

Michael Löwy

Walter Benjamin :
avertissement d'incendie
une lecture des Thèses
« Sur le concept d'histoire »

L'éclat/poche

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

Au croisement de ce qui est au cœur de la pensée de Benjamin, les *Thèses* proposent une vision de l'histoire à contre-courant de l'idée de progrès, témoignant d'une véritable fusion dialectique entre romantisme allemand, pensée marxiste et messianisme juif. Elles incarnent un moment de la pensée du XX^e siècle où l'intelligence a supplanté le dogme.

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

L'éclat/poche

28



QUELQUES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

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

WALTER BENJAMIN :
AVERTISSEMENT
D ' I N C E N D I E

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

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

La première édition de ce livre a paru aux Presses Universitaires de France en mai 2001, dans la collection « Pratiques théoriques ». Il a été réédité en 2014, aux Éditions de l'éclat dans la collection « Philosophie imaginaire », avec quelques modifications et précisions et augmenté du texte allemand des Thèses. C'est cette réédition augmentée qui est publiée ici dans L'éclat/poche.

© Éditions de l'éclat, Paris, 2014, 2018

www.lyber-eclat.net

REMERCIEMENTS

J'ai beaucoup profité des critiques, des suggestions
et des propositions de mes amis Étienne Balibar,
Guy Petidemange, Enzo Traverso et Eleni Varikas.
Qu'elle et ils soient très chaleureusement remerciés.

Michael Löwy

À la mémoire de mon frère, Peter Löwy

I. Introduction

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

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

Était-il, avant tout, un critique littéraire, un « homme de lettres » et non un philosophe, comme le prétendait Hannah Arendt¹ ? Je pense plutôt, comme Gershom Scholem, qu'il était un philosophe, même quand il écrivait sur l'art ou la littérature². Le point de vue d'Adorno est proche de celui de Scholem, comme il l'explique dans une lettre (inédi­te) à Hannah Arendt : « Pour moi, ce qui définit la signification

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

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

de Benjamin pour ma propre existence intellectuelle est évident : l'essence de sa pensée en tant que pensée philosophique. Je n'ai jamais pu envisager son œuvre à partir d'une autre perspective (...). Certes, je suis conscient de la distance entre ses écrits et toute conception traditionnelle de la philosophie...³. »

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

Nous sommes habitués à classer les différentes philosophies de l'histoire selon leur caractère progressiste ou conservateur, révolutionnaire ou nostalgique

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

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

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

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

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

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

« amalgame » entre expériences surréalistes et thèmes de la mystique juive⁶.

Une tâche également impossible serait de transformer Benjamin en auteur post-moderne avant la lettre. Sa délégitimation du Grand Récit de la modernité occidentale, sa déconstruction du discours du progrès, son plaidoyer pour la discontinuité historique, se situent à une distance incommensurable du regard désinvolte des post-modernes sur la société actuelle, présentée comme un monde où les grands récits sont enfin révolus et ont été remplacées par des « jeux de langage » « flexibles » et « agonistiques⁷ ».

La conception de l'histoire de Benjamin n'est pas post-moderne, tout d'abord parce que, loin d'être « au-delà de tous les récits » – à supposer qu'une telle chose soit possible – elle constitue une forme hétérodoxe du récit de l'émancipation : en s'inspirant de sources messianiques et marxistes, elle utilise la nostalgie du passé comme méthode révolutionnaire de critique du présent⁸. Sa pensée n'est donc ni

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

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

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

« moderne » (au sens habermasien) ni « post-moderne » (au sens de Lyotard), mais consiste plutôt en une *critique moderne de la modernité* (capitaliste/industrielle), inspirée par des références culturelles et historiques pré-capitalistes.

