Paris insurgé ».

La participation féminine dans la Commune est aussi évoquée dans un autre paragraphe du même texte d'Aragon, qui constate la présence, dans les Assemblées de la Commune, côtoyant des poètes, des écrivains, des peintres et des scientifiques, des « ouvrières de Paris⁵⁹ ». Comme on l'a vu à propos des soulèvements populaires des années 1830-1848, le rôle révolutionnaire des femmes est un des aspects importants, pour Benjamin, de la « tradition des opprimés » à Paris. Pour documenter ce rôle, il n'hésite pas à faire appel à des documents réactionnaires, comme cette

59. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, p. 789.

gravure qui représente la Commune sous les traits d'une femme chevauchant une hyène, laissant derrière elle les flammes noires des maisons qui brûlent...⁶⁰ Curieusement, la question des barricades n'est plus abordée dans ces notes sur la Commune. En tout cas, au-delà du silence et des ambiguïtés, il n'y a pas de doute que la guerre civile de 1871 représente elle aussi, aux yeux de Benjamin, un exemple notable de la ville – Paris – comme lieu de l'impitoyable affrontement entre les classes.

60. *Ibid.*, p. 790.

Théologie et antifascisme chez Walter Benjamin*

L'essor du fascisme en Italie, Allemagne, Autriche, Espagne, lors de la première moitié du XX^e siècle, a été souvent soutenu, légitimé et autorisé par des arguments théologiques chrétiens. Carl Schmitt n'est que le représentant le plus doué et érudit de cet usage réactionnaire de l'héritage théologique. Mais on trouve aussi, tant chez des auteurs chrétiens que juifs, une herméneutique théologique au service de l'anti-fascisme et du socialisme (utopique, libertaire ou marxiste). Walter Benjamin est un des représentants les plus intéressants de cette démarche ; sa réflexion s'inspire surtout de références messianiques juives, mais apparaissent aussi dans son discours politico-théologique, comme nous verrons, des figures et des images chrétiennes.

Benjamin a été parmi les premiers intellectuels de la gauche allemande à dénoncer l'idéologie du fascisme. En 1930, il va publier un article polémique contre le culte mystique de la guerre chez Ernst Jünger, sous le titre « Théories du fascisme allemand ». La conclusion de ce texte est sans ambiguïté : au discours « magique » sur la guerre des fascistes, il faut opposer « le tour de prestidigitation marxiste qui,

* Texte inédit.

seul, est capable de faire pièce à cet obscur sortilège runique » – à savoir la métamorphose de la guerre en « guerre civile ¹ ». Après la prise du pouvoir par le nazisme et son départ en exil (1933), le combat contre le fascisme ne cesse de hanter ses écrits. En témoigne la célèbre conclusion de l'essai sur « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité mécanique » (1935) : contre l'esthétisation fasciste de la politique, les marxistes doivent répondre par la politisation de l'art. Si, dans ces textes, le fascisme apparaît comme un étrange amalgame de culture archaïque et de modernité technologique, c'est ce deuxième aspect qui prédomine dans la seconde moitié des années trente.

Dans son dernier texte, les Thèses « *Sur le concept d'histoire* » (1940), on trouve une critique acerbe des illusions de la gauche – prisonnière de l'idéologie du progrès linéaire – concernant le fascisme, qu'elle semble considérer comme une exception à la norme du progrès, une « régression » inexplicable, une parenthèse dans la marche en avant de l'humanité.

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

1. W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand », 1930, in *Œuvres II*, Gallimard, « folio-essais », 2000, p. 215.

— Quant au mouvement communiste officiel (stalinien), il était convaincu que la victoire d'Hitler en 1933 serait 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, dans la thèse VIII, 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. Il nous faut, observe Benjamin dans une des notes préparatoires aux Thèses, une théorie de l'histoire à partir de laquelle le fascisme puisse être dévoilé (*gesichtet*)². 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 d'améliorer notre position dans la lutte anti-fasciste, pense Benjamin. 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 classes.

À partir de 1933, et plus encore après les accords de

2. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften (GS)*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1980, Bd. I, 3, p. 1244.

Munich de 1938, l'Union Soviétique apparaît aux yeux de Benjamin, comme de ceux de nombre d'intellectuels de gauche dans toute l'Europe, comme leur seul recours face à la menace fasciste, l'ultime barrière aux prétentions impérialistes du Troisième Reich. Dans une lettre du 3 août 1938 à Max Horkheimer il manifeste, « avec beaucoup de réserves », l'espoir, « au moins pour le moment », qu'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 au prix de 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 socialisme³. Le Pacte Molotov-Ribbentrop (1939) va porter un rude coup à cette dernière illusion.

C'est sans doute à ce dernier événement qu'il se réfère dans la thèse X, en parlant des « politiciens en qui les adversaires du fascisme avaient mis leur espoir », qui « gisent par terre » et « aggravent leur défaite en trahissant leur propre cause ». L'expression vise sans doute les 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 par terre ». Aux yeux de Benjamin, l'espoir

3. Lettre citée par R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1983, p. 122.

d'un combat conséquent contre le fascisme est porté, par le mouvement communiste, bien plus que par la social-démocratie. Or, le pacte a porté atteinte à cet espoir. La « trahison » désigne non seulement l'accord entre Molotov et Ribbentrop, mais aussi sa légitimation par les différents partis communistes européens qui adopteront la « ligne » soviétique⁴. 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 Sperber⁵.

C'est aussi à partir de 1938 qu'une dimension théologique – très présente dans ses écrits de jeunesse – va réapparaître dans ses travaux et imprégner fortement sa réflexion anti-fasciste – qui ne cesse pas, pour autant, de se référer au matérialisme historique marxien.

4. Un exemple de ce que Benjamin ressentait comme trahison du combat anti-fasciste : le Comité Central du KPD adopte en juillet 1939 une résolution qui, tout en ré-affirmant 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. Theo Pirker éd., *Utopie und Mythos der Welt-revolution. Zur Geschichte der Komin-tern 1920-1940*, Munich, DTV, 1964, p. 286).
5. Sans parler de Léon Trotski, qui, depuis son exil au Mexique, avait 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 1939 dans Léon Trotski, *Sur la Deuxième Guerre mondiale*, Textes rassemblés et préfacés par Daniel Guérin, Bruxelles, Éditions La Taupe, 1970, p. 85-102.

Cette année-là, Benjamin publie une notice sur le roman de l'écrivaine communiste juive-allemande exilée, Anna Seghers, *Die Rettung* (« Le sauvetage »), sous le titre « Une chronique des chômeurs allemands » (1938). Ce texte surprenant à plusieurs égards peut être considéré comme une sorte de séquelle au grand essai sur le *Narrateur* de 1936 : Seghers est présentée non comme romancière, mais comme *narratrice* (*Erzählerin*), et son livre comme une *chronique* (*Chronik*), ce qui lui donne, aux yeux du recenseur, une très haute valeur spirituelle et politique. Il compare son art à celui des miniatures d'avant la perspective, ou des chroniqueurs du Moyen-Âge, dont les personnages vivent à une époque qui « perçoit la Royaume de Dieu comme catastrophe ». La catastrophe qui s'est abattue sur les chômeurs et les travailleurs allemands, le Troisième Reich, est l'exact opposé de ce *Reich Gottes* : « elle est quelque chose comme son image inversée (*Gegenbild*), l'émergence de l'Antéchrist. Comme l'on sait, celui-ci singe la bénédiction promise par l'ère messianique. De façon analogue le Troisième Reich singe le socialisme⁶. » Ce que Benjamin esquisse ici – à propos d'un roman d'inspiration communiste ! – c'est une sorte de critique théologique – judéo-chrétienne – du nazisme comme faux messie, comme Antéchrist, comme manifestation diabolique d'un esprit du mal, trompeur et rusé. Comme on sait, l'*Antéchrist* est une figure archaïque qui apparaît pour la première fois dans les épîtres de Jean, mais qui puise ses origines dans la notion d'*anti-messie* déjà présente dans le

6. W. Benjamin, « Eine Chronik der deutschen Arbeitlosen », *GS*, III, p. 534-535.

judaisme. De nature eschatologique, elle désigne un imposteur maléfique qui tente, peu avant la fin du monde, de se substituer à Jésus-Christ.

