Mythe et théologie politique

Sur la conception benjaminienne de la justice

Gérard Raulet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2846>

DOI : 10.4000/cps.2846

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 23-48

ISBN : 978-2-35410-197-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Gérard Raulet, « Mythe et théologie politique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 27 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2846> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2846>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Mythe et théologie politique

Sur la conception benjaminienne de la justice

Gérard Raulet

Dans une lettre du 10 novembre 1938, Adorno a formulé envers l'investigation benjaminienne des mythologies modernes des griefs radicaux et terribles : la description y prendrait l'allure d'« un pouvoir d'illumination presque superstitieux » et ne parviendrait pas, malgré ses efforts louables pour « payer tribut au marxisme », à mettre en œuvre une approche véritablement dialectique de la phénoménologie de la modernité. Bref, Benjamin aurait succombé au charme des phénomènes mythiques qu'il décrit – injure suprême, si on la confronte à toutes les déclarations de Benjamin en la matière. Benjamin s'y serait laissé aller à une nouvelle superstition à laquelle on ne pourrait échapper qu'en lui opposant une position religieuse dogmatique, en lieu et place d'une argumentation marxiste. Cette correspondance brutale a l'intérêt de cerner très précisément le problème qui continue de diviser la philologie benjaminienne et qui porte sur la part déterminante de la théologie et du marxisme dans la dernière philosophie de l'histoire de Benjamin.

Ce qui distingue la démarche benjaminienne de celle qu'Adorno et Horkheimer mettront en œuvre dans la *Dialectique de la Raison* est une conception complètement différente de la sécularisation. Tandis que la « rechute de la raison dans le mythe » est pour Horkheimer et Adorno un processus funeste et sans issue, pour Benjamin elle rapproche de l'origine et donc en même temps de la fin ; elle crée les conditions du renversement. En outre, cette conviction, qui se traduit par l'esthétique expérimentale de l'essai sur l'œuvre d'art, ne représente qu'une des lignes de réflexion de Benjamin. Tout aussi important, plus fondamental même – surtout au regard de l'exigence dialectique énoncée par Adorno –, est le fait qu'on ne puisse faire abstraction de la résurgence de schémas de

pensée mythiques dans la modernité et que le combat doive du même coup être mené sur le terrain même du mythe. C'est là tout l'enjeu de l'investigation des mythologies modernes. Celle-ci n'est certes pas menée dans une intention qui consacrerait leur pouvoir en les réinvestissant d'une aura, mais – Benjamin ne cesse d'y insister – dans la perspective d'un réveil. Cela explique, là où Hegel parlait de la nécessaire patience du concept, que la réponse de Benjamin à l'injonction d'Adorno prenne la double forme de la patience du collectionneur – dût-il se transformer en chiffonnier – et d'une attention aiguë aux moments où les choses basculent.

À côté de la téléologie quasiment idéale des forces productives techniques qui doit conduire au critique distrait auquel en appelle l'essai sur l'œuvre d'art, Benjamin aborde la société moderne à partir de ses manifestations culturelles réelles. Il place cette investigation sous le signe de la « dialectique en arrêt » (*Dialektik im Stillstand*). La prédilection de la « modernité » pour le « style » et les espaces post- ou néo-auratiques comme les passages, trahit un hiatus, une dissonance dans le progrès continu des forces productives et des mutations sociales qu'elles induisent. La dialectique en arrêt constitue une expérience extrêmement paradoxale, et en tout cas ambivalente : arrêt de la dialectique, donc pétrification d'un côté, mais de l'autre aussi dialectique dans le moment de l'interruption, instant dialectique où se joue une médiation. Tout l'enjeu de la dernière philosophie de Benjamin oscille entre deux stratégies pour se saisir de cet état d'exception. L'instant et l'histoire demeurent, jusqu'à leur ultime confrontation dans les dernières thèses « Sur le concept d'histoire », des dimensions temporelles irréconciliées, dont l'irréconciliation se traduit par la superposition, ou l'imbrication, d'un modèle messianique et d'un modèle apocalyptique – le premier privilégiant l'instant, le second le *telos*. L'« image dialectique » est précisément vouée à leur conjugaison (et qui plus est à leur articulation avec la dialectique).