Parmi les tentatives d'interprétation de son œuvre il y a une qui me semble particulièrement discutable : celle qui croit pouvoir le situer dans le même camp philosophique que Martin Heidegger. Hannah Arendt, dans son émouvant essai des années 60, a malheureusement contribué à cette confusion, en affirmant, contre toute évidence, que « Benjamin avait au fond, sans le savoir, beaucoup plus en commun [avec Heidegger] qu'avec les subtilités dialectiques de ses amis marxistes⁹ ». Or, Benjamin n'a pas laissé de doutes sur ses sentiments d'hostilité envers l'auteur de *Sein und Zeit*, bien avant que celui-ci ne manifeste son adhésion au Troisième Reich : dans une lettre à Scholem du 20 janvier 1930 il est question de « l'entrechoc de nos deux manières, très différentes, d'envisager l'histoire », et peu après, le 25 avril, il parle à son ami d'un projet de lecture critique, avec Brecht, visant à « démolir Heidegger ». Dans le *Livre des passages*, il mentionne un des principaux points de sa critique : « C'est en vain que Heidegger cherche à sauver l'histoire pour la phénoménologie, de façon abstraite, grâce à l'“historicité” (*Geschichtlichkeit*). » Quand, en 1938, *Internationale Literatur*, une publication stalinienne paraissant à Moscou, le présente, suite à un passage de son article sur les *Affinités électives* de

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

Goethe (1922), comme « partisan de Heidegger », il ne peut s'empêcher de commenter, dans une lettre à Gretel Adorno (20.7.1938) : « Grande est la misère de cette littérature¹⁰. »

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

*

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

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

Les thèses *Sur le concept d'histoire* (1940) de Walter Benjamin constituent un des textes philosophiques et politiques les plus importants du XX^e siècle. Dans la pensée révolutionnaire c'est peut-être le document le plus significatif depuis les « Thèses sur Feuerbach » de Marx. Texte énigmatique, allusif, voire sibyllin, son hermétisme est constellé d'images, d'allégories, d'illuminations, parsemé de paradoxes étranges, traversé d'intuitions fulgurantes.

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

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

L'expression « philosophie de l'histoire » risque d'induire en erreur. Il n'y a pas, chez Benjamin, de système philosophique : toute sa réflexion prend la forme de l'essai ou du fragment – quand ce n'est pas

de la citation pure et simple, les passages arrachés à leur contexte étant mis au service de sa démarche propre. Toute tentative de systématisation de cette « pensée poétique » (Hannah Arendt) est donc problématique et incertaine. Les brèves remarques qui suivent ne proposent que quelques pistes de recherche.

*

On trouve souvent dans la littérature sur Benjamin deux erreurs symétriques qu'il faudrait, je pense, éviter à tout prix : la première consiste à dissocier, par une opération (au sens clinique du terme) de « coupure épistémologique », l'œuvre de jeunesse « idéaliste » et théologique de celle, « matérialiste » et révolutionnaire, de la maturité ; la seconde, par contre, envisage son œuvre comme un tout homogène et ne prend nullement en considération le bouleversement profond apporté, vers le milieu des années 1920, par la découverte du marxisme. Pour comprendre le mouvement de sa pensée il faut donc considérer simultanément la continuité de certains thèmes essentiels, et les divers tournants et ruptures qui jalonnent sa trajectoire intellectuelle et politique¹².

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

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

Dans l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle, le romantisme (parfois désigné comme « néoromantisme ») était une des formes culturelles dominantes, aussi bien dans la littérature que dans les sciences humaines ; il s'ex-

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

prime par des multiples tentatives de *ré-enchantement du monde* – où le « retour du religieux » prend une place de choix. Le rapport de Benjamin au romantisme ne se traduit donc pas uniquement par son intérêt pour la *Frühromantik* (notamment Schlegel et Novalis) ou pour des figures romantiques tardives comme E. T. A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor et Johan Jakob Bachofen – ou encore pour Baudelaire et les Surréalistes – mais par l'ensemble de ses idées esthétiques, théologiques et historiosophiques. Ces trois sphères sont d'ailleurs si étroitement liées chez Benjamin qu'il est difficile de les dissocier sans briser ce qui fait la singularité de sa pensée.

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

Un autre récit de la même époque – le *Dialogue sur la religiosité du présent* – est aussi un révélateur la fascination du jeune Benjamin pour cette culture : « Nous avons eu le romantisme et nous lui devons la puissante intelligence du côté nocturne du naturel ... Mais nous vivons comme si le romantisme n'avait jamais

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

existé. » Le texte évoque aussi l'aspiration néo-romantique à une religion nouvelle et à un socialisme nouveau, dont les prophètes s'appellent Tolstoï, Nietzsche, Strindberg. Cette « religion sociale » s'opposerait aux conceptions actuelles du social qui le réduisent à « une affaire de *Zivilisation*, comme la lumière électrique ». Le dialogue reprend ici plusieurs moments de la critique romantique de la modernité : la transformation des êtres humains en « machines à travail », la dégradation du travail en une simple technique, la soumission désespérante des personnes au mécanisme social, le remplacement des « efforts héroïques – révolutionnaires » du passé par la pitoyable marche (semblable à celle du crabe) de l'évolution et du progrès¹⁵.

