

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

par Michael Löwy

Nous sommes habitués à classer les différentes philosophies de l'histoire selon leur caractère progressiste ou conservateur, révolutionnaire ou nostalgique du passé. Walter Benjamin échappe à ces classifications. C'est un critique révolutionnaire de la philosophie du progrès, un adversaire marxiste du "progressisme", un nostalgique du passé qui rêve de l'avenir.

La réception de Benjamin, notamment en France, s'est intéressée prioritairement pour le versant esthétique de son oeuvre, avec une certaine propension à le considérer surtout comme un historien de la culture ou un critique littéraire.¹ Or, sans négliger cet aspect de son oeuvre, il faut mettre en évidence la portée beaucoup plus vaste de sa pensée, qui vise rien moins qu'une nouvelle compréhension de l'histoire humaine. Les écrits sur l'art ou la littérature ne peuvent être compris que par rapport à cette vision d'ensemble qui les illumine de l'intérieur.

La philosophie de l'histoire de W. Benjamin puise à trois sources très différentes : le romantisme allemand, le messianisme juif, le marxisme. Elle n'est pas une combinatoire ou

"synthèse" de ces trois perspectives (apparemment) incompatibles, mais l'*invention*, à partir d'elles, d'une *nouvelle conception*, profondément originale.

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 est donc problématique et incertaine. Les brèves remarques qui suivent ne sont que quelques pistes de recherche.

On trouve souvent dans la littérature sur Benjamin deux erreurs symétriques qu'il faut éviter à tout prix : la première consiste à dissocier, par une opération (au sens clinique du terme) de "coupure épistémologique", l'oeuvre de jeunesse "idéaliste" et théologique de celle, "matérialiste" et révolutionnaire, de la maturité; la deuxième, par contre, envisage son oeuvre comme un tout homogène et ne prend nullement en considération le bouleversement profond

apporté, vers le milieu des années 20, 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 politique.

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 être conscient 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 utopique.

Dans l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle, le romantisme (parfois désigné comme "néo-romantisme") était une des formes culturelles dominantes, aussi bien dans la littérature que dans les sciences humaines; il s'exprime par des multiples tentatives de *ré-enchantement du monde* - où le "retour du religieux" prend une place de choix.

Le rapport de Benjamin au romantisme ne se traduit donc pas uniquement par son intérêt pour la *Frühromantik* (notamment Schlegel et Novalis) ou pour des figures romantiques tardives comme E.T.A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor et Johan Jakob Bachofen - ou encore pour Baudelaire et les surréalistes - mais par l'ensemble de ses idées esthétiques, théologiques et historiosophiques. Ces trois sphères sont d'ailleurs intimement entrelacées : politique, art et religion sont 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 à la fois comme art,

connaissance et praxis—et d'un désir de renouvellement.²

Un autre récit de la même époque (resté inédit)—le *Dialogue sur la religiosité du présent*—est aussi fort révélateur de la fascination du jeune Benjamin pour cette culture : "Nous avons eu le romantisme et nous lui devons la puissante intelligence du côté nocturne du naturel... Mais nous vivons comme si le romantisme n'avait jamais existé". Le texte évoque aussi l'aspiration néo-romantique à une religion nouvelle, et à un socialisme nouveau, dont les prophètes s'appellent Tolstoï, Nietzsche, Strindberg. Cette "religion sociale" s'opposerait aux conceptions actuelles du social *qui le réduisent à "une affaire de Zivilisation. comme la lumière électrique"*. Le dialogue reprend ici plusieurs moments de la critique romantique de la modernité : la transformation des êtres humains en "machines à travail", la dégradation du travail en une simple technique, la soumission désespérante des personnes au mécanisme social, le remplacement des "efforts héroïques - révolutionnaires" du passé par la pitoyable marche ("semblable à celle du crabe") de l'évolution et du progrès.³

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 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'infini 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, à titre de créations et idées en très grand péril, hautement décriées et moquées, ils s'incorporent de façon profonde 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 89." ⁴

Les images utopiques - messianiques et révolutionnaires - contre l'"informe tendance progressiste" : voici posés, en raccourci, les termes du débat que Benjamin va poursuivre à travers toute son oeuvre.