L'apocalypsimisme concurrence le messianisme, l'idée d'une catastrophe finale et d'un jugement dernier constitue le contrepoint d'une conception judaïque selon laquelle la Loi a été donnée une fois pour toutes et est à tout moment présente. Comprendre comment le Messie de Benjamin peut faire irruption à tout moment mais ne le peut que si ce moment est potentiellement *l'eschaton*, telle est la difficulté qui grève lourdement beaucoup d'interprétations de la philosophie benjaminienne de l'histoire.

Ces dernières négligent le fait que l'histoire naturelle, qui offre « le paysage pétrifié du mythe », ne met nullement fin¹ à l'effort de Benjamin pour penser ce dernier en termes historiques – y compris à travers le regard de l'Ange que le vent dans ses ailes pousse encore en avant alors que s'amoncellent derrière lui les ruines. La nature, dit très lucidement Adorno dans son introduction aux œuvres en deux tomes de 1955, est la « parabole d'une réalité historique ». Le « mythe » est donc toujours en même temps allégorie – la vision baroque chrétienne sous-tend et sape la conception d'une rechute sans issue (sinon messianique) dans le mythe, telle qu'on la trouvera dans la *Dialectique de la Raison*, et elle inspire de bout en bout une *théologie politique*. Mais une théologie politique qui n'est nullement aussi univoquement judaïque que certaines interprétations le prétendent.²

Dans ma contribution, je me propose simplement de tenter de dénouer, autant que possible et de façon strictement philologique³, le nœud du messianisme et de l'apocalyptisme dans la pensée de Benjamin afin de dégager la perspective vers sa conception de la Loi et du Jugement.

I

Un détour par un autre document du « messianisme théorique » – ainsi que l'appelle Bloch – en philosophie de l'histoire peut permettre de cerner la spécificité de la conception benjaminienne.⁴ À la lecture du « Fragment théologico-politique », dont la genèse remonte vraisemblablement à 1920 et qui, d'une part, préfigure les Thèses « Sur le concept d'histoire » mais doit, d'autre part et avant tout, être mis en relation avec l'essai de 1921 « Critique de la violence », on ne peut qu'être frappé par la référence appuyée au *Geist der Utopie* d'Ernst Bloch, et plus précisément à la

1 Toute la réflexion qui suit porte, au fond, sur la notion de fin.

2 Mais qui est, à bien y regarder, protestante, par certains aspects catholique même, du moins dans *Origine du drame baroque allemand*.

3 Contrairement aux stratégies de récupération qui ont souvent caractérisé la réception de Benjamin, en particulier en France.

4 À partir d'ici, certaines formulations de ce texte ne sont pas absolument nouvelles (sauf dans la dernière section) ; j'en ai absolument besoin pour prolonger et clarifier les réflexions engagées dans un texte précédent (« La mélancolie de l'exaucement », *Europe*, n° 949, mai 2008, p. 157-184).

première édition, de 1918, qui contient, en appendice à la conclusion⁵ de la cinquième partie (*Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit* – Sur les pensées qui font l'atmosphère de l'époque), une douzaine de pages intitulées « Symbol: Die Juden » (Symbole: les Juifs), supprimées dans l'édition définitive de 1923.⁶

Même s'il n'a pas été choisi par Benjamin, le titre retenu par Adorno pour ce fragment est incontestablement pertinent. Il s'agit bien, en effet, d'une lecture subversive de la théologie, parallèle à celle qu'ébauche Bloch dans *Geist der Utopie* et qu'il mènera à bien cinquante ans plus tard dans *L'athéisme dans le christianisme*⁷, une lecture qui, en ce qui concerne le rapport de Benjamin au judaïsme, s'inscrit tout à fait dans la descendance de la radicalisation rationaliste de la Cabale que représente le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Le fragment et le *Tractatus* ont notamment en commun un même refus de la théocratie. Spinoza montrait que Moïse n'est pas l'auteur du *Pentateuque* mais qu'un scribe, Esdras, l'a construit bien plus tard à partir de fragments d'origines diverses – un argument que Bloch reprend dans *Atheismus im Christentum*. Globalement le *Traité* repense la relation entre autorité civile et autorité ecclésiastique et substitue à la question de l'origine ou du fondement la démarche de la construction rationnelle. Spinoza et Bloch sont donc les deux références qui permettent de cerner le sens du fragment.

