

TEMPS MESSIANIQUE ET HISTORICITÉ RÉVOLUTIONNAIRE CHEZ WALTER BENJAMIN

Michael Löwy

Presses de Sciences Po | « *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* »

2013/1 N° 117 | pages 106 à 118

ISSN 0294-1759

ISBN 9782724633337

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2013-1-page-106.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**Temps messianique
et historicité révolutionnaire**
Michael Löwy p. 107

Maintenir l'histoire en mouvement
Tristan Storme p. 119

Temps et contre- temps de la pensée Représenter l'historicité

Le moment structuraliste
François Dosse p. 133

**Jean-Luc Godard et la critique
des temps de l'histoire**
Antoine de Baecque p. 149

Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin

Michael Löwy

En proposant une analyse de la trajectoire intellectuelle de cette grande figure qu'est Walter Benjamin, Michael Löwy montre comment le philosophe a critiqué diverses historicités, notamment le temps mécanique ou l'idée rassurante d'un progrès linéaire. Il leur oppose un temps qualitativement autre et rare, marqué par l'articulation entre perspective messianique et historicité révolutionnaire, associant ainsi tradition juive et conviction marxiste.

Nous sommes habitués à classer les différentes philosophies de l'histoire selon leur caractère progressiste ou conservateur, révolutionnaire ou nostalgique du passé. Walter Benjamin échappe à ces classifications. C'est un critique révolutionnaire de la philosophie du progrès, un adversaire marxiste du progressisme, un nostalgique du passé qui rêve de l'avenir, un romantique partisan du matérialisme. Il est, dans tous les sens du mot, inclassable. Theodor W. Adorno le définissait avec raison comme un penseur « à l'écart de tous les courants¹ ».

L'œuvre de Walter Benjamin doit être comprise dans son contexte socio-historique et culturel : la culture juive en Europe centrale, c'est-à-dire dans la Mitteleuropa de langue

et culture allemandes (l'Allemagne et l'ancien Empire austro-hongrois), au cœur d'un moment historique particulier, les années révolutionnaires 1905-1923 et la période qui s'ensuit. Dans l'œuvre de certains des plus grands penseurs juifs d'Europe centrale à cette époque (Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm, entre autres), on voit se nouer, à partir d'une référence originaire à la culture romantique allemande, un lien d'affinité élective entre la tradition messianique et les utopies révolutionnaires. Il ne s'agit pas seulement d'une analogie structurelle entre certains aspects des deux formes culturelles (par exemple entre la dimension apocalyptique du temps messianique et celle du temps révolutionnaire, les deux se référant à une différenciation qualitative du temps), mais d'un rapport actif de sélection réciproque, renforcement mutuel, symbiose ou même fusion. Ce courant de pensée judéo-allemand tente de penser l'historicité en rupture avec les paradigmes dominants : l'idéologie du progrès inévitable, l'évolutionnisme, la vision linéaire du temps historique. On peut distinguer dans cet ensemble générationnel, né à la fin du 19^e siècle, deux pôles : le pôle juif/religieux, de tendance anarchisante (Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, le jeune Leo Löwenthal), et le pôle juif assimilé, athée religieux, de tendance anarchiste (Gustav Landauer, Franz Kafka, le jeune Georg Lukacs, Ernst Bloch, Erich Fromm – les trois derniers se convertissent au marxisme ultérieurement).

(1) Theodor W. Adorno, « À l'écart de tous les courants », *Le Monde*, 31 mai 1969. Pour une analyse des convergences et des différences entre Walter Benjamin, Gershom Scholem et Franz Rosenzweig, voir le remarquable ouvrage de Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, « La Couleur des idées », 1992.

De par sa sensibilité libertaire, ce courant de pensée se situe aux antipodes de la religion politique de l'État-nation qui a marqué de son empreinte l'histoire du 20^e siècle : deux guerres mondiales et la généralisation des États d'exception totalitaires. En outre, son messianisme utopique se distingue par son caractère strictement impersonnel : **c'est l'ère messianique de l'avenir qui l'intéresse et non la personne du Messie.** Rien n'est plus éloigné de sa démarche spirituelle et politique que le culte religieux d'un sauveur charismatique, d'un prophète ou d'un héros millénariste¹.

Le messianisme est le thème qui concentre tous les aspects *Sturm und Drang* de la religion juive (à condition de le dégager de l'interprétation libérale, néokantienne et des Lumières : messianisme égale perfectionnement progressif de l'humanité), pour rétablir, dans toute sa force eschatologique, la tradition originaire, des prophètes à la Kabbale et de la Bible au prophète messianique du 17^e siècle Shabbatai Sevi. Il n'est donc pas étonnant que la référence messianique, dans sa double signification restauratrice et utopique, devienne le *Schibboleth* (mot de passe) de cette génération romantique juive. Il va de soi, de surcroît, que ce messianisme juif chargé d'explosivité romantique est autrement susceptible de réactivation politique que le messianisme rabbinique, quiétiste ou abstentionniste des milieux orthodoxes.