Le *messianisme* est, selon Benjamin, au coeur de la conception romantique du temps et de l'histoire.. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat sur *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (1919) , il insiste sur l'idée que l'essence historique du 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*.⁵

Quel est le rapport entre les deux "images utopiques", le royaume messianique et la

révolution ? Sans répondre directement à cette question, Benjamin l'aborde dans un texte - resté inédit de son vivant - qui date probablement des années 1921-22 : le *Fragment théologico-politique*. Dans un premier moment il semble distinguer radicalement la sphère du devenir historique de celle du Messie : "aucune réalité historique ne peut d'elle-même se référer au messianisme". Mais immédiatement après il construit sur cet abîme apparemment infranchissable un pont dialectique, une passerelle fragile qui semble directement inspirée par certains paragraphes de *L'Étoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenzweig - un livre pour lequel Benjamin manifestait la plus vive admiration. La dynamique du profane, qu'il définit comme "la quête du bonheur de la libre humanité" - à comparer avec les "grandes oeuvres de libération" de Rosenzweig - peut "favoriser l'avènement du Royaume messianique". 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", mais 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 messianique.⁶

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 Lukacs - 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 Lukacs comme l'un des rares livres qui restent vivants et actuels : "Le plus achevé des ouvrages de la littérature marxiste. Sa singularité se fonde sur l'assurance avec laquelle il a saisi d'une part la situation critique de la lutte de classe dans la situation critique de la philosophie, et d'autre part la révolution, désormais concrètement mûre, comme la précondition absolue, voire l'accomplissement et l'achèvement de la connaissance théorique". ⁷

Ce texte montre quel est l'aspect du marxisme qui intéresse le plus Benjamin et qui va 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.

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 "Avertisseur d'incendie", cette prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat "n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique),

tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite". ⁸

Contrairement au marxisme évolutionniste vulgaire, Benjamin ne conçoit pas la révolution comme le résultat "naturel" ou "inévitabile" 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 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* allemand, 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.

Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que *l'optimisme* des partis bourgeois et de la social-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un "mauvais poème de printemps". Contre cet "optimisme sans conscience", cet "optimisme de dilettantes", inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le *pessimisme* le point de convergence effectif entre surréalisme et communisme.⁹ Il va sans dire qu'il ne s'agit pas

d'un sentiment contemplatif , mais d'un *pessimisme actif, "organisé", pratique*, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du *pire*..

On se demande à quoi peut faire référence le concept de pessimisme appliqué aux communistes : leur doctrine en 1928, célébrant les triomphes de la construction du socialisme en URSS et la chute imminente du capitalisme, n'est-elle précisément un bel exemple d'illusion optimiste ? En fait, Benjamin a emprunté le concept d' "organisation du pessimisme" à un ouvrage qu'il qualifie d' "excellent", *La Révolution et les intellectuels* (1928) du communiste dissident Pierre Naville. Proche des surréalistes (il avait été un des rédacteurs de la revue *La Révolution Surréaliste*), Naville avait à ce moment fait l'option de l'engagement politique dans le parti communiste français, qu'il veut faire partager à ces amis.

Or, pour Pierre Naville le pessimisme, qui constitue "la source de la méthode révolutionnaire de Marx", est le seul moyen d' "échapper aux nullités et aux déconvenues d'une époque de compromis". Refusant le "grossier optimisme" d'un Herbert Spencer - qu'il gratifie de l'aimable qualificatif de "cervelle monstrueusement rétrécie" - ou d'un Anatole France, dont il insupporte les "infâmes plaisanteries", il conclut : "il faut organiser le pessimisme", "l'organisation du pessimisme" est le seul mot d'ordre qui nous empêche de dépérir.¹⁰

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

La philosophie pessimiste de l'histoire de Benjamin se manifeste de façon particulièrement aiguë dans sa vision de l'avenir européen : "Pessimisme sur toute la ligne. Oui, certes, et totalement. Méfiance quant au destin de la littérature, méfiance quant au destin de la liberté, méfiance quant au destin de l'homme européen, mais surtout trois fois méfiance en face de tout accommodement : entre les classes, entre les peuples, entre les individus. Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la Luftwaffe."¹¹

Cette vision critique permet à Benjamin d'apercevoir - intuitivement mais avec une étrange acuité - les catastrophes qui attendaient l'Europe, parfaitement résumées par la phrase ironique sur la "confiance illimitée". Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait 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 centaines de milliers, la main d'oeuvre 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.