La digression de Bloch décrit le renouveau spirituel et politique de la jeune génération juive, qui ne se satisfait plus ni du ghetto ni de l'idéologie de l'assimilation.⁸ Et Bloch invoque lui aussi la tradition spinoziste: « Spinoza infléchit la pensée cabaliste et celle des mathématiques et de la philosophie de la nature de telle sorte qu'elles se rejoignirent à nouveau ».⁹ Il résume de la façon suivante l'état d'esprit de la nouvelle génération – un état d'esprit qui correspond assez justement à celui du *Fragment* et qui explique la référence appuyée de Benjamin à Bloch:

5 « Beschluß. Programm und Problem », « Conclusion: programme et problème ».

6 Bloch, Ernst, *Geist der Utopie, Erste Fassung* (1918), *Gesamtausgabe*, t. 16, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971; édition de 1923: *Gesamtausgabe*, t. 3, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964.

7 Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968; trad. fr.: *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978.

8 Bloch, *Geist der Utopie* (1918), *op. cit.*, p. 320.

9 *Ibid.*, p. 321.

Si l'on peut tenter de définir de manière schématique la vision juive du monde, trois traits semblent finalement essentiels en elle. D'abord le comportement absolument volontaire, fait de colère envers le monde; ensuite l'aspiration à une transformation de l'existence au nom de la pureté, de la spiritualité et de l'unité, par quoi le juste acquiert le pouvoir des clefs¹⁰ sur ce qui est au-dessus de lui; et enfin – avec des visions planétaires – sa tension à la fois motrice et profondément ancrée dans l'histoire, indifférente aux images et à la nature, vers un but messianique qui n'est pas encore et se situe au-dessus du monde.¹¹

Bloch, dans *Esprit de l'utopie*, prend en fait ses distances par rapport au renouveau judaïque; il condamne tout à la fois l'antisémitisme et la version politico-religieuse du messianisme juif (le sionisme) au nom d'« un troisième terme au dessus du Juif et du Chrétien », et si mon hypothèse est exacte, c'est-à-dire si Benjamin se réfère effectivement à Bloch, *alors il faut admettre que le judaïsme de Benjamin est hostile non seulement à toute théocratie mais aussi au « quiétisme » que Scholem a reproché à Rosenzweig* en soupçonnant sa conception judaïque de l'histoire de reconstituer une Église. Pour Rosenzweig en effet la judéité n'est pas une condition, ou un atavisme, c'est une vocation et une élection, « l'unique incarnation visible et réelle de l'unité finale, c'est-à-dire du Royaume, telle qu'elle est vécue dès aujourd'hui ». ¹² Mais cette incarnation se paye au prix fort. D'abord par l'opposition du Système et de la Révélation, « le système désignant la totalité de type hégélien où l'homme est englobé comme un simple objet (un "il"), alors que la Révélation est l'événement où l'homme s'éveille à sa réalité originelle de sujet personnel ». ¹³ Il ne fait guère de doute que Bloch a été sensible à cette réouverture du système par l'affirmation de l'expérience radicale de la subjectivité; elle prend chez lui deux formes qui « cadrent » son « système du messianisme théorique »: l'obscurité de l'instant vécu et la mort; c'est dans la tension entre les deux que se déploie l'existence autonome.

Car l'enjeu d'*Esprit de l'utopie*, la réponse à la « question inconstructible », c'est l'affirmation du moi autonome et de ce qui le fonde véritablement: « ce qui demeure identique dans le noyau en deçà

10 Cf. Mt 16, 19.

11 Bloch, *Geist der Utopie* (1918), *op. cit.*, p. 321sq.

12 Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1979, p. 282.

13 Mosès, Stéphane, *L'ange de l'histoire*, Paris, Seuil, 1992, p. 59.

et au-delà de la mort». ¹⁴ Cette quête se déploie chez lui dans l'histoire – d'où l'insistance à associer dans la deuxième partie de *Geist der Utopie*, «Karl Marx, der Tod und die Apokalypse», le nom de Marx à la Mort et à l'Apocalypse afin que l'unité finale du Royaume reste un enjeu historique et séculier. Il y insiste dès le long développement sur «L'idée socialiste»: «Dazu ist zunächst der äussere Weg frei zu legen».