Comment cette réactivation s'opère-t-elle ? Comment expliquer l'adhésion d'une frange considérable de cette génération aux utopies sociales ? Essayant de comprendre les raisons de l'adhésion des juifs au socialisme, Walter Lacqueur écrit, dans son livre sur la république de Weimar :

« S'ils étaient attirés par la gauche, c'est qu'elle était le parti de la raison, du progrès et de la liberté, et qu'elle les avait aidés à conquérir l'égalité. La droite, en revanche, était plus ou moins antisémite, les considérant comme un élément étranger au corps politique. Cette attitude qui avait constitué une composante fondamentale de la vie politique tout au long du 19^e siècle, ne changera pas au cours du premier tiers du 20^e siècle². »

Cette analyse est certainement pertinente, et elle permet de rendre compte (au moins dans une certaine mesure) de l'intégration de beaucoup de juifs à la social-démocratie en Allemagne et encore plus en Autriche. En revanche, elle n'explique pas la radicalisation de la génération juive romantique, qui se méfie du rationalisme, du progrès industriel et du libéralisme politique, et qui sera attirée par l'utopie libertaire (ou par le communisme) plutôt que par la social-démocratie.

Dans le contexte particulier du judaïsme de l'Europe centrale, un réseau complexe de liens (des affinités électives, pour reprendre un concept utilisé dans la sociologie des religions de Max Weber) se tisse entre romantisme, renaissance religieuse juive, messianisme, révolte culturelle anti-bourgeoise et anti-étatiste, utopie révolutionnaire, socialisme et anarchisme. C'est sur ce terrain politico-culturel que vont se développer des tentatives messianiques ou révolutionnaires de penser l'historicité, dont la plus aboutie et la plus singulière est sans doute celle de Walter Benjamin, qui ne se situe dans aucun des deux pôles décrits ci-dessus, mais dans un espace *sui generis*, à la croisée de tous les chemins.

(1) Nous utilisons, en le réinterprétant, le concept wébérien de *Wahlverwandschaft* (affinité élective). Voir Michael Löwy, *Rédemption et Utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

(2) Walter Lacqueur, *Weimar : A Cultural History, 1918-1933*, New York, Perigee, 1974 ; trad. fr., *id.*, *Weimar, 1918-1933*, trad. de l'angl. par Georges Liébert, Paris, Robert Laffont, 1978, p. 106.

Les premiers écrits de Benjamin

Né dans une famille juive bourgeoise de Berlin, Walter Benjamin (1892-1940) ne réussit pas, malgré sa thèse de doctorat (sur la critique d'art dans le romantisme allemand) et sa thèse d'habilitation (sur le drame baroque allemand) à faire une carrière académique. Proche ami de Gershom Scholem (avec qui il partage l'intérêt pour la théologie juive) et, plus tard, de Bertolt Brecht, il découvre le marxisme en 1924, grâce à la lecture d'*Histoire et conscience de classe* (1923) de Georg Lukacs¹ et aux arguments séduisants de la communiste lettone (soviétique) Asja Lacis, dont il tombe amoureux à Capri. Obligé de s'exiler en France après la prise du pouvoir des nazis en Allemagne, il ne subsiste que grâce à une modeste aide de l'Institut de recherches sociales de Francfort (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer) exilé à New York. Après l'occupation de la France par les troupes du Troisième Reich, il tente d'échapper à la police de Vichy en traversant les Pyrénées ; arrêté à Port Bou par les gendarmes de Franco, il se suicide en août 1940².

Walter Benjamin occupe une place singulière dans l'histoire de la pensée critique moderne : il est le **premier partisan du matérialisme historique à rompre radicalement avec l'idéologie du progrès linéaire**. Cette particularité n'est pas sans rapport avec sa capacité d'intégrer des éléments de la *Zivilisationskritik* (critique de la civilisation) romantique et du messianisme juif au sein de la théorie critique. Par leur critique radicale de la civilisation bourgeoise moderne, par leur déconstruction de l'idéologie du progrès (la Grande Narration des temps moder-

nes, commune aussi bien aux libéraux qu'aux socialistes), les écrits de Benjamin semblent un bloc erratique en marge des principaux courants de la culture moderne. Cette critique romantique de la civilisation capitaliste est, avec le messianisme juif et, plus tard, le marxisme, un des principaux vecteurs de sa pensée, ou plutôt un des matériaux avec lesquels il construit une réflexion originale et irréductiblement singulière sur l'histoire et en particulier sur l'historicité révolutionnaire, c'est-à-dire sur la temporalité historique qualitative, propre aux événements révolutionnaires.

Un des premiers écrits de Walter Benjamin, sa conférence sur « La Vie des étudiants » (1915), est un document capital, qui paraît rassembler en un seul faisceau de lumière plusieurs des idées qui vont le hanter au cours de sa vie³. Selon 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 Nietzsche⁴ ». 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 et révolutionnaire 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

(1) Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik, 1923 ; trad. fr., *id.*, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. de l'all. par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éd. de Minuit, 1960.