Son adhésion au matérialisme historique ne signifie pas qu'il ait perdu son intérêt pour la protestation romantique contre la modernité - sauf pendant une courte période "expérimentale", entre 1934 et 1935, quand il écrit certains textes qui semblent, sous l'influence du "productivisme" soviétique - c'est l'époque du Deuxième Plan Quinquennal - et peut-être de Bertolt Brecht, adhérer de façon a-critique au progrès technologique.¹² Par la suite - c'est à dire à partir de 1936 - il va réintégrer à nouveau le moment romantique dans sa critique marxiste *sui-generis* des formes capitalistes d'aliénation.

Par exemple, dans ses écrits des années 1936-38 sur Baudelaire, il reprend l'idée typiquement romantique - suggérée dans un essai de 1930 sur E.T.A. Hoffmann¹³ - de l'opposition radicale entre la vie et *l'automate*, dans le contexte d'une analyse, d'inspiration marxiste, de la transformation du prolétaire en automate : les gestes répétitifs, vides de sens et mécaniques des travailleurs aux prises avec la machine - ici Benjamin se réfère directement à certains passages du **Capital** de Marx - sont semblables aux gestes d'automates des passants dans la foule

décrits par Poe et Hoffmann. Les uns comme les autres, victimes de la civilisation urbaine et industrielle, ne connaissent plus l'expérience authentique (*Erfahrung*) - fondée sur la mémoire d'une tradition culturelle et historique - mais seulement le vécu immédiat (*Erlebnis*), et en particulier le *Chockerlebnis* qui provoque chez eux un comportement réactif. d'automates "qui ont complètement liquidé leur mémoire".¹⁴

La protestation romantique contre la modernité capitaliste se fait toujours au nom d'un passé idéalisé - réel ou mythique. Quel est le passé qui sert de référence au marxiste Walter Benjamin dans sa critique de la civilisation bourgeoise et des illusions du progrès ? Si dans les écrits théologiques de jeunesse, il est souvent question d'un paradis perdu, dans les années 30, c'est le communisme primitif qui joue ce rôle - comme d'ailleurs chez Marx et Engels, disciples de l'anthropologie romantique de Maurer, Morgan et Bachofen.

Le compte-rendu sur Bachofen écrit par Benjamin en 1935 est une des clés les plus importantes pour comprendre sa méthode de construction d'une nouvelle philosophie de l'histoire à partir du marxisme et du romantisme. L'oeuvre de Bachofen, écrit-il, puisant à des "sources romantiques", a fasciné les marxistes et les anarchistes (comme Elisée Reclus) par son "évoation d'une société communiste à l'aube de l'histoire". Réfutant les interprétations conservatrices (Klages) et fascistes (Bäumler), Benjamin souligne que Bachofen "avait scruté à une profondeur inexplorée les sources qui, à

travers les âges, alimentaient l'idéal libertaire dont Reclus se réclamait". Quant à Engels et Paul Lafargue, leur intérêt a été lui aussi attiré par l'étude bachofienne des sociétés matriarcales, chez lesquelles aurait existé un degré élevé de démocratie et d'égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable "bouleversement du concept d'autorité"¹⁵.

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

l'utopie par laquelle un paradis perdu apparaît projeté dans l'avenir"¹⁶.

C'est surtout dans le *Livre des Passages Parisiens* et dans les différents textes des années 1936-40 que Benjamin va développer sa vision de l'histoire, en se dissociant, de façon de plus en plus radicale, des "illusions du progrès" hégémoniques au sein de la pensée de gauche allemande et européenne. Dans un article publié en 1937 dans la célèbre *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'École de Francfort (déjà exilée aux USA), dédié à l'historien et collectionneur Eduard Fuchs, il s'attaque au marxisme social-démocrate, mélange de positivisme, d'évolutionnisme darwiniste et de culte du progrès : "Il ne pouvait voir dans l'évolution de la technique que le progrès des sciences naturelles et pas la régression sociale (...). Les énergies que la technique développe au-delà de ce seuil sont destructrices. Elles mettent en première ligne la technique de la guerre et sa préparation par la presse"¹⁷.