Il est difficile d'établir si Bloch a conçu son texte comme une réponse à *Hegel et l'État* et à *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig. *A priori*, c'est évidemment peu plausible pour la version de 1918 d'*Esprit de l'utopie* puisque *Hegel et l'État* ne parut qu'en 1920, mais les enjeux sont caractéristiques d'une génération philosophique. Pour Rosenzweig, comme le souligne Mosès, «toute l'économie de *L'Étoile de la Rédemption* s'articule autour du passage de l'existence personnelle, dominée par l'expérience de la Révélation, à l'existence collective, qui seule peut amener la Rédemption». ¹⁵ Pour Bloch le passage à l'existence collective, celle de la Rédemption, ne peut se faire dans une sorte de «méta-histoire» comme celle que semble incarner le peuple juif: «temporalité immobile, structurée, année après année, par le cycle toujours identique des fêtes religieuses, éternité vécue, dès aujourd'hui, sous les espèces du temps sacré». ¹⁶ C'est en ce point, me semble-t-il, qu'intervient une différence dans le «moment messianique». Pour Bloch il reste inscrit dans une temporalité historique, pour Rosenzweig il en sort. On comprend bien pourquoi Bloch a résisté à toutes les (nombreuses) tentatives de récupération judaïques et pourquoi, dans la mesure où elles ont joué un rôle non négligeable dans la réception des penseurs des années vingt en France, en particulier de Benjamin, il a au bout du compte été laissé au bord du chemin.

II

Compte tenu du rôle que Benjamin attribue plus tard, dans ses «Thèmes baudelairiens» aux jours de remémoration – dont il fait la manifestation exemplaire de l'authentique *Eingedenken*, opposé à la fois au souvenir (*Erinnerung*) devenu impossible dans la société moderne et à

¹⁴ Bloch, *Geist der Utopie* (1923), *op. cit.*, p. 314sq.

¹⁵ Mosès, *L'ange de l'histoire*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

la mémoire (*Gedächtnis*) enfouie dans l'inconscient collectif et ne pouvant être réactualisée, justement, que par l'*Eingedenken* – la question se pose de savoir ce qu'il en est pour Benjamin : le messianisme juif se substitue-t-il à toute linéarité de l'histoire – messianisme ou apocalyptisme ? Bloch, quant à lui, opte manifestement très tôt pour la deuxième conception ; son essai sur Thomas Müntzer en témoigne. Cela se traduit aussi par l'enchaînement entre judaïsme et christianisme qui fonde sa « philosophie de la religion » : pour lui les deux religions ne constituent pas deux options différentes du rapport entre le monde et le sacré, mais deux *étapes*, qu'il s'agit du reste de dépasser par une vision résolument séculière de l'histoire. Et là où le christianisme tend à troquer son apocalyptisme contre une patience paulinienne, il ne cesse de dénoncer son quietisme. Dans le cas de Benjamin, c'est beaucoup moins clair et c'est précisément ce sur quoi je vais axer pour l'essentiel mon propos.

Pour Rosenzweig, comme il l'écrit dans *Hegel et l'État*, « le christianisme, avec sa tendance à réaliser la raison, est devenu l'archétype de l'accord entre le réel et le rationnel ». De cette conjonction entre la téléologie, ou la théodicée, hégélienne et l'accomplissement occidental du christianisme on ne peut sortir qu'en sortant de l'histoire linéaire et en lui substituant le point de vue de la Rédemption. L'attente – la catégorie fondamentale de la Rédemption – n'est cependant pas l'attente d'un événement historique. Elle est bien une catégorie de l'expérience collective mais elle peut s'accomplir et s'accomplit à tout instant dans le vécu de la communauté. *Stricto sensu*, c'est le sens de la proposition selon laquelle chaque instant est la porte étroite par laquelle peut passer le Messie. Il reste à déterminer si c'est vraiment en ce sens cultuel et rituel que Benjamin l'entend dans ses thèses « Sur le concept d'histoire ». C'est la clef de la distinction entre messianisme juif et apocalyptisme.

Pour Rosenzweig la Rédemption est d'ordre métahistorique, c'est-à-dire proprement religieux. La tension entre l'impatience messianique et l'histoire nécessairement infinie ne peut être surmontée que par l'intégration du « moment messianique » à la conception de l'histoire. De toute évidence Bloch et Benjamin suivent le raisonnement jusque-là. Mais ils en tirent des conséquences absolument divergentes. Benjamin en fait la clef de sa « dialectique en arrêt », dans laquelle ne se produisent cependant pas de simples commémorations mais où sont censées intervenir des *décisions* – le cas échéant révolutionnaires ; le « quietisme » se transforme en décisionnisme. Bloch, de son côté, en fait ce que j'ai

appelé une « structure eschatologique de compréhension » visant à faire sortir de chaque moment particulier de l'histoire ce qu'il porte d'avenir. Tandis que pour Rosenzweig la notion même d'utopie n'a pas de sens – ou ne désigne que le non-lieu d'une attente linéaire inaccessible – elle désigne pour Bloch cette relation proprement humaine à l'avenir indissociable de toute relation au présent.

La question du malheur, et de la justice qui peut lui être rendue, est la question clef de la Rédemption ; elle joue chez Benjamin un rôle décisif, et dans une large mesure elle permet d'identifier ce qu'il y a de proprement judaïque dans sa conception de l'histoire. L'affirmation que Stéphane Mosès généralise dans l'introduction de son ouvrage *L'ange de l'histoire*, et selon laquelle les souffrances passées ne sauraient être abolies même par un avenir triomphant, s'applique sans nul doute à Rosenzweig et à sa « conception d'une méta-histoire, c'est-à-dire d'un temps sacré, coupé des vicissitudes de la temporalité politique, où le peuple juif vivrait sa vocation religieuse » ;¹⁷ mais elle ne s'applique sûrement pas à Bloch (dont Mosès, il est vrai, ne parle pas), et il est également douteux qu'elle s'applique sans restriction à Benjamin. Irving Wohlfarth souligne que le messianisme de Benjamin est un messianisme sécularisé.¹⁸ C'est du reste en ce sens qu'il relève, dans sa thèse sur *Le concept de la critique d'art dans le romantisme allemand* (1919), un fragment en tant que tel plutôt isolé de Friedrich Schlegel qui déclare : « Le désir révolutionnaire de réaliser le royaume de Dieu [...] est le début de l'histoire moderne ». Scholem lui aussi avait déjà caractérisé la transformation marxiste du messianisme juif de la façon suivante : « La différence entre la moderne "théologie de la révolution" [...] et l'idée messianique du judaïsme consiste, dans une mesure appréciable, en une transposition des termes. Sous sa nouvelle forme, l'histoire devient une préhistoire [...]. Telle est l'attitude sous-jacente aux écrits des idéologues les plus importants du messianisme révolutionnaire, comme Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno et Herbert Marcuse ».¹⁹ Passons sur l'association d'Adorno et de Marcuse au messianisme, fût-il révolutionnaire et sécularisé. Mais qu'en est-il

17 *Ibid.*, p. 26.

18 Wohlfarth, Irving, « The Measure of the Possible », dans Marcus, Laura et Nead, Lynda (dir.), *The Actuality of Walter Benjamin*, London, Lawrence & Wishart, 1998, p. 36.

19 Scholem, Gershom, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 255sq.

de Benjamin? La réponse la plus claire se trouve dans une brève note: «Le Messie interrompt l'histoire; le Messie n'apparaît pas à la fin d'un développement». ²⁰ L'arrêt de l'histoire dans un moment messianique ne signifie donc en rien la fin de l'histoire.

Déjà, dans «La vie des étudiants» en 1914, Benjamin semble en fait plus près de Bloch que de Rosenzweig. Il y oppose au culte des faits de l'historisme une recherche de la «structure messianique» des événements de l'histoire réelle:

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. La tâche historique est de donner forme absolue, en toute pureté, à l'état immanent de perfection, de le rendre visible et de le faire triompher dans le présent. Or, si l'on en décrit pragmatiquement des détails (institutions, mœurs, etc.), loin de circonscrire cette situation, on la laisse échapper; elle n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire au sens de 89.²¹

C'est déjà, dans toute sa tension, le modèle de l'image dialectique, à la fois messianique et pourtant inscrite dans un processus dialectique.