(2) Parmi les biographies, une des meilleures est celle de Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek, Rowohlt, 1985 ; trad. fr., *id.*, *Walter Benjamin : une biographie*, trad. de l'all. par André Bernold, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

(3) Walter Benjamin, « Das Leben der Studenten » (1915), *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, t. II, vol. 1, p. 75-87 ; trad. fr., *id.*, « La vie des étudiants » (1915), *Œuvres I*, trad. de l'all. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 125-141.

(4) *Ibid.*, p. 135.

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, profondément ancrées en tout présent. [...] Cette situation [...] n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire française [*französische Revolutionsidee*]¹ ».

Les images utopiques (messianiques et révolutionnaires) contre l'« informe tendance progressiste » qui a confiance en l'infini du temps : voici posés, en raccourci, les termes du débat que Benjamin va poursuivre tout au long de sa vie. En 1915, Benjamin n'avait pas encore découvert le marxisme, et son idée de la révolution est plus proche de l'anarchisme ; d'ailleurs, dans ce même texte, il rend hommage aux « conceptions des anarchistes les plus profonds² ».

Peu après, il rédige le fragment « *Trauerspiel* et tragédie » (1916), une des premières formulations de sa critique théologique du temps mécanique et à ce titre un des fondements philosophiques de son rejet des idéologies du progrès. Selon Benjamin, « le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique »³. Le « temps mécanique », c'est-à-dire celui que mesure spatialement le mouvement des aiguilles de l'horloge, est une « forme relativement vide » à laquelle s'oppose radicalement le temps historique, « rempli ».

(1) Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 125-126. La traduction de Maurice de Gandillac (revue par Rainer Rochlitz) est « l'idée révolutionnaire de 89 », ce qui n'est pas faux, mais l'expression de Benjamin, « idée révolutionnaire française », est plus large et pourrait inclure aussi bien 1789 que 1848 ou la Commune de 1871.

(2) *Ibid.*, p. 131.

(3) Walter Benjamin, « *Trauerspiel und Tragödie* », in *id.*, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, t. II, vol. 1, p. 133-137 ; trad. fr., *id.*, « *Trauerspiel et tragédie* » (1916), in *Romantisme et critique de la civilisation*, textes choisis et présentés par Michael Löwy, trad. de l'all. par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2010, p. 60.

Bible « cette idée du temps rempli s'appelle le temps messianique ». L'analogie entre ce « conflit des temporalités » et celui qui traverse d'un bout à l'autre ses derniers écrits est frappante : elle illustre bien la continuité des préoccupations de Benjamin par-delà les tourments idéologiques et politiques non négligeables par ailleurs.

Le messianisme

Le messianisme est, selon Benjamin, au cœur de la conception romantique du temps et de l'histoire. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat, « *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* » (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 »⁴. Il découvre cette dimension surtout dans les écrits de Friedrich Schlegel et de Novalis et cite parmi d'autres ce passage étonnant du jeune Schlegel : « Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est [...] le début de l'histoire moderne⁵. » On retrouve ici la question « métaphysique » de la temporalité historique : Benjamin oppose la conception qualitative du temps infini « 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 caractéristique de l'idéologie moderne du progrès. On ne peut être que frappé par la parenté entre ce passage, qui semble avoir échappé à l'attention des commentateurs, et les thèses de 1940 « Sur le concept d'histoire »⁶.

(4) Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, Berne, Francke, 1919, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p. 65-66, 70 et 72 (notre traduction).

(5) *Ibid.*, p. 72.

(6) Walter Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte » (1940), *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, t. I, vol. 2, p. 691-704 ; trad. fr., *id.*, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, trad.

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 1921-1922 : le « Fragment théologico-politique ». Dans un premier temps, il paraît distinguer radicalement la sphère du devenir historique de celle du Messie : « aucune réalité historique ne peut d'elle-même vouloir se rapporter au plan messianique¹ ». 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 admiration². La dynamique du profane, que ce dernier 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 »³. 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 Dieu⁴ », 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.

de l'all. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 427-443.

(1) Walter Benjamin, « Theologisch-politisches Fragment » (1921-1922), *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. II, vol. 1, p. 203-204 ; trad. fr., id., « Fragment théologico-politique », *Œuvres I*, op. cit., p. 263-264.

(2) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Francfort-sur-le-Main, J. Kauffmann, 1921, Suhrkamp, 1988 ; trad. fr., id., *L'Étoile de rédemption*, trad. de l'all. par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, « Esprit. La Condition humaine », 1982, p. 339.

(3) Walter Benjamin, « Fragment théologico-politique », op. cit., p. 264.