Le socialisme est ainsi interprété, théologiquement, par Benjamin comme l'équivalent de la promesse messianique, tandis que le régime hitlérien, cette immense mystification qui se prétend « socialiste nationale », relève de l'Antéchrist, c'est-à-dire des puissances infernales : l'expression « radieux enfer nazi » (*die strahlende Nazihölle*) apparaît plus loin dans le texte. Benjamin s'était sans doute inspiré, pour esquisser ce parallèle étonnant, des écrits de son ami et correspondant, le théologien protestant – et socialiste révolutionnaire militant – 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 millénaire⁷.

Après avoir rendu hommage à Anna Seghers pour avoir reconnu, courageusement et sans ambages, la défaite de la révolution en Allemagne, Benjamin conclut sa notice par une question angoissée : « Ces êtres humains pourront-ils *se libérer* ? » (*Werden sich diese Menschen befreien?*) Le seul espoir serait une *Rédemption* (*Erlösung*) – encore un concept messianique – mais

7. Cf. Chrissoula Kambas, « Wider den 'Geist der Zeit'. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin », in J. Taubes (éd.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Munich, Fink, 1983, p. 582-583. Lieb et Benjamin partageaient la conviction qu'il fallait résister au fascisme les armes à la main.

d'où viendrait-elle ? La réponse, cette fois-ci, est profane : le salut viendra des enfants, les enfants prolétaires dont parle le roman.

On retrouve le concept d'« Antéchrist » dans les Thèses de 1940. Dans la thèse VI, « 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, 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 dominantes⁸.

L'observation est pertinente, mais il faudrait ajouter quelques précisions. Benjamin est conscient que les masses prolétariennes peuvent être mystifiées par le fascisme. Dans un article 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 communards ⁹ ». En d'autres termes : dans un moment de suprême danger se présente une constellation salvatrice reliant le présent au passé. Un passé où brille, malgré tout, dans la sombre

8. R. Tiedemann, « Historischer Materialismus oder politischer Messianismus ? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins », in P. Bulthaup (éd.), *Materialien zu Benjamins Thesen*, Francfort/Main, Suhrkamp taschenbuch, 1975, p. 93-94.

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

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.

Aux yeux de Benjamin, l'équivalent – le « correspondant », au sens des *correspondances* de Baudelaire – profane du Messie ce sont, aujourd'hui, les noyaux de résistance anti-fasciste, les futures masses révolutionnaires héritières de la tradition de juin 1848 et de celle d'avril-mai 1871. Quant à l'Antéchrist – ce théologoumène chrétien qu'il n'hésite pas à intégrer dans son argument messianique d'inspiration explicitement juive – son homologue séculier est, comme nous l'avons vu plus haut, non pas les « classes dominantes en général », mais le Troisième Reich hitlérien.

Comment cette théologie messianique peut-elle s'articuler avec le matérialisme historique ?

Cette question est explicitement discutée par Benjamin dans la thèse I. Pour rendre compte de cette association paradoxale entre le matérialisme et la théologie, Benjamin va créer une *allégorie* ironique : un automate joueur d'échecs – le matérialisme historique – qui peut gagner chaque partie grâce à un nain caché dans l'appareil – la théologie.

Essayons de déchiffrer la signification des éléments qui composent cette étrange allégorie.

Tout d'abord l'*automate* : c'est une poupée ou mannequin « 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-parole du marxisme à

son époque, c'est-à-dire les idéologues de la Deuxième et de la Troisième 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, automatiquement, à la crise finale du capitalisme et à la victoire du prolétariat (version communiste) ou aux réformes qui transformeront graduellement 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 :

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

— 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* 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, s'étant préalablement caché dans l'appareil, « faisait mouvoir la machine ». La similitude – presque mot pour mot – avec la thèse I est évidente¹⁰.

À mon 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 « gagner la partie », ni la révolution triompher du fascisme.

Il me semble que Ralph Tiedemann se trompe quand, dans son livre sur les Thèses de Benjamin – par ailleurs très intéressant – il écrit : « Le nain théologique est mort lui aussi, puisqu'il est devenu une pièce d'un appareil mort. L'ensemble de l'automate est

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

mort, et représente peut-être déjà le champ de mort et de ruines de la thèse IX¹¹. » 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.

La théologie, comme le nain de l'allégorie, ne peut agir aujourd'hui que de manière *occulte*, à l'intérieur du matérialisme historique. À une époque rationaliste et agnostique, elle est une « vieille laide et ratatinée » (traduction 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, dans la mesure où 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 Parisiens*, 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 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

11. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, p. 118.

à l'encre restent toujours sur la surface du buvard, mais inversées !

Que signifie « théologie » pour Benjamin ? Le terme renvoie à deux concepts fondamentaux : la *remémoration* (*Eingedanken*), et la *rédemption messianique* (*Erlösung*). Les deux sont 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 : tout 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 serait 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 l'indique son 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 matéria-

lisme 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 un 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 de 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 future¹².

12. Les articles de G. Kaiser, K. Greffrath et H-D Kittsteiner se trouvent dans Peter Bulthaup éd., *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1975.

Pour mieux saisir la signification du messianisme chez Benjamin, il est utile d'analyser un passage important de la thèse II : « *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.* » En d'autres termes : 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 : nous sommes nous-mêmes 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 également chez d'autres penseurs juifs d'Europe centrale, comme Martin Buber¹³. 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 : 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

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

chez les cabalistes et autres mystiques juifs pratiquant la *guématria* –, 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.

Pourquoi ce pouvoir messianique est-il *faible* (*schwache*) ? C'est peut-être 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.

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 délivrance¹⁴ ». 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 : le fascisme. Si le prophétisme juif est à la fois le rappel d'une promesse et l'appel à une transformation radicale, chez Benjamin la puissance 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 présent.

14. J. Habermas, « L'actualité de W. Benjamin », *Revue d'Esthétique*, n° 1, 1981, p. 112.

En septembre 1940, Benjamin fut arrêté par la police espagnole à Port-Bou, à la frontière entre la France de Vichy et l'Espagne de Franco. Menacé d'être livré à la Gestapo, il choisit le suicide : ce fut son dernier acte de résistance au fascisme.

Le point de vue des vaincus dans l'histoire de l'Amérique Latine*

Réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin

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 romantique adversaire du conservatisme, un nostalgique du passé qui rêve de l'avenir, un matérialiste fasciné par la théologie. Il est, au sens strict du mot, *inclassable*. Il se réclamait, depuis 1924, du matérialisme historique, mais sa lecture de Marx, nourrie de romantisme allemand et de messianisme juif, était tout à fait hétérodoxe.

La formulation la plus étonnante et radicale de la nouvelle philosophie de l'histoire de Walter Benjamin se trouve sans doute dans les Thèses « *Sur le concept d'histoire* » – rédigées, comme l'on sait, en 1940, peu avant son suicide à Port Bou, ultime recours pour échapper à la Gestapo.