III

Contrairement aux amalgames communément pratiqués dans les livres sur les «témoins du futur» fort prisés par l'opinion commune, il n'est donc pas question ici de gommer ce qui sépare radicalement Benjamin de Bloch – comme du reste d'Adorno: la conception messianique justement! Si les *Minima moralia* font leur la vision catastrophique de l'histoire passée, ils se distinguent des thèses «Sur

20 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, t. I. 3, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 1243 (les *Gesammelte Schriften* sont désignées en abrégé dans la suite des notes par GS).

21 Benjamin, «Das Leben der Studenten», GS II.1, p. 75; trad. fr. dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 125 sq.

le concept d'histoire» par ce qu'on pourrait appeler *un moratoire du messianisme* – un moratoire qui définit en même temps le labeur de la philosophie: «Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique». ²² Certes, «si l'on prend tout à fait au sérieux l'inachèvement», dit de son côté Horkheimer, à qui les *Minima moralia* sont dédiés, «il faut croire au jugement dernier», ²³ mais en aucun cas Adorno n'envisage de fonder sa philosophie de l'histoire sur l'instant de son advenir.

En aucun cas l'intervention de la «Justice» contre le retour du mythe ne saurait se fonder sur la revendication d'une quelconque originalité elle-même mythique. La vision adornienne de l'histoire substitue le travail du concept au réveil benjaminien, et elle comprend ce travail, dans le meilleur des cas, comme une préparation imparfaite et sans doute le seul accomplissement effectivement possible de ce que pourrait être l'instant messianique si sa conception théologique s'accomplissait dans l'ordre séculier de l'histoire. C'est le sens du conditionnel «il faudrait». Même les thèmes de la fin de l'histoire et de la rechute dans l'histoire naturelle (*Naturgeschichte*) restent chez Adorno, aussi benjaminien qu'ils paraissent, abordés sous l'angle non pas du «monde profane» en général mais de la réalisation d'une rationalité particulière – celle de l'échange capitaliste. La «seconde nature» débouche sur une domination de la Vie qui se caractérise par une «objectivation de rapports humains aliénés» ²⁴ et qu'il qualifie d'«emprise» (*Bann*), au sens où il s'agit d'une rechute dans des rapports subis qui s'apparente à (et reproduit) l'ancien envoûtement par des forces naturelles mythiques. Mais face à cette «renaturalisation» Adorno s'en tient «de façon critique à la dualité du sujet et de l'objet», ²⁵ c'est-à-dire à la nécessité d'une subversion interne de la dialectique. Pas question d'en rabattre: la philosophie doit «faire l'effort d'arriver au-delà du concept par le concept». ²⁶ Malgré

22 Adorno, Theodor W., *Minima moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 230 («Pour conclure»).

23 Horkheimer à Benjamin, 16.3.1937, dans Horkheimer, Max, *Briefwechsel 1937-1940, Gesammelte Schriften*, t. 16, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1995, p. 83.

24 Adorno, Theodor W., *Prismes*, Paris, Payot, 1986, p. 205.

25 Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 141.

26 *Ibid.*, p. 20.

la domination du principe d'identité la négation déterminée, c'est-à-dire la dialectique qui réalise le concept, reste la seule possibilité de négation pour que le sujet redevienne autonome. La résistance de l'autre à l'identité ne peut être affirmée d'une façon brute qui ne tiendrait pas compte du fait que « l'emprise » tend au système et ne laisse en apparence rien lui échapper. « L'aveuglement naturel se perpétue » mais « rien ne conduit hors de ce rapport d'immanence dialectique sinon lui-même ». ²⁷ La seule figure d'espérance que laisse subsister la « dialectique négative » réside dans la capacité de cette dernière à « ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale » mais à être « la conscience de soi du rapport d'aveuglement objectif ». ²⁸ Pour rendre justice à l'individuel Adorno s'efforce donc de prendre la dialectique hégélienne en défaut dans l'application de ses propres principes – car, loin de l'accuser d'une disposition *a priori* totalitaire, il la tient, en complète opposition avec les griefs qui lui sont habituellement adressés, pour « la conscience rigoureuse de la non-identité » : il est vrai que « celui qui se plie à la discipline dialectique doit sans nul doute le payer du sacrifice amer de la diversité qualitative de l'expérience », mais « elle [la discipline dialectique] n'adopte pas de point de vue à l'avance ». Hegel a même « rendu à la philosophie le droit et la capacité de penser le contenu au lieu de