(4) *Ibid.*

À partir du milieu des années 1920, moment où Benjamin adhère au marxisme, les thèmes messianiques sont moins présents dans ses écrits, ou ne se manifestent que de manière souterraine. Cela commence à changer au cours de la deuxième moitié des années 1930, par exemple dans certaines notes du *Livre des passages*⁵. On trouve dans la section N, qui discute des théories du progrès, le passage suivant, à propos des écrits de Hermann Lotze : « la conception authentique du temps historique repose entièrement sur l'image de la rédemption ». Quelques pages plus loin, Benjamin est encore plus explicite : « Le concept authentique de l'histoire universelle est un concept messianique ». Son rapport à la théologie est assez paradoxal et se trouve résumé dans un aphorisme étonnant : « Ma pensée se rapporte à la théologie comme le buvard à l'encre : elle en est totalement imbibée. Mais s'il ne tenait qu'au buvard, il ne resterait rien de ce qui est écrit. » L'image, ou la métaphore, est d'autant plus surprenante que le buvard n'efface nullement « ce qui est écrit » : le texte reste bien visible, aussi bien sur la page que, inversé, dans le buvard lui-même.

Le *Livre des passages* reprend aussi un thème qu'on trouve, sous différents angles d'approche, dans la plupart de ses écrits après 1936 : la critique de la conception dominante (aussi bien chez les libéraux que dans la gauche) de l'historicité, soit l'idéologie du progrès, qui n'est autre chose, à ses yeux, qu'une « habitude de pensée bourgeoise ». Voici comment il définit, dans cet ouvrage inachevé, sa démarche : « 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 de progrès. Le matérialisme historique a précisément ici toute raison de se distinguer des habitudes de pensée bourgeoises. » Pour

(5) Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 498, 504, 488 et 477.

autant, ce n'est pas là un sentiment contemplatif : il s'agit au contraire d'un pessimisme actif, organisé, pratique, tendu entièrement vers l'objectif d'empêcher l'avènement du pire.

La pensée de l'historicité chez Walter Benjamin se montre ainsi éminemment politique, articulant passé, présent et avenir en une conception de l'**histoire non close**, qui lui attire la critique de Max Horkheimer. Celui-ci consigne cette remarque importante dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en 1937 :

« Ce qui est arrivé aux êtres humains, aucun avenir ne peut le réparer. Ils ne seront jamais appelés, pour être rendus bienheureux pour l'éternité [...]. Au milieu de cette immense indifférence seule la conscience humaine peut devenir le haut lieu où l'injustice subie peut être abolie [*aufgehoben*], la seule instance qui ne se satisfait pas de cela [...]. Maintenant que la foi dans l'éternité doit se décomposer, l'historiographie est le seul tribunal que l'humanité présente, elle-même passagère, peut offrir aux protestations qui viennent du passé¹. »

Or, **pour Benjamin, une véritable qualité rédemptrice doit être attribuée à la remémoration, capable à ses yeux de « rendre non close » la souffrance apparemment définitive des victimes du passé.** Cette rédemption doit être comprise indissociablement comme théologique et profane. En termes séculiers, elle signifie l'émancipation des opprimés. Les vaincus de juin 1848 (pour mentionner un exemple très présent dans le *Livre des passages*, et dans l'œuvre historique de Karl Marx) attendent non pas seulement la remémoration de leur souffrance mais la réparation des injustices passées et l'accomplissement de leur utopie sociale. La rédemption révolutionnaire est attribuée par les générations passées, par les vaincus de l'histoire, aux générations présentes et futures. Mais elle est

une autorédemption, au cœur d'un messianisme sans Messie : Dieu est absent et la tâche messianique est entièrement dévolue aux générations humaines ; **le seul Messie possible est collectif : c'est l'humanité elle-même.** Il s'agit d'une autorédemption, dont on peut trouver un équivalent profane chez Marx : les hommes font leur propre histoire, l'émancipation des travailleurs serait l'œuvre des travailleurs eux-mêmes.

Ainsi le passé est-il éclairé par la lumière des combats d'aujourd'hui, par le soleil qui se lève dans le ciel de l'histoire. La métaphore du soleil était une image traditionnelle du mouvement ouvrier allemand, associée à la fraternité et à la liberté : « *Brüder, zur Sonne, zur Freiheit !* » (Frères, vers le soleil, vers la liberté), proclamait l'hymne du Parti social-démocrate. Cependant, **chez Walter Benjamin, la signification du passé se transforme grâce au soleil du présent. Le soleil n'est pas ici le symbole de l'avènement nécessaire, inévitable et naturel d'un monde nouveau, mais celui de la lutte elle-même et de l'utopie qui l'inspire.**

« Sur le concept d'histoire »

Avec « Sur le concept d'histoire » (1940), la réflexion théologique revient au centre de la pensée de Walter Benjamin, étroitement associée au matérialisme historique. C'est dans cet écrit que l'on trouve sa tentative la plus réussie d'articuler dialectiquement temporalité messianique et historicité révolutionnaire, dans **une critique radicale de l'idée de progrès et de ce qui constitue son fondement théorique : la conception du temps historique comme homogène, aussi vide et mécanique que celui des horloges.**