L'exigence fondamentale de Benjamin dans ce document c'est d'écrire l'histoire « à rebrousse poil », c'est-à-dire *du point de vue des vaincus* – contre la tradi-

* Paru dans Philippe Simay (éd.), « Walter Benjamin, la tradition des vaincus », *Cahiers d'anthropologie sociale*, Paris, L'Herne, 2008.

tion conformiste de l'historicisme allemand, dont les partisans entrent toujours « en empathie avec le vainqueur » (thèse VII).

Il va de soi que le mot « vainqueur » ne fait pas référence, pour Benjamin, aux batailles ou aux guerres habituelles, mais à la *guerre des classes* dans laquelle l'un des camps, la classe dirigeante, « n'a pas fini de triompher » (thèse VII) sur les opprimés – depuis Spartacus, le gladiateur rebelle, jusqu'au groupe Spartakus de Rosa Luxemburg, et depuis l'*Imperium* romain jusqu'au *Tertium Imperium* hitlérien.

L'historicisme s'identifie empathiquement (*Einfühlung*) aux classes dominantes. Il voit l'histoire comme une succession glorieuse de hauts faits politiques et militaires. En faisant l'éloge des puissants et en leur rendant hommage, il leur confère le statut d'héritiers de l'histoire passée. En d'autres termes, il participe – comme ces personnages qui élèvent la couronne de lauriers au-dessus de la tête du vainqueur – à « ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus » (thèse VII). Le butin que l'on porte dans ce cortège est ce qu'on appelle les « biens culturels ». Il ne faut pas oublier, souligne Benjamin, l'origine de ces biens : « Chaque témoignage de culture est en même temps un témoignage de barbarie » (thèse VII). Ainsi les pyramides d'Égypte, construites par les esclaves hébreux, ou le Palais de Cortés à Cuernavaca, bâti par les Indiens asservis.

La critique que Benjamin formule à l'encontre de l'historicisme s'inspire de la philosophie marxiste de l'histoire, mais elle a aussi une origine nietzschéenne. Dans une de ses œuvres de jeunesse, *De l'utilité et des*

inconvénients de l'histoire (citée dans la thèse XII), Nietzsche tourne en ridicule l'« admiration nue du succès » des historicistes, leur « idolâtrie pour le factuel » (*Götzerdienste des Tatsächlichen*) et leur tendance à s'incliner devant la « puissance de l'histoire ». Puisque le Diable est le maître du succès et du progrès, la véritable vertu consiste à se dresser contre la tyrannie de la réalité et à nager contre le courant historique¹.

Il existe un lien évident entre ce pamphlet nietzschéen et l'exhortation de Benjamin à écrire l'histoire *gegen den Strich*. Mais les différences ne sont pas moins importantes : alors que la critique de Nietzsche contre l'historicisme se fait au nom de la « Vie » ou de l'« Individu héroïque », celle de Benjamin parle au nom des vaincus. En tant que marxiste, ce dernier se situe aux antipodes de l'élitisme aristocratique du premier et choisit de s'identifier aux « damnés de la terre », ceux qui sont couchés sous les roues de ces chars majestueux et magnifiques appelés Civilisation ou Progrès.

Les luttes de libération du présent, insiste Benjamin (thèse XII) s'inspirent dans le sacrifice des générations vaincues, dans la mémoire des martyrs du passé. Traduisant cela en termes de l'histoire moderne de l'Amérique Latine : la mémoire de Cuautemoc, Tupac Amaru, Zumbi dos Palmares, José Marti, Emiliano Zapata, Augusto Sandino, Farabundo Marti...

La proposition de Benjamin suggère une nouvelle

1. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart, Reclam, 1982, p. 82, 86, 96 ; « Considération inactuelle II », in *Œuvres philosophique complètes*, II, 1, tr. fr. Pierre Rusch, Paris Gallimard, 1990.

méthode, une nouvelle approche, une perspective « par en bas », qui peut s'appliquer à tous les champs de la science sociale : l'histoire, l'anthropologie, la science politique.

Benjamin s'est très peu occupé de l'histoire de l'Amérique Latine. Cependant, on trouve une impressionnante critique de la Conquête ibérique dans un texte très court, mais extrêmement intéressant, qui a été complètement oublié par les critiques et les spécialistes de son œuvre : le compte rendu qu'il a publié en 1929 de l'ouvrage de Marcel Brion au sujet de Bartholomé De Las Casas (1474-1566), le célèbre évêque qui avait pris la défense des Indiens, au Mexique. Il s'agit du livre de Marcel Brion, *Bartholomé De Las Casas. Père des Indiens*, Paris, Plon, « Le Rameau d'or », 1928, et la recension de Benjamin est paru le 21 juin 1929 dans la revue allemande *Die Literarische Welt*. « La Conquête, ce premier chapitre de l'histoire coloniale européenne », écrit Benjamin, « a transformé le monde récemment conquis en une chambre de tortures. » Les actions de la « soldatesque hispanique » ont créé une nouvelle configuration de l'esprit (*Geistesverfassung*) « que l'on ne peut pas se représenter sans horreur (*Grauen*) ». Comme toute colonisation, celle du nouveau continent avait ses raisons économiques – les immenses trésors d'or et d'argent des Amériques – mais les théologiens officiels ont essayé de la justifier par des arguments juridico-religieux : « L'Amérique est un bien sans propriétaires ; la soumission est une condition de la mission ; intervenir contre les sacrifices humains des Mexicains est un devoir chrétien. » Bartholomé De Las Casas, « un combattant héroïque

dans la plus exposée des positions », a lutté pour la cause des peuples indigènes, en affrontant, lors de la célèbre controverse de Valladolid (1550), le chroniqueur et courtisan Juan Ginés de Sepúlveda, « le théoricien de la raison d'État ». Il a finalement réussi à obtenir du roi d'Espagne l'abolition de l'esclavage et de la *encomienda* (forme d'asservissement) – mesures qui n'ont jamais été effectivement appliquées dans les Amériques.

Nous observons ici, souligne Benjamin, une dialectique historique dans le champ de la morale : « Au nom du christianisme, un curé s'oppose aux atrocités (*Greuel*) qui sont commises au nom du catholicisme » – de la même façon qu'un autre prêtre, Bernardino de Sahagún, a sauvé dans son œuvre l'héritage indien détruit sous le parrainage du catholicisme².

Même s'il ne s'agit que d'un petit compte-rendu, le texte de Benjamin est une fascinante application de sa méthode – interpréter l'histoire du point de vue des vaincus, en utilisant le matérialisme historique – au passé de l'Amérique Latine. Notable aussi sa remarque sur la dialectique culturelle du catholicisme qui est presque une intuition de la future théologie de la libération.

Un exemple latino-américain récent permet d'illustrer la signification de l'exigence méthodologique de « broser l'histoire à rebrousse poil » : les célébrations du Cinquième Centenaire de la « Découverte des Amériques » par Christophe Colomb (1492-1992). Les

2. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1980, Bd. III, p. 180-181.

festivités politico-culturelles organisées par les États, les Églises ou l'initiative privée sont des manifestations typiques de ce que Benjamin appelait l'empathie avec les vainqueurs – ici les *Conquistadores* du XVI^e siècle – une *Einfühlung* qui bénéficie invariablement aux puissants d'aujourd'hui : les élites financières et politiques, locales et multinationales, qui ont hérité le pouvoir des anciens colonisateurs ibériques.