L'objectif de Benjamin est d'approfondir et de radicaliser l'opposition entre le marxisme et les philosophies bourgeoises de l'histoire, d'aiguiser son potentiel révolutionnaire et d'élever son contenu critique. C'est dans cet esprit qu'il définit, de façon tranchante, l'ambition du projet des *Passages Parisiens* : "On peut considérer aussi comme but méthodologiquement poursuivi dans ce travail la possibilité d'un matérialisme historique qui ait annihilé (*annihiliert*) en lui-même l'idée de progrès. C'est justement en s'opposant aux habitudes de la pensée bourgeoise que le matérialisme historique trouve ses

sources." ¹⁸ Un tel programme n'impliquait pas un quelconque "révisionnisme", mais plutôt, comme Karl Korsch avait tenté de le faire dans son propre livre -une des principales références de Benjamin - un retour à Marx lui-même.

Benjamin était conscient que cette lecture du marxisme plongeait ses racines dans la critique romantique de la civilisation industrielle, mais il était convaincu que Marx lui aussi avait trouvé son inspiration dans cette source. Il trouve un appui pour cette interprétation hétérodoxe des origines du marxisme dans le *Karl Marx* (1938) de Korsch : "Très justement, et non sans nous faire penser à de Maistre et à Bonald, Korsch dit ceci : 'Ainsi dans la théorie du mouvement ouvrier moderne aussi, il y a une partie de la "désillusion" qui, après la grande Révolution française, fut proclamée par les premiers théoriciens de la contre-révolution et ensuite par les romantiques allemands et qui, grâce à Hegel, eut une forte influence sur Marx'. ¹⁹

La formulation la plus lapidaire et radicale de la nouvelle philosophie de l'histoire - marxiste et messianique - de Walter Benjamin se trouve sans doute dans les *Thèses Sur le concept d'histoire* de 1940, un des documents les plus importants de la pensée révolutionnaire depuis les *Thèses sur Feuerbach* de 1845.

L'exigence fondamentale de Benjamin c'est d'écrire l'histoire "à rebrousse poil", c'est à dire *du point de vue des vaincus* - contre la tradition conformiste de l'historicisme allemand dont les partisans entrent toujours "en empathie avec le vainqueur" (*Thèse VII*).²⁰

Il va de soi que le mot "vainqueur" ne fait pas référence aux batailles ou aux guerres habituelles, mais à la "guerre des classes" dans laquelle l'un des camps, la classe dirigeante, "n'a pas cessé de l'emporter" (*Thèse VII*) sur les opprimés - depuis Spartacus, le gladiateur rebelle, jusqu'au groupe Spartacus de Rosa Luxemburg, et depuis l'*Imperium* romain jusqu'au *Tertium Imperium* nazi.

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 dirigeants 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*).

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 oeuvres de jeunesse, *De l'utilité et de l'inconvénient 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 historique.

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 avec les "damnés de la terre", ceux qui sont couchés sous les roues de ces chars majestueux et magnifiques appelés Civilisation ou Progrès.

Rejetant le culte moderne de la Déesse Progrès, Benjamin met au centre de sa philosophie de l'histoire le concept de *catastrophe*. Dans une des notes préparatoires aux Thèses de 1940 il observe : "La catastrophe est le progrès, le progrès est la catastrophe. La catastrophe est le continuum de l'histoire".²¹ L'assimilation entre progrès et catastrophe a tout d'abord une signification *historique* : le passé n'est, du point de vue des opprimés, qu'une série interminable de *défaites catastrophiques*. La révolte des esclaves, la guerre des paysans, juin 1848, la Commune de Paris, le soulèvement berlinois de janvier 1919 - ce sont des exemples qui apparaissent souvent dans les écrits de Benjamin, pour lequel "cet ennemi n'a pas cessé de vaincre" (*Thèse VI*). Mais cette équation a aussi une signification éminemment *actuelle*, parce que, "à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher" (*Thèse VI*, traduction de Benjamin lui-même en français) : défaite de l'Espagne républicaine, Pacte Molotov-

Ribbentrop, invasion nazie victorieuse en Europe.