Ce texte de seulement quelques pages est, d'une certaine manière, son testament philosophique, et un des documents les plus importants de la pensée critique depuis les *Thèses sur Feuerbach* (1845). L'impulsion directe de sa rédaction

(1) *Ibid.*, p. 488-489.

a été sans doute le pacte germano-soviétique, le début de la Seconde Guerre mondiale et l'occupation de l'Europe par les troupes nazies. Mais il n'en était pas moins le résumé, l'expression ultime et concentrée d'idées qui traversent l'ensemble de son œuvre. Dans une de ses dernières lettres, adressée à Gretel Adorno, Walter Benjamin écrit : « La guerre et la constellation qui l'a amenée m'ont conduit à coucher sur le papier quelques pensées, à propos desquelles je peux dire que je les garde sur moi – et même de moi – depuis environ une vingtaine d'années¹. » Il aurait pu écrire « vingt-cinq années » puisque, comme nous l'avons vu, la conférence sur « La Vie des étudiants » contenait déjà quelques-unes des idées clés de son testament spirituel de 1940. C'est peu de temps après avoir rédigé ce texte que Benjamin tente de quitter la France occupée.

Il faut donc situer les thèses de 1940 dans leur contexte historique. Il était, pour parler avec les mots de Victor Serge, « minuit dans le siècle ». Le Troisième Reich avait signé un pacte avec l'URSS stalinienne, puis occupé la plupart des pays de l'Europe. Ce moment terrible de l'histoire contemporaine (du point de vue des antifascistes conséquents) constitue sans doute l'arrière-plan immédiat du texte. Mais on ne peut pas, pour autant, faire de celui-ci le seul produit d'une conjoncture précise. Il nous parle encore aujourd'hui, il suscite autant d'intérêt, de discussions, de polémiques, parce que, à travers le prisme d'un moment historique déterminé, il pose des questions qui portent sur l'ensemble de l'histoire moderne, et sur la place du 20^e siècle dans le parcours social de l'humanité.

Nous allons nous limiter ici à analyser le rapport entre temporalité messianique et historicité révolutionnaire (qui traverse l'ensem-

ble du texte) dans une des thèses de 1940, la neuvième, qui décrit « l'Ange de l'Histoire ».

« THÈSE IX

Mon aile est prête à prendre son essor
Je voudrais bien revenir en arrière,
Car en restant même autant que le temps vivant
Je n'aurais guère de bonheur.

Gerhard Scholem, *Salutation de l'Ange*

Il existe un tableau de Klee qui s'intitule "Angelus Novus". Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe de son regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès². »

Il s'agit du texte le plus connu de Benjamin, cité, interprété, utilisé à d'innombrables reprises, dans les contextes les plus divers. De toute évidence, il a frappé l'imagination de notre époque, sans doute parce qu'il touche à quelque chose de profond dans la crise de la culture moderne. Mais aussi parce que, dans notre conscience historique, il acquiert *a posteriori* une dimension prophétique : même si Benjamin lui-même ne pouvait les prévoir, son avertissement tragique semble annoncer Auschwitz et Hiroshima, les deux plus grandes catastrophes de l'histoire humaine, les deux ruines les

(1) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. I, vol. 3, p. 1226.

(2) Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », op. cit., p. 434.

plus monstrueuses venues couronner l'amoncellement qui monte « jusqu'au ciel ».

Cette thèse résume, comme en un point focal, l'ensemble du document. Il s'agit d'une allégorie, au sens où ses éléments n'ont pas de signification en dehors du rôle qui leur est intentionnellement assigné par l'auteur. Benjamin avait été fasciné par les allégories religieuses, en particulier celles du *Trauerspiel*, le drame baroque allemand, dans lequel l'allégorie est « la *facies hippocratica* de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme un paysage primitif pétrifié¹ ». La neuvième thèse est exactement cela, mot à mot. En tant que réflexion critique sur le progrès, elle se situe aux antipodes des conceptions de l'histoire optimistes des Lumières, de Friedrich von Schiller à Friedrich Hegel, convaincues de la marche irrésistible de l'humanité vers la raison, la liberté ou le bonheur.

La structure significative de l'allégorie est fondée sur une correspondance (au sens baudelairien) entre le sacré et le profane, la théologie et la politique, la temporalité messianique et l'historicité révolutionnaire, qui traverse chacune des images. Pour une des figures de l'allégorie, les deux sens nous sont donnés par le texte lui-même : le correspondant profane de la tempête qui souffle du paradis est le progrès, responsable d'une « catastrophe sans trêve » et d'un amoncellement de ruines qui monte jusqu'au ciel. Mais pour les autres, il faut retrouver leur signification sociale et politique, en référence à d'autres écrits de Walter Benjamin. La tempête qui souffle du paradis évoque sans doute la chute et l'expulsion du jardin d'Eden. C'est en ces termes que Theodor W. Adorno et Max Horkheimer l'ont interprétée, dans un pas-