Écrire l'histoire à « contresens » – une autre expression qu'utilise Benjamin – signifie rejeter toute identification affective avec les héros officiels du Cinquième Centenaire : les conquérants et missionnaires, les puissances européennes qui prétendent avoir apporté « religion, culture et civilisation aux Indiens sauvages ». Cela implique aussi de considérer chaque monument de la culture coloniale – par exemple les superbes cathédrales de Mexico ou de Lima – comme étant *aussi* des documents de barbarie (thèse VII), c'est-à-dire comme produits de la guerre, de la conquête, de l'oppression, de l'intolérance.

Pendant des siècles, l'histoire « officielle » de la Découverte, de la Conquête et de l'Évangélisation – toutes avec leurs majuscules – a été non seulement hégémonique, mais pratiquement la seule sur la scène politique et culturelle. Même parmi les premiers socialistes latino-américains, comme l'argentin Juan B. Justo, nous trouvons, au début du XX^e siècle, une célébration inconditionnelle des guerres de conquête des « civilisés » contre les peuples indigènes « sauvages » : « avec un effort militaire qui ne compromet ni la vie ni le développement de la masse du peuple supérieur, ces guerres ouvrent à la civilisation des territoires

immenses. Peut-on reprocher aux Européens leur pénétration en Afrique parce qu'elle s'accompagne de cruautés ? [...] Allons-nous nous reprocher d'avoir enlevé aux caciques indiens le contrôle de la Pampa ? » Justo conclut son analyse en brossant une grandiose perspective d'avenir : « Une fois supprimés (*sic*) ou soumis les peuples sauvages et barbares, et intégrés tous les hommes à ce que nous appelons aujourd'hui la civilisation, le monde sera plus proche de l'unité et de la paix, ce qui se traduira par une plus grande uniformité du progrès³. »

C'est seulement avec la Révolution mexicaine de 1911 que cette vision évolutionniste, euro-centriste et colonialiste commence à être contestée. On peut considérer les fresques de Diego Rivera à Cuernavaca dans le Palais de Cortés (1930) comme le signe d'un véritable tournant dans l'histoire de la culture latino-américaine, par leur démythification iconoclaste du *Conquistador* et par la sympathie de l'artiste avec les guerriers indigènes qui tentaient de résister aux envahisseurs hispaniques. On peut trouver, à la même époque, l'équivalent historiographique de cette œuvre d'art dans les écrits du marxiste péruvien José Carlos Mariategui – un auteur qui, par son marxisme romantique, sa passion pour le surréalisme et son intérêt pour l'œuvre de Georges Sorel, a beaucoup en commun avec Walter Benjamin. Dans son livre le plus connu, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928), Mariategui se réfère à la société indigène pré-colombienne comme à une sorte de « communisme

3. Juan B. Justo, *Teoría y Práctica de la Historia* (1909), Buenos Aires, Ed. Libera, 1969, p. 136.

inca », une organisation collectiviste de la production qui assurait aux communautés indigènes un certain bien-être matériel. Or, « les conquérants espagnols ont détruit, sans pouvoir naturellement la remplacer, cette formidable machine de production ». En d'autres termes : « La destruction de cette économie – et par conséquent de la culture qui se nourrissait de sa sève – est une des responsabilités les moins discutables de la colonisation. [...] Le régime colonial a désorganisé et liquidé l'économie agraire inca, sans la substituer par une autre plus rentable. » Loin d'apporter aux Amériques la civilisation et le progrès, « l'Espagne nous a apporté le Moyen-Âge, l'Inquisition, la féodalité etc. Elle nous a aussi apporté la Contre-réforme : esprit réactionnaire, méthode jésuitique, casuistique scolastique ». Pour Mariategui, le socialisme de l'avenir en Amérique Latine devra être un socialisme indo-américain, inspiré des racines indigènes du continent, encore présentes dans les communautés paysannes et la mémoire populaire⁴.

Un demi-siècle plus tard, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine* (1971, enrichi d'une postface en 1981), le célèbre ouvrage d'un des plus grands essayistes du continent, l'uruguayen Eduardo Galeano, trace, dans une puissante synthèse, l'acte d'accusation de la colonisation ibérique et de l'exploitation impériale, du point de vue de leurs victimes : les indigènes, les esclaves noirs, les métisses. Benjamin parlait du « cortège triomphal » des seigneurs et maîtres, vainqueurs de l'histoire (thèse VII). Galeano décrit lui aussi cette

4. José Carlos Mariategui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Ed. Amauta, 1976, p. 13, 53-55.

continuité dans la chaîne historique de la domination : dans l'histoire du pillage de l'Amérique Latine, « les conquistadores sur leurs caravelles voisinent avec les technocrates en jets, Hernan Cortés avec les *marines* nord-américains, les corregidores du royaume avec les missions du Fonds Monétaire International, les dividendes des trafiquants d'esclaves avec les gains de la General Motors⁵ ». Au cours du débat sur le Cinquième Centenaire, Galeano est intervenu, dans des termes quasi benjaminien, pour appeler à « la célébration des vaincus et non des vainqueurs » et au sauvetage de quelques-unes de plus anciennes traditions du continent, comme le mode de vie communautaire. Parce que c'est « dans nos plus anciennes sources » que l'Amérique peut puiser ses forces vivantes les plus jeunes : « « Le passé nous parle de choses qui intéressent à l'avenir⁶ ».

Le débat sur le Cinquième Centenaire de 1492 a traversé aussi l'Église latino-américaine. Dans un message de juillet 1984, signé par son président, Antonio Quarracino, et son secrétaire, Darío Castrillón Hoyos, les dirigeants conservateurs de la Conférence des Évêques latino-américains prennent position clairement en faveur d'une célébration inconditionnelle de la Conquête :

« L'entreprise de la découverte, la conquête et la colonisation de l'Amérique – pour désigner ces étapes histo-

5. Eduardo Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, tr. fr. C. Couffon, Plon, « Terre humaine », 1981, p. 17-18.

6. Eduardo Galeano, « El tigre azul y nuestra tierra prometida », in *Nosotros decimos no*, Mexico, Siglo XXI, 1991, p. 17.

riques par les mots traditionnels – fut l'œuvre d'un monde dans lequel le mot de chrétienté renfermait encore un contenu réel. Les peuples européens arrivèrent en Amérique avec un héritage chrétien qui était une partie constitutive de leur être, de sorte que l'évangélisation commença sans retard à partir du moment même où Colomb prit possession des nouvelles terres au nom des rois d'Espagne. La présence et l'action de l'Église sur ces terres, tout au long de ces cinq cents ans, sont un exemple admirable d'abnégation et de persévérance, qui n'ont besoin d'aucun argument apologétique pour être pesées convenablement⁷. »

Par contre, les secteurs critiques de l'Église, proches de la théologie de la libération, comme Monseigneur Leonidas Proaño, « l'évêque des Indiens » de l'Équateur, s'identifient avec les indigènes du continent qui refusent que le Cinquième Centenaire soit « l'objet de festivités pompeuses et triomphalistes, comme le prétendent les gouvernements et les Églises d'Espagne, d'Europe et d'Amérique Latine⁸ ». Nous trouvons chez ces héritiers de Bartholomé De Las Casas une nouvelle version de la « dialectique historique » au sein du catholicisme dont parlait Benjamin dans sa recension de 1929.

Ce point de vue critique sera aussi défendu par les principaux théologiens de la libération, comme Enrique Dussel, José Oscar Beozzo ou Ignacio Ellacuría (assassiné par l'Armée à El Salvador en novembre 1989). Gustavo Gutierrez contribuera au débat avec un

7. *La Documentation catholique*, n° 1884, novembre 1984, p. 1076-1078.