Le fascisme occupe bien évidemment une place centrale dans la réflexion historique de Benjamin dans les Thèses. Pour lui ce n'est pas un accident de l'histoire, un "état d'exception", quelque chose d'impossible au XXème siècle, une absurdité du point de vue du progrès : rejetant ce type d'illusion, Benjamin appelle de ses vœux "une théorie de l'histoire à partir de laquelle le fascisme puisse être perçu" c'est à dire une théorie qui comprenne que les irrationalités du fascisme ne sont que l'envers de la rationalité instrumentale moderne. Le fascisme porte à ses dernières conséquences la combinaison typiquement moderne entre progrès technique et régression sociale.

Tandis que Marx et Engels avaient eu, selon Benjamin, "l'intuition fulgurante" de la barbarie à venir dans leur pronostic sur l'évolution du capitalisme²², leurs épigones du XXème siècle ont été incapables de comprendre - et donc de lui résister efficacement - une barbarie *moderne*, industrielle, dynamique, installée au coeur même du progrès technique et scientifique.

Cherchant les racines, les fondements méthodologiques de cette incompréhension catastrophique, qui a contribué à la défaite du mouvement ouvrier allemand en 1933, Benjamin s'attaque à l'idéologie du progrès dans toutes ses composantes : l'évolutionnisme darwiniste, le déterminisme de type scientifico-naturel, l'optimisme aveugle - dogme de la victoire "inévitabile" du parti - la conviction de "nager dans le sens du courant" (le développement

technique); en un mot, la croyance confortable dans un progrès automatique, continu, infini, fondé sur l'accumulation quantitative, l'essor des forces productives et l'accroissement de la domination sur la nature. Il croit déceler derrière ces manifestations multiples un fil conducteur qu'il soumet à une critique radicale : la conception homogène, vide et mécanique (comme un mouvement d'horlogerie) du temps historique.

Contre cette vision linéaire et quantitative, Benjamin oppose une perception *qualitative* de la temporalité, fondée d'une part sur la *rémemoration*, de l'autre sur la *rupture messianique et révolutionnaire de la continuité*. La révolution est l'équivalent profane de l'interruption messianique de l'histoire, de l'"arrêt messianique du devenir" (*Thèse XVII*) : les classes révolutionnaire, écrit la Thèse XV, sont conscientes, au moment de leur action, de "briser le continuum de l'histoire".

L'interruption messianique/révolutionnaire est donc la réponse de Benjamin aux menaces que fait peser sur l'espèce humaine la poursuite de la tempête maléfique qu'on appelle "Progrès", selon la célèbre *Thèse IX*. Il faut interpréter ce texte énigmatique et fascinant comme une *allégorie* dans laquelle chaque image sacrée a un "correspondant" (au sens baudelairien) profane : l'histoire est représentée par un ange impuissant, inexorablement projeté vers l'avenir par une tempête qui souffle du paradis, tandis qu'à ses pieds s'accumulent les débris et les ruines: "Nous donnons nom de Progrès à cette tempête". Il est difficile d'éviter la conclusion que ce paradis dont

nous éloigne le progrès catastrophique n'est autre chose, en langage profane, que la société préhistorique égalitaire, la communauté primitive dont rêvaient aussi bien l'historien du matriarcat, le poète maudit et les pères du socialisme. Nous retrouvons donc, au cœur de la philosophie de l'histoire de Benjamin et de ses dernières réflexions politico-théologiques, la (mélancolique) nostalgie du passé et la critique du progrès qui constituent le noyau irréductible de la vision du monde romantique. Si le matérialisme historique l'a éloigné de l'esthétique de la *Frühromantik*, en revanche son interprétation hérétique du marxisme restera illuminée par l'étoile nocturne de la culture romantique. Il s'agit néanmoins, selon l'expression de sa lettre de 1918 sur Péguy d'une "mélancolie maîtrisée". L'objectif n'est nullement un impossible retour au passé primitif, mais une nouvelle vie communautaire, la société sans classes de l'avenir. La nostalgie du passé se transforme en énergie critique, en force subversive, entièrement investie dans l'espérance utopique.