sage de la *Dialectique des Lumières* qui reprend l'image et l'idée de Benjamin, mais sans le citer : « L'ange à l'épée de flammes qui a chassé les êtres humains du paradis vers le chemin du progrès technique, est lui-même l'image sensible de ce progrès². » Quel est l'équivalent profane de ce paradis perdu dont le progrès nous éloigne de plus en plus ? Plusieurs indices suggèrent qu'il s'agit, pour Benjamin, de la société sans classes primitive. Dans un article sur les travaux de Johann Jakob Bachofen écrit en 1935, il évoque, à propos des communautés matriarcales anciennes, « une société communiste à l'aube de l'histoire³ », profondément démocratique et égalitaire. Et dans l'essai *Paris, capitale du XIX^e siècle*, il revient à cette idée : les expériences de la société sans classes de la préhistoire, déposées dans l'inconscient collectif, « en liaison réciproque avec le neuf, donnent naissance à l'utopie⁴ ».

Aux antipodes du paradis, l'enfer. Il n'en est pas question dans la neuvième thèse, mais **plusieurs textes de Walter Benjamin suggèrent une correspondance entre modernité (ou progrès) et damnation infernale**. Par exemple, dans ce passage de *Zentralpark : fragments sur Baudelaire* (1938), qui présente des affinités évidentes avec la neuvième thèse : « Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe. Que les choses continuent à "aller ainsi", voilà la catastrophe [...]. La pensée de Strindberg : "l'enfer n'est nullement ce qui nous attend, mais cette vie-ci"⁵. »

(2) Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1971, p. 162.

(3) Walter Benjamin, « Johann Jakob Bachofen », in *id.*, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. I, vol. 1, p. 220.

(4) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. III, vol. 1, p. 220-230 ; *id.*, *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, p. 125.

(5) Walter Benjamin, *Charles Baudelaire : ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Rolf Tiedermann (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969 ; trad. fr., *id.*, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, préf. et trad. de l'all. par Jean Lacoste, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1982, p. 242.

(1) Walter Benjamin, « Ursprung des deutschen Trauerspiel » (1925), in *id.*, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. I, vol. 1, p. 203-430 ; trad. fr., *id.*, *Origine du drame baroque allemand*, préf. d'Irving Wohlfaht, trad. de l'all. par Sylvie Muller, avec le concours d'André Hirt, Paris, Flammarion, 1985, p. 178.

L'« Ange de l'Histoire » voudrait s'arrêter, panser les blessures des victimes écrasées sous la montagne de ruines, mais la tempête l'emporte inexorablement vers de nouvelles catastrophes, de nouvelles hécatombes, toujours plus vastes et destructrices. Le contraste est frappant entre le regard tragique de l'« Ange de l'Histoire » de Benjamin et celui, parfaitement olympien, décrit par Schiller dans un des textes canoniques de la conception de l'histoire de l'*Aufklärung* (Les Lumières) progressiste, que l'auteur des thèses connaissait sans doute par cœur, « Qu'est-ce que l'histoire universelle et dans quel but l'étudie-t-on ? » (1789) :

« Comme le Zeus homérique, l'Histoire observe avec un regard également joyeux les travaux sanglants des guerres comme l'activité des peuples pacifiques qui se nourrissent innocemment du lait de leurs troupeaux. Pour déréglée que paraisse la confrontation de la liberté humaine avec le cours du monde, l'Histoire observe avec tranquillité ce jeu confus ; parce que son regard, qui porte loin, découvre déjà à distance, le but vers lequel cette liberté sans règles est conduite par la chaîne de la nécessité¹. »

On ne peut s'empêcher de penser que Benjamin a pris délibérément le contre-pied de ce texte célèbre, en opposant le regard désespéré de son ange marxiste ou juif à celui, « tranquille » et « joyeux », du Zeus schillérien.

Les ruines dont il est ici question ne sont pas, comme chez les peintres ou poètes romantiques, un objet de contemplation esthétique, mais une image poignante des guerres, massacres et autres « travaux sanglants » de l'histoire. En choisissant ce terme, Walter Benjamin poursuivait très probablement une confrontation implicite avec la philosophie de l'histoire de Friedrich Hegel, cette immense théodicée

rationaliste qui légitimait chaque désastre historique comme moment inéluctable du progrès de l'humanité vers la conscience de la liberté. Selon Hegel, l'histoire apparaît, au premier abord, comme un immense champ de ruines, où résonnent « les lamentations sans nom des individus », un autel où « ont été sacrifiés le bonheur des peuples [...] et la vertu des individus »². Face à ce « tableau terrifiant », face au « spectacle lointain de la masse confuse des ruines », l'Homme serait enclin à « une douleur profonde, inconsolable, que rien ne saurait apaiser », une profonde révolte et affliction morale. Or, il faut dépasser ce « premier bilan négatif » et s'élever au-dessus de ces « réflexions sentimentales », pour comprendre l'essentiel, à savoir que ces ruines ne sont que des moyens au service du « véritable résultat de l'histoire universelle » : la réalisation de l'esprit universel.