8. *Culture et foi*, n° 130-131, été 1989, p. 17-18.

livre en honneur de De Las Casas, *Dieu ou l'or dans les Indes (XVI^e siècle)* (Instituto Bartholomé De Las Casas, Lima, 1989) et un essai sur le Cinquième Centenaire, qui prend explicitement position contre les célébrations officielles, dans des termes très proches de ceux de Benjamin : « Il faut avoir le courage de lire les faits à partir de l'envers de l'histoire. C'est là que se joue notre sens de la vérité. [...] L'histoire écrite à partir du point de vue du dominateur nous a caché pour longtemps des aspects importants de la réalité. Nous avons besoin de connaître l'autre histoire qui n'est autre que l'histoire de l'autre, l'autre de cette Amérique Latine qui a toujours "les veines ouvertes" – pour reprendre l'expression célèbre d'Eduardo Galeano – précisément parce qu'il n'est pas reconnu dans la plénitude de sa dignité humaine⁹. »

Le Comité pour l'Étude de l'Histoire de l'Église en Amérique Latine (CEHILA), dont les principaux animateurs, comme Enrique Dussel, sont proches du christianisme de la libération, a elle aussi participé au débat. Dans une déclaration du 12 octobre 1989, la CEHILA a esquissé une critique radicale du christianisme des conquérants : « Les envahisseurs, pour légitimer leur orgueilleuse et prétendue supériorité dans le monde, se sont servis du Dieu chrétien en le transformant en symbole de pouvoir et d'oppression. [...] Telle a été, pensons-nous, l'idolâtrie de l'Occident. » Au lieu de commémorer la découverte, la CEHILA propose de célébrer « les révoltes contre la colonisation, les combats

9. Gustavo Gutierrez, « Vers le Cinquième Centenaire », in 1492-1992. *500 ans d'Évangélisation*, Comité Épiscopal France-Amérique Latine, 1990, p. 59-61.

des aborigènes et des esclaves afro-américains, la rébellion des Tupac Amaru, Lautaro et Zumbi» – ainsi que la mémoire de ceux parmi les chrétiens qui ont « écouté ces cris de douleur et de protestation, de Bartholomé De Las Casas à Oscar Romero¹⁰ ».

Considérant ces critiques, les organisateurs officiels des célébrations ont proposé de remplacer les termes de « découverte » et « conquête » par une expression plus neutre et consensuelle : « La Rencontre de deux mondes. » Mais ce changement terminologique n'a pas convaincu les contestataires. C'est le cas, par exemple, des mouvements qui se sont rassemblés – à l'initiative du Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans-Terre (MST) du Brésil – à Bogota en mai 1989, dans la Rencontre Latino-américaine d'Organisations Paysannes et Indigènes, avec la participation de trente organisations issues de dix-sept pays du continent.

Dans leurs conclusions, les délégués de cette rencontre proclament : « Les puissants d'aujourd'hui nous parlent de la *Rencontre de deux mondes*, et, sous ce manteau, ils prétendent nous faire célébrer l'usurpation et le génocide. Non, nous n'allons pas les célébrer, mais nous allons stimuler nos luttes pour mettre fin aux 500 années d'oppression et de discrimination et faire place nette pour la construction d'une société nouvelle, démocratique et respectueuse de la diversité culturelle, fondée sur les intérêts et les aspirations du peuple. [...] Nous appelons tous les exploités et opprimés d'Amérique à participer à la Campagne des 500 ans de résistance indigène et populaire [...], pour récupérer notre

10. CEHILA, « Déclaration de Santo Domingo », in 1492-1992. *500 ans d'évangélisation*, p. 52-54.

identité et notre passé historique, car la mémoire des peuples est une source d'inspiration permanente pour les luttes d'émancipation et de libération¹¹ ».

Le Cinquième centenaire a suscité non seulement des discussions et des polémiques, mais aussi des actes de protestation dans divers pays de langue hispanique en 1992 et au Brésil en 2000. Au Mexique, les zapatistes de l'*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) avaient le projet de faire coïncider leur soulèvement avec le Cinquième Centenaire de 1492, mais, pour des raisons d'insuffisante préparation militaire, ils ont ajourné leur action en janvier 1994. Ils se sont limités, en 1992, à un acte de réparation symbolique : le renversement, par une foule d'indigènes descendus des montagnes du Chiapas, de la statue du Conquistador Diego de Mazariaga, dans le centre historique de la ville coloniale de San Cristobal De Las Casas.

Au Brésil, « découvert » en 1500 par le navigateur portugais Pedro Alvares Cabral, on a assisté aussi, en 2000, à d'imposantes célébrations officielles, dont le symbole était une énorme horloge construite par la chaîne de télévision commerciale Globo pour compter les jours et les heures jusqu'à l'anniversaire. Avec humour et irrévérence, deux jeunes indiens ont ciblé, au jour J, cette « Horloge des Vainqueurs » avec leurs arcs et leurs flèches. La photo a fait le tour de la presse brésilienne¹²... Or, ce geste reproduit, *mutatis mutandis*,

11. « 500 años de Resistencia Indígena y Popular », *ALAI*, n° 121, 1989.

12. Je l'ai publiée dans mon ouvrage *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, II^e éd., Paris, L'éclat, « l'éclat/poche », 2018, p. 170.

celui dont parlait Benjamin dans la thèse XVI : il s'agit d'un épisode de la Révolution de Juillet 1830 qui témoigne, à son avis, d'une conscience historique dont toute trace semble disparue en Europe : « Au soir du premier jour de combat, on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges. »

Comme on le voit, politique, histoire, religion et culture sont inextricablement tissés dans les affrontements autour du Cinquième Centenaire de la « découverte » des Amériques. Mais cela n'aurait pas surpris Walter Benjamin.

La révolution est le frein d'urgence*

Actualité politico-écologique de Walter Benjamin

Walter Benjamin a été un des rares marxistes avant 1945 à proposer une critique radicale du concept d'« exploitation de la nature », et du rapport « assassin » de la civilisation capitaliste avec celle-ci.

Dès 1928, dans son livre *Sens Unique*, il dénonce l'idée de domination de la nature comme un discours « impérialiste » et propose une nouvelle conception de la technique comme « maîtrise des relations entre la nature et l'humanité ». Comme dans ses écrits des années 1930 dont nous parlerons plus loin, il se réfère aux pratiques des cultures pré-modernes pour critiquer la « cupidité » destructrice de la société bourgeoise dans son rapport à la nature : « les plus vieux usages des peuples semblent nous adresser comme un avertissement : nous garder du geste de cupidité quand il s'agit d'accepter ce que nous reçûmes si abondamment de la nature. » Il faudrait « montrer un profond respect » pour la « terre nourricière » ; si un jour, « la société, sous l'effet de la détresse et de la cupidité, est dénaturée au point de ne plus recevoir que par le vol les dons de la nature [...] son sol s'appauvrira et la terre donnera de mauvaises récoltes ». Il semblerait que ce jour soit arrivé...

* Paru sous le titre : « Walter Benjamin, précurseur de l'écosocialisme », in *Cahiers d'Histoire*, 130/2016, p. 33-39.

Dans cet ouvrage on trouve aussi, sous le titre « Avertissement d'incendie », une prémonition historique des menaces du progrès, intimement associées au développement technologique impulsé par le capital : 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 dynamite¹ ». Benjamin s'est trompé en ce qui concerne l'inflation, mais non sur la guerre ; mais il ne pouvait pas prévoir que l'arme « chimique », c'est-à-dire les gaz létaux, ne serait pas utilisée sur les champs de bataille, comme lors de la Première Guerre mondiale, mais pour l'extermination industrielle des juifs, des Tsiganes, des homosexuels ou des déficients mentaux. Contrairement au marxisme évolutionniste vulgaire, 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. L'allégorie de la révolution comme « frein d'urgence » se trouve déjà suggérée dans ce passage.

C'est parce qu'il perçoit ce danger catastrophique que Benjamin se réclame, dans son article sur le surréalisme de 1929, du *pessimisme* – un pessimisme révolutionnaire qui n'a rien à voir avec la résignation fataliste, et encore moins avec le *Kulturpessimismus* alle-

1. W. Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, p. 172-173, 205-206 et 242.

mand, conservateur, réactionnaire et pré-fasciste (Carl Schmitt, Oswald Spengler, 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.

La philosophie pessimiste de l'histoire de Benjamin dans cet essai de 1929 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 Luftwaffe². »

Ce regard lucide et 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 pas prévoir les destructions que la *Luftwaffe* allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes ; et encore moins pouvait-il imaginer 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, ni que ses usines allaient employer, par cen-

2. W. Benjamin, « Le surréalisme, le dernier instantané de l'intelligentsia européenne », *Œuvres II*, p. 132.

taines de milliers, la main-d'œuvre concentrationnaire. Cependant, unique parmi tous les penseurs et dirigeants marxistes de ces années, Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise.

Si Benjamin rejette les doctrines du progrès inévitable, il ne propose pas moins une alternative radicale au désastre imminent : l'utopie révolutionnaire. Les utopies, les rêves d'un futur différent, naissent, écrit-il dans « Paris, capitale du XIX^e siècle » (1935), en association intime avec des éléments venus d'une histoire archaïque (*Urgeschichte*), « c'est-à-dire une société sans classes » primitive. Déposées dans l'inconscient collectif, ces expériences du passé, « en rapport réciproque avec le nouveau, donnent naissance à l'utopie³ ».

Dans son essai de 1935 sur Bachofen, anthropologue suisse du XIX^e siècle, connu pour ses recherches sur le matriarcat, Benjamin développe de façon plus concrète cette référence à la pré-histoire. Si l'œuvre de Bachofen a tant fasciné les marxistes, comme Friedrich Engels, et les anarchistes comme Élisée Reclus, c'est par son « évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire », une société sans classes, démocratique et égalitaire, avec des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable « bouleversement du concept d'autorité⁴ ».

3. W. Benjamin, « Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts », 1935, *Gesammelte Schriften (GS)*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977, Bd. V, I, p. 47.

4. W. Benjamin, « Johan Jakob Bachofen », 1935, in *GS*, II, 1, p. 220-230.

Les sociétés archaïques sont aussi celles d'une plus grande harmonie entre les êtres humains et la nature. Dans le *Passagenwerk*, son livre inachevé sur les passages parisiens, il s'oppose à nouveau, de la forme la plus énergique, aux pratiques de « domination » ou « exploitation » de la nature par les sociétés modernes. Il rend encore une fois hommage à Bachofen pour avoir montré que la « conception assassine (*mörderisch*) de l'exploitation de la nature », conception capitaliste/moderne prédominante à partir du XIX^e siècle, n'existait pas dans les sociétés matriarcales du passé, où la nature était perçue comme une mère généreuse (*schenkenden Mutter*)⁵.

Il ne s'agit pas pour Benjamin – ni d'ailleurs pour Engels ou Élisée Reclus – de revenir au passé pré-historique, mais de proposer la perspective d'une *nouvelle harmonie* entre la société et l'environnement naturel. Le penseur qui incarne à ses yeux cette promesse d'une réconciliation future avec la nature est le socialiste utopique Charles Fourier. Ce n'est que dans une société socialiste, dans laquelle la production cessera d'être fondée sur l'exploitation du travail humain, que « le travail perdra son caractère d'exploitation de la nature par l'homme. Il suivra alors le modèle du jeu enfantin, qui est chez Fourier à la base du 'travail passionné' des 'harmoniens'. [...]. Un tel travail, effectué dans l'esprit du jeu, ne vise pas la production de valeurs mais l'amélioration de la nature. [...] Une terre cultivée selon cette image [...] serait un lieu où l'action est sœur du rêve ⁶ ».

5. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS VI, 1, p. 456.

6. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages*, Paris, Cerf, 2000, p. 376-377.

Dans les Thèses « *Sur le concept d'histoire* », Benjamin revient une nouvelle fois à Fourier, cet utopiste visionnaire qui rêvait d'« une forme de travail qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure de l'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein » – rêveries dont l'expression poétique sont ses « fantastiques imaginations », en fait pleines d'un « surprenant bon sens ». Cela ne veut pas dire que l'auteur des Thèses veuille remplacer le marxisme par le socialisme utopique : il considère Fourier comme un complément à Marx, et dans la même thèse XI, il est question de la discordance entre les observations de Marx sur la nature du travail et le conformisme du programme social-démocrate de Gotha. Pour le positivisme social-démocrate, représenté par ce programme, ainsi que par les écrits de l'idéologue Joseph Dietzgen, « le travail vise à l'exploitation de la nature, exploitation qu'on oppose avec une naïve satisfaction à celle du prolétariat ». Il s'agit, dans ce genre d'idéologie, d'une « approche de la nature qui rompt sinistrement avec les utopies d'avant 1848 » – une référence évidente à Fourier. Pire encore, par son culte du progrès technique, et son mépris de la nature – « offerte gratis » selon Dietzgen – ce discours positiviste « présente déjà les traits technocratiques qu'on rencontrera plus tard dans le fascisme⁷ ».

Nous trouvons dans les Thèses de 1940 une *correspondance* – au sens que Baudelaire donne à ce terme dans son poème *Les correspondances* – entre théologie et politique : entre le paradis perdu dont nous éloigne la

7. W. Benjamin, Thèses « *Sur le concept d'histoire* », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « folio-essais », 2000, p. 436.

tempête qu'on appelle « progrès », et la société sans classes dans l'aurore de l'histoire ; ainsi qu'entre l'ère messianique du futur et la nouvelle société sans classes du socialisme. Comment interrompre la catastrophe permanente, l'accumulation de ruines « jusqu'au ciel », qui résulte du « progrès » (thèse IX) ? Encore une fois, la réponse de Benjamin est à la fois religieuse et profane : c'est la tâche du Messie, dont le « correspondant » profane n'est autre que la Révolution. L'interruption messianique / révolutionnaire du Progrès c'est, par conséquent, la réponse de Benjamin aux menaces que font peser sur l'humanité la continuation de la tempête maléfique et l'imminence de nouvelles catastrophes. Nous sommes en 1940, à quelques mois du début de la solution finale.

Dans les Thèses « *Sur le concept d'histoire* », Benjamin se réfère souvent à Marx, mais sur un point important, il prend une distance critique envers l'auteur du *Capital* : « Marx a dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Peut-être que les choses se présentent autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans le train tire les freins d'urgence⁸. » Implicitement, l'image suggère que si l'humanité permet au train de suivre son chemin – déjà tracé par la structure d'acier des rails – et rien ne retient sa progression, nous nous précipitons directement vers le désastre, ou dans l'abîme.

Cependant, même Walter Benjamin, le plus pessimiste des marxistes, ne pouvait prévoir à quel point le processus d'exploitation et domination capitaliste de la nature – et sa copie bureaucratique dans les pays de

8. W. Benjamin, *GS*, I, 3, p. 1232.

l'Est avant la chute du Mur – conduirait à des conséquences désastreuses pour l'ensemble de l'humanité.

Quelques commentaires sur l'actualité politico-écologique des réflexions de Benjamin.

Nous assistons, en ce début du XXI^e siècle, à un « progrès » de plus en plus rapide du train de la civilisation capitaliste vers l'abîme, un abîme qui s'appelle « catastrophe écologique », et qui a, dans le changement climatique, son expression la plus dramatique. Il est important de prendre en considération l'accélération croissante du train, la vélocité vertigineuse avec laquelle il s'approche du désastre. En fait, la catastrophe a déjà commencé, et nous nous trouvons dans une course contre le temps pour tenter d'empêcher, contenir, arrêter cette fuite en avant, dont le résultat sera l'élévation de la température de la planète – avec comme conséquence (entre autres) la désertification de territoires immenses, l'élévation du niveau de la mer, la disparition sous l'océan des grandes villes maritimes : Venise, Amsterdam, Hong-Kong, Rio de Janeiro.

Une révolution est nécessaire, écrivait Benjamin, pour freiner cette course. Ban Ki-Moon, le secrétaire général des Nations Unies, qui n'a rien d'une révolutionnaire, dressait, récemment (*Le Monde* du 5 septembre 2009), le diagnostic suivant : « Nous » – ce « nous » se réfère sans doute aux gouvernements de la planète – « avons le pied collé sur l'accélérateur et nous fonçons vers l'abîme ».

Walter Benjamin définissait comme une « tempête » le progrès destructif qui accumule les catas-

trophes. Le même mot, « tempête », apparaît dans le titre, qui paraît inspiré par Benjamin, du dernier livre de James Hansen, le climatologue de la NASA aux États Unis et un des plus grands spécialistes du changement climatique dans le monde. Le livre, publié en 2009, s'intitule *Storms of my Grand children. The truth about the coming climate catastrophe and our last chance to save humanity* (New York, Bloomsbury) – « Les tempêtes de mes petits-enfants. La vérité sur la catastrophe climatique qui s'approche et notre dernière chance pour sauver l'humanité ». Hansen non plus n'est pas un révolutionnaire, mais son analyse de la « tempête » – qui, pour lui, comme pour Benjamin, est l'image de quelque chose de bien plus menaçant – est d'une lucidité impressionnante.

Est-ce que l'humanité réussira à tirer les freins révolutionnaires ? Chaque génération, écrit Benjamin dans les Thèses de 1940, a reçu une « faible force messianique » : la nôtre aussi. Si nous ne l'utilisons pas « avant un moment presque calculable de l'évolution économique et sociale, tout sera perdu » – pour paraphraser la formule de l'« avertissement d'incendie » de Benjamin en 1928.

On a peu à attendre des gouvernements de la planète – à des rares exceptions. Le seul espoir ce sont les mouvements sociaux réels ; parmi ces derniers, un des plus importants aujourd'hui c'est celui des communautés indigènes, notamment en Amérique Latine. Après l'échec de la Conférence des Nations Unies sur le Climat à Copenhague, s'est réuni en 2010 à Cochabamba en Bolivie, convoquée par le président Evo Morales – qui s'était solidarisé avec les protestations de

rue dans la capitale danoise – la Conférence Internationale des Peuples contre le Changement Climatique et en défense de la Pachamama, la Mère Terre. Les résolutions adoptées à Cochabamba correspondent, presque mot par mot, à l'argument de Benjamin au sujet du traitement criminel de la nature par la civilisation occidentale capitaliste, tandis que les communautés traditionnelles la considèrent comme une « Mère généreuse ».

Walter Benjamin a été un prophète, c'est-à-dire, non quelqu'un qui prétend prévoir l'avenir – comme l'oracle grec – mais dans le sens de l'Ancien Testament : celui qui attire l'attention du peuple sur les menaces futures. Ses prévisions sont conditionnelles : voici ce qui arrivera, à moins que... sauf si... Aucune fatalité : l'avenir reste ouvert. Comme l'affirme la thèse XVIII, chaque seconde est la porte étroite par laquelle peut venir le salut.

Index

- Abensour, M. 107
Adorno, T. W. 58
anarchistes 28, 55, 62, 65, 72-73,
76-77, 79, 91, 154
Apollinaire, G. 88
Arago, F. 101
Aragon, L. 117
Arendt, H. 60-61, 68, 123
Assmann, H. 33-34
Auerbach, E. 89
- Baader, J. von 58
Bachofen, J. J. 39, 58, 78-79, 154-
155
Baecker, D. 12, 29-30
Bakounine, M. 77, 90
Ban Ki-Moon 158
Bataille, G. 91-92
Baudelaire, C. 43, 45, 78, 126-
127, 129, 156
Bäumler, A. 79
Baxter, R. 23
Béguin, A. 58
Benjamin, Walter
 capitalisme comme religion 9, 11,
14, 18, 28, 30-31, 33, 74, 161
 Charles Baudelaire 45, 129
 compte-rendu sur A. Béguin 58
 Critique de la violence 36, 63, 72
 Eduard Fuchs, collectionneur et
 historien 46
 Eine Chronik der deutschen
 Arbeitslosen 124
 Essai sur le Narrateur 124
 Gottfried Keller 83
 Haschisch à Marseille 89
 Journal de Moscou 75
 La vie des étudiants 35-36, 62,
72
 Le surréalisme, le dernier instan-
 tané de l'intelligentsia européenne
65, 86, 153
 Livre des Passages (Passagenwerk)
17, 30, 40, 42, 84-86, 93, 95-
96, 103, 106, 109-117, 130, 154-
155
 Notes sur les Tableaux parisiens
 de Charles Baudelaire 126
 Paris, capitale du XIX^e siècle
 (1935) 42, 96, 110, 115, 154
 Romantik 58, 60
 Sens unique 15, 37, 75, 78, 88,
151-152
 Théories du fascisme allemand
119-120
 Thèses Sur le concept d'histoire
 (Über den Begriff der
 Geschichte) 7-8, 12, 24, 31, 41,
47, 49, 52-54, 68, 80-81, 92,
113, 120-121, 126, 129-132, 137,
149, 156-157, 159-160
- Bensaid, D. 53
Beozzo, J. O. 146
Berdet, M. 85, 91
Berl, E. 84-85
Bernstein, E. 114

- Beslay, C. 115
 Biale, D. 59
 Blanqui, A. 44, 55, 100-101, 106-107, 112 *blanquistes* 55, 98, 112, 114
 Bloch, E. 11-12, 31-32, 71
 Blücher, H. 68, 123
 Bolz, N. 30
 Bonald, L. de 43
 Boukharine, N. I. 86
 Brandes, C. 113
 Brecht, B. 10, 107
 Breton, A. 39, 76-77, 87, 89-93
 Brion, M. 140
 Buber, M. 71, 133
 Büchner, G. 83, 85
 Bugeaud, T. R. 101
 Bulthaup, P. 126, 132

 Cabral, P. A. 149
 Caillois, R. 91
 Calvin, J. 11, 32
 Castrillón Hoyos, D. 145
 Cohen, Hermann 51
 Cohen, Margaret 39, 89
 Colomb, C. 141, 146
 Cortés, H. 138, 143, 145
 Cuautemoc 139

 D'Espezel, P. 100, 104-105, 109
 Dalí, S. 92
 Dante 15
 Daumier, H. 107
 De Maistre, J. 43
 Demar, C. 83
 Dietzgen, J. 156
 Dostoïevski, F. 10, 76
 Dubech, L. 100, 104-105, 109
 Dupont, P. 110
 Dussel, E. 146-147

 Ellacuría, I. 146
 Eluard, P. 92
 Infantin, B. P. 83, 85
 Engels, F. 17, 40-41, 43, 45-47, 52-54, 74, 79, 96, 100, 109, 114-116, 154-155

 Farabundo Martí, A. 139
 Feuerbach, L. 7, 41, 44, 83, 85
 Fourier, C. 44, 83, 93, 98, 155-156 ; *fouriéristes* 55
 Fournel, V. 103-105
 Franco, F. 80, 135
 Fromm, E. 32-33, 71, 79
 Fuchs, B. A. 22
 Fuchs, E. 46

 Gaillard, N. 98
 Galeano, E. 144-145, 147
 Geffroy, G. 100
 Gisquet, H. 101
 Goethe, J. W. von 10
 Greffrath, K. 132
 Grillet, P. 114
 Gutierrez, G. 146-147
 Gutzkow, K. 83

 Habermas, J. 80-82, 134
 Hammacher, W. 12
 Hansen, J. 159
 Haussmann, G. E. 8, 102-111; *haussmannisation* 95-97, 102, 104-106, 109-111
 Haussmann, Octavie 105
 Havrincourt, M. de 101
 Hebel, J. P. 85
 Hinkelammert, F. 34
 Hitler, A. 121-123
 Hoffmann, E. T. A. 45, 58

- Hölderlin, F. 10, 59-60
 Honegger, J. J. 106
 Horkheimer, M. 122
 Houssaye, A. 108
 Hugo, V. 101
- Ibsen, H. 113-114
- Jean Paul 83
 Jünger, E. 119
 Justo, J. B. 142-143
- Kafka, F. 67
 Kaiser, G. 132
 Kambas, C. 125
 Kampffmeyer, B. 72-73
 Kautsky, K. 82, 120
 Keller, G. 83
 Kittsteiner, H. D. 132
 Klages, L. 79
 Klossowski, P. 91-92
 Kohn, H. 71
 Korsch, K. 41-43, 53, 82
 Kraft, W. 73, 133
- Lacis, A. 8, 36, 64, 74
 Landauer, G. 9, 16-17, 24, 26-27, 29, 62, 71, 73-74
 Laronze, G. 102
 Las Casas, B. de 140, 146-148
 Lautaro 148
 Lautréamont, 76-77, 88
 Le Corbusier 105-106
 Leiris, M. 91
 Lénine, 114
 Leslie, E. 46
 Lieb, F. 125
 Lindner, B. 18-19
 Louis Philippe 101
 Löwenthal, L. 71
- Löwy, M. 7, 39, 48
 Lukács, G. 8, 28, 32, 36, 53, 58, 64, 71, 74, 86
 Luxemburg, R. 138
- Maelzel, J. N. 129
 Malet, A. 114
 Mann, H. 108
 Mariategui, J. C. 143-144
 Marti, J. 139
 Marx, K. 7-9, 15, 17, 21, 27, 29, 35, 40-55, 58, 74, 84, 86-87, 93, 113-116, 134, 137, 156-157
 Mazariaga, D. de 149
 Mehring, F. 41-42, 113-114
 Meyer, J. 106
 Moeller van der Bruck, A. 153
 Moleschott, J. 86
 Molotov, V. 68, 122-123
 Morales, E. 159
 Müller, A. 20-21, 24
 Münzenberg, W. 123
 Münzer, T. 11-12, 31
- Nadeau, M. 92
 Napoléon III 102, 106-108, 110-111
 Natorp, P. 50-51
 Nerval, G. de 84
 Nettlau, M. 72
 Niboyet, E. 99
 Nietzsche, F. 22-23, 26-27, 29, 82, 85, 139
 Novalis 60
- Otto, A. 73
 Owen, R. 44
- Pétain, P. 85
 Pirker, T. 123

- Poe, E. A. 45, 129
 Proaño, L. 146
 Proudhon, P. J. 44, 114-116
- Quarracino, A. 145
 Quincey, T. de 89
- Rattier, P. E. de 109
 Reclus, E. 79, 154-155
 Riazanov, D. 41
 Ribbentrop, J. von 68, 122-123
 Ricardo, D. 44
 Rimbaud, A. 76-77, 85-88, 93,
 117
 Rivera, D. 143
 Romero, O. 148
 Rosenzweig, F. 127
- Sacco, N. 76
 Sahagún, B. de 141
 Saint-Simon, C. H. de 44
 Sandino, A. 139
 Sayre, R. 84
 Schlegel, F. 60
 Schmitt, C. 119, 125, 153
 Scholem, G. 9, 12, 28, 48, 57-69,
 71, 74
 Schulte, T. 107
 Schwepenhäuser, H. 11, 14
 Seghers, A. 124-125
 Sepúlveda, J. G. de 141
 Simay, P. 95, 137
 Sismondi, J. de 44
 Soosten, J. von 29
 Sorel, G. 17, 24, 63, 72, 74, 143
 Spartacus 138
Spartakus 138
 Spengler, O. 153
 Sperber, M. 71, 123
 Stadler, A. 50-51
- Stahl, F. 103
 Staline, J. 123
 Sung, J. M. 34
 Surréalistes 76-77, 82-84, 86-93
- Tiedemann, R. 11, 14, 79-80,
 122, 126, 129-130
 Tiryakian, E. 23
 Toller, E. 71
 Tolstoi, L. 63, 72
 Tridon, G. 98
 Troeltsch, E. 12
 Trotski, L. 46, 91-92, 123
 Tupac Amaru 139, 148
- Unger, E. 28-30
- Vallois, G. 85
 Vanzetti, B. 76
 Varlin, E. 114
 Vogt, K. 86
 Vorländer, K. 50
- Weber, M. 9, 12-14, 18-24, 30-33,
 50
- Zapata, E. 139
 Zumbi dos Palmares 139, 148

Table

<i>Préface</i>	7
« Le capitalisme comme religion » <i>Walter Benjamin et Max Weber</i>	11
Un matérialisme historique aux éclats romantiques <i>Walter Benjamin et Karl Marx</i>	35
Les affinités électives <i>Walter Benjamin et Gershom Scholem</i>	57
Walter Benjamin et l'anarchisme	71
Les noces chimiques des deux matérialismes <i>Walter Benjamin et le surréalisme</i>	83
La ville, lieu stratégique de l'affrontement des classes <i>Insurrections, barricades et haussmannisation de Paris dans le Passagenwerk</i>	95
Théologie et antifascisme chez Walter Benjamin	119
Le point de vue des vaincus dans l'histoire de l'Amérique Latine <i>Réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin</i>	137
La révolution est le frein d'urgence <i>Actualité politico-écologique de Walter Benjamin</i>	151
<i>Index</i>	161

Chez le même éditeur

Walter Benjamin-Gershom Scholem

Théologie et utopie

Correspondance 1933-1940

Christophe Bouton et Barbara Stiegler (dir.)

L'expérience du passé.

Histoire, philosophie, politique

Freddy Gomez (dir.)

Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers

Suivi de douze écrits « anti-politiques » de Gustav Landauer

Michael Löwy

Juifs hétérodoxes

Messianisme, romantisme, utopie

Michael Löwy

Walter Benjamin : avertissement d'incendie

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

Philippe Simay (dir.)

Capitales de la modernité

Walter Benjamin et la ville

Philippe Simay et Stéphane Füzesséry (dir.)

Le choc des métropoles

Simmel, Kracauer, Benjamin

catalogue complet sur le site www.lyber-eclat.net,

ou sur demande à infos@lyber-eclat.net

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE SMILKOV
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS DE L'ÉCLAT, PARIS

DÉPOT LÉGAL : FÉVRIER 2019
IMPRIMÉ DANS L'UNION EUROPÉENNE