Cette dernière remarque nous montre déjà l'inflexion que donne Benjamin à la tradition romantique : l'attaque contre l'idéologie du progrès ne se fait pas au nom du conservatisme passéiste, mais de la révolution. On retrouve cette tournure subversive dans sa conférence sur *La vie des étudiants* (1914), un document capital, qui semble rassembler dans un seul faisceau de lumière toutes les idées qui vont le hanter au cours de sa vie. Pour Benjamin, les vraies questions qui se posent pour la société ne sont pas « des problèmes techniques limités de caractère scientifique, mais bien les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des Romantiques et de Nietzsche ». Parmi ces questions « métaphysiques », celle

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

de la temporalité historique est essentielle. Les remarques qui ouvrent l'essai contiennent une amorce étonnante de sa philosophie messianique de l'histoire :

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

Les images utopiques – messianiques et révolutionnaires – contre l'« informe tendance progressiste » : voici posés, en raccourci, les termes du débat que Benjamin va poursuivre tout au long de sa vie. Le

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

messianisme est, selon Benjamin, au cœur de la conception romantique du temps et de l'histoire. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat, *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (1919), il insiste sur l'idée que l'essence historique de romantisme « doit être cherchée dans le messianisme romantique ». Il découvre cette dimension surtout dans les écrits de Schlegel et Novalis et cite parmi d'autres ce passage étonnant du jeune Friedrich Schlegel : « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est ... le début de l'histoire moderne. » On retrouve ici la question « métaphysique » de la temporalité historique : Benjamin oppose la conception qualitative du temps infini (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) « qui découle du messianisme romantique », et pour laquelle la vie de l'humanité est un processus d'*accomplissement* et non simplement de devenir, au temps infiniment vide (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) caractéristique de l'idéologie moderne du progrès. On ne peut que constater la frappante parenté entre ce passage, qui semble avoir échappé à l'attention des commentateurs, et les thèses de 1940 *Sur le concept d'histoire*¹⁷.

Quel est le rapport entre les deux « images utopiques », le royaume messianique et la révolution ? Sans répondre directement à cette question, Benjamin l'aborde dans un texte – resté inédit de son vivant – qui date probablement des années 1921-22 : le *Fragment théologico-politique*. Dans un premier moment il semble distinguer radicalement la sphère du devenir

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

historique de celle du Messie : « aucune réalité historique ne peut d'elle-même se référer au messianisme. » Mais immédiatement après, il construit sur cet abîme apparemment infranchissable un pont dialectique, une passerelle fragile qui semble directement inspirée par certains paragraphes de *L'Étoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenzweig – un livre pour lequel Benjamin manifestait la plus vive admiration. La dynamique du profane, qu'il définit comme « la quête du bonheur de la libre humanité » – à comparer avec les « grandes œuvres de libération » de Rosenzweig – peut « favoriser l'avènement du Royaume messianique ». Si la formulation de Benjamin est moins explicite que celle de Rosenzweig, pour lequel les actes émancipateurs sont « la condition nécessaire de l'avènement du Royaume de Dieu », il s'agit de la même démarche, visant à établir une médiation entre les luttes libératrices, historiques, « profanes » des hommes et l'accomplissement de la promesse messianique¹⁸.

Comment cette fermentation messianique, utopique et romantique va-t-elle s'articuler avec le matérialisme historique ? C'est à partir de 1924, quand il lit *Histoire et Conscience de Classe* de Lukács et découvre le communisme à travers les yeux d'Asja Lacis – que le marxisme va graduellement devenir un élément clef de sa conception de l'histoire. En 1929, Benjamin se réfère encore à l'essai de Lukács comme l'un des rares

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

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

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

Cette articulation se manifeste pour la première fois dans le livre *Sens Unique*, écrit entre 1923 et 1926, où l'on trouve, sous le titre « Avertissement d'incendie »,

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

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

cette prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat « n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique), tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite²¹ ».

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

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