La démarche de Benjamin consiste exactement à renverser cette vision de l'histoire, en démystifiant le progrès et en fixant un regard empreint d'une douleur profonde et inconsolable (mais aussi d'une profonde révolte morale) sur les ruines qu'il produit. Celles-ci ne sont plus, comme chez Hegel, les témoins de la « caducité des empires » (l'auteur de *La Raison dans l'histoire* mentionne celles de Carthage, Palmyre, Persépolis, Rome³), mais une allusion aux grands massacres de l'histoire (d'où la référence aux « morts ») et aux villes détruites par les guerres : depuis Jérusalem, rasée par les Romains, jusqu'aux ruines de Guernica et Madrid, les villes de l'Espagne républicaine bombardées par la Luftwaffe en 1936-1937.

Fascisme

Walter Benjamin propose aussi une manière très précise de réfléchir au fascisme dans son

(1) Friedrich von Schiller, « Was heißt und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte ? » (1789), in *Kleine historische Schriften*, Berlin, Bong & Co., s. d., p. 186.

(2) Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* (1828), trad. et notes par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965, p. 103.

(3) *Ibid.*, p. 54.

historicité même. Pour la social-démocratie, le fascisme est essentiellement un vestige, anachronique et prémoderne. Karl Kautsky, dans ses écrits des années 1920, expliquait que le fascisme était possible dans un pays semi-agrarien comme l'Italie, mais ne pourrait jamais s'installer au sein d'une nation moderne et industrialisée comme l'Allemagne. Dans le mouvement communiste officiel, stalinien, on a longtemps été convaincu que la victoire de Hitler serait éphémère. Benjamin, lui, saisit la modernité du fascisme, sa relation intime avec la société industrielle capitaliste contemporaine. C'est pourquoi il évoque, dans ses notes préparatoires aux thèses, la nécessité de concevoir une théorie de l'histoire, à partir de laquelle le fascisme puisse être dévoilé dans sa nature et son historicité.

Pourquoi désigner le progrès telle une tempête ? Le terme apparaît aussi chez Hegel, qui décrit « le tumulte des événements du monde » comme une « tempête qui souffle sur le présent »¹. Chez Benjamin, le mot est probablement emprunté au langage biblique, où il évoque la catastrophe, la destruction : c'est par une tempête (d'eau) que l'humanité fut noyée dans le déluge, et c'est par une tempête de feu que Sodome et Gomorre furent anéanties. Le rapprochement entre le déluge et le nazisme est d'ailleurs suggéré par Walter Benjamin dans une lettre à Gershom Scholem de janvier 1937, où il compare son livre *Deutsche Menschen* à une « arche », construite « selon le modèle juif », face à la « montée du déluge fasciste »². Mais ce terme de déluge évoque

aussi le fait que, pour l'idéologie conformiste, le progrès est un phénomène naturel, régi par les lois de la nature et, comme tel, inévitable, irrésistible. Dans l'une des notes préparatoires, Benjamin critique explicitement cette démarche positiviste, naturaliste, de l'évolutionnisme historique : « Le projet de découvrir des "lois" pour la succession des événements n'est pas la seule, et encore moins la plus subtile, des formes qu'a prises l'assimilation de l'historiographie à la science naturelle³. »

Comment arrêter cette tempête, comment interrompre le progrès dans sa fatale progression ? Comme toujours, la réponse de Walter Benjamin est double : religieuse et profane. Dans la sphère théologique, il s'agit de la tâche du Messie ; son équivalent, ou son correspondant profane n'est autre que la révolution. L'interruption messianique et révolutionnaire du progrès est donc la réponse de Benjamin aux menaces que font peser sur l'espèce humaine la poursuite de la tempête maléfique, l'imminence de catastrophes nouvelles. C'est seulement le Messie qui pourra accomplir ce que l'« Ange de l'Histoire » est impuissant à réaliser : arrêter la tempête, panser les blessés, ressusciter les morts et « rassembler ce qui a été brisé⁴ ». Et quel est le correspondant politique de cette restitution mystique, de ce rétablissement du paradis perdu, de ce royaume messianique ? La réponse se trouve dans les notes préparatoires : « il faut redonner au concept de société sans classes son véritable visage messianique, et cela dans l'intérêt même de la politique révolutionnaire du prolétariat » ; parce que c'est seulement en se rendant compte de sa signification messianique qu'on peut éviter les pièges de l'idéologie « progressiste »⁵.

(1) *Ibid.*, p. 35.

(2) Gershom Scholem, *Walter Benjamin : die Geschichte einer Freundschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, p. 252. L'expression « selon le modèle juif » figure dans la dédicace du livre par Benjamin à sa sœur Dora. Rappelons aussi que des écrivains proches du fascisme, comme Ernst Jünger (objet d'une critique radicale par Benjamin en 1930), avaient décrit la guerre comme « orage d'acier » (titre d'un de ses premiers livres, paru en 1920).