Selon Habermas, il existe une contradiction entre la philosophie de l'histoire de Benjamin et le matérialisme historique. L'erreur de Benjamin fut selon lui d'avoir voulu imposer - "comme un capuchon de moine sur la tête" - au matérialisme historique marxien, "qui tient compte des progrès non seulement dans le domaine des forces productives mais aussi celui de la domination", "une conception historique anti-évolutionniste.

²³

En réalité, une interprétation dialectique et non-évolutionniste de l'histoire, prenant en compte à la fois les progrès et les régressions - comme l'ont fait Benjamin et ses amis de l'École de Francfort - peut se fonder sur plusieurs écrits de Marx. Il est cependant vrai qu'elle entre en conflit avec les interprétations dominantes du matérialisme historique développées au cours du XXème siècle. Ce qu'Habermas pense être une erreur est précisément la source de la valeur singulière de la philosophie benjaminienne de l'histoire, et de sa capacité à comprendre un siècle caractérisé par l'imbrication étroite de la modernité et de la barbarie.

¹Parmi les exceptions : Daniel Bensaid, 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; 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.

²W.Benjamin, "Romantik ". 1913, in: *Gesammelte Schriften* (désormais *GS*), *Francfort. Suhrkamp Verlag*, 1977, II, 1, p. 46.

³W.Benjamin, "Dialog uber die Religiosität der Gegenwart", 1913, *GS* II, 1, pp 16-34.

⁴W.Benjamin, "La vie des étudiants", 1915, dans *Mythe et Violence*, *Lettres Nouvelles*, 1971, p. 37.

⁵W.Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1919, *Francfort. Suhrkamp*, 1973, pp. 65-66, 70, 72.

⁶W.Benjamin, "Fragment théologico-politique", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoel/Lettres Nouvelles, 1971, p. 150. Cf. Franz Rosenzweig, *L'Etoile de Redemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 339.

W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, *Francfort, Suhrkamp Verlag*, 1980, III, p. 171.

⁸W.Benjamin, "Sens Unique", Paris, *Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau*, 1978, pp. 205-206.

⁹W.Benjamin, "Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne", 1929, *Mythe et Violence*, p. 312.

¹⁰Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 76-77, 110-117.

¹¹W.Benjamin, "Le surréalisme", p. 312.

¹²Il s'agit notamment des textes "Expérience et Pauvreté" (1933), "L'auteur comme producteur" (1934) et - dans une certaine mesure seulement - "L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" (1935).

¹³ Dans cette conférence, Benjamin met en évidence le dualisme "décidément religieux" entre la vie et l'automate *que l'on trouve dans les contes fantastiques d'E.T.A. Hoffmann, Oscar Panizza, Edgar Allan Poe et Alfred Kubin. Les contes du grand narrateur romantique allemand, inspirés par le sentiment d'une identité secrète entre l'automatique et le satanique, perçoivent la vie de l'homme quotidien comme "le produit d'un infame mécanisme artificiel, régi de son intérieur par Satan"*. Cf. W.Benjamin, "E.T.A. Hoffmann und Oskar Panizza", 1930, in *GS* II, 2, pp. 644-647.

¹⁴W.Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS* V, 2, p. 966; Charles Baudelaire. un poète lyrique à l'apogée du capitalisme, trad. J. Lacoste. Paris. Ed. Payot, 1983, pp. 151, 180- 184.

¹⁵W.Benjamin, "Johan Jakob Bachofen", 1935, in *GS*, II, 1, pp. 220-230

¹⁶ W.Benjamin, Charles Baudelaire., pp. 155, 189-191 et R.Tiedemann, "Nachwrot", in W.Benjamin, Charles Baudelaire, *Francfort, Suhrkamp Verlag*, 1980, pp. 205-206.

¹⁷W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, III, p. 474.

¹⁸W.Benjamin, *Passagenwerk - Gesammelte Schriften* V, p. 574.

¹⁹W.Benjamin, *Ibid.* p. 820.

²⁰Les citations des "Thèses sur la philosophie de l'histoire" sont le plus souvent tirées de la traduction de Maurice de Gandillac dans *Poésie et Révolution*, Paris, *Lettres Nouvelles*, 1971.

²¹W.Benjamin, *G.Schriften*, I,3, p. 1244 (notes préparatoires pour les Thèses).