(3) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. I, vol. 3, p. 1231.

(4) Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », op. cit., p. 434.

(5) *Ibid.*, p. 1231-1232.

Cette société communiste de l'avenir ressemble, à certains égards, au communisme primitif, à la première forme de société sans classe « à l'aube de l'histoire¹ ». Cependant, selon Walter Benjamin, la société sans classes de l'avenir (le nouveau paradis) n'est pas le retour pur et simple à celle de la préhistoire : elle contient en soi, comme synthèse dialectique, tout le passé de l'humanité. La vraie histoire universelle, fondée sur la remémoration universelle de toutes les victimes sans exception (l'équivalent profane de la résurrection des morts) n'est possible que dans la future société sans classes². Le lien qui s'établit ici entre l'ère messianique et la future société sans classes (comme celui des autres « correspondances » des thèses de 1940) ne peut pas être compris uniquement en termes de sécularisation. Le religieux et le politique entretiennent chez Benjamin un rapport de réversibilité réciproque, de traduction mutuelle, qui échappe à toute réduction unilatérale.

Selon le philosophe, la nostalgie du passé apparaît donc comme une méthode révolutionnaire de critique du présent. Là se trouve l'inflexion majeure apportée à la tradition romantique : l'attaque contre l'idéologie du progrès ne se mène pas au nom d'un conservatisme passéiste mais au nom de la révolution. De fait, le matérialisme historique que Walter Benjamin adopte au milieu des années 1920 ne se substitue pas à ses intuitions antiprogressistes d'ins-

piration romantique et messianique : il s'articule à elles, gagnant ainsi en qualité critique, ce qui le distingue radicalement du marxisme officiel dominant à l'époque. C'est dans cette mesure qu'il récuse l'article de foi essentiel d'un certain marxisme plat et réductionniste, commun aux courants social-démocrate et stalinien : l'accumulation quantitative à la fois des forces productives, des acquis du mouvement ouvrier, du nombre d'adhérents et d'électeurs du Parti, en une évolution linéaire, irrésistible et automatique. Ce fatalisme optimiste ne pouvait que mener à la passivité, quand il fallait au contraire intervenir d'urgence. Le pessimisme de Benjamin est ainsi constructif, à l'opposé de tout attentisme.

Mais **ce pessimisme historique est aussi actif et révolutionnaire, traversé par la conscience de la lutte nécessaire**, en lien étroit avec sa philosophie de l'histoire. Dans le *Livre des passages*, il écrit ce commentaire ironique : « L'expérience de notre génération : que le capitalisme ne mourra pas de mort naturelle³. » Dès lors, les thèses de 1940 forment une sorte de manifeste philosophique pour l'ouverture de l'histoire, une conception du processus historique débouchant sur un vertigineux champ des possibles, une vaste arborescence des alternatives, sans tomber pour autant dans l'illusion d'une liberté absolue : les conditions « objectives » sont aussi des conditions de possibilité.

Walter Benjamin se comparait souvent à un Janus dont un des visages regarde vers Moscou et l'autre vers Jérusalem⁴. On commente souvent cette phrase pour parler de la contradiction interne de sa pensée, d'une dualité irréductible, de la juxtaposition d'options incompatibles. Or, on oublie que le dieu romain avait certes deux

(1) Walter Benjamin, *Poésie et Révolution*, op. cit., p. 125.

(2) Gershom Scholem, op. cit., p. 65 ; *ibid.*, p. 1238-1239. Comme l'observe Irving Wohlfarth dans son essai pionnier sur le messianisme dans les derniers textes de Walter Benjamin, il s'agit ici d'une « spirale » dialectique plutôt que d'un cercle, parce que l'avenir messianique est l'*Aufhebung* (dépassement, au sens hégélien) de toute l'histoire passée. Voir Irving Wohlfarth, « On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflexions », *Glyph*, 3, 1978, p. 148-212, p. 186. Voir aussi, sur les thèses de 1940, Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

(3) Walter Benjamin, *Paris...*, op. cit., p. 681.

(4) Walter Benjamin, *Correspondance*, trad. de l'all. par Guy Petitdemange, Paris, Aubier Montaigne, 1989, t. II p. 13, lettre à Gershom Scholem du 14 février 1929.

visages mais une seule tête : marxisme et théologie, temps messianique et historicité révolutionnaire ne sont que les deux expressions d'une seule pensée, profondément originale, novatrice et cohérente.

Sociologue franco-brésilien, **Michael Löwy** est directeur de recherche émérite au CNRS. Il est l'auteur de dix-huit livres parus en vingt-neuf langues, parmi lesquels *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »* (PUF, 2001), *Franz Kafka, rêveur insoumis* (Stock, 2004) et, avec Robert Sayre, *Esprits de feu : figures du romantisme anti-capitaliste* (Éditions du Sandre, 2010). (michael.lowy@orange.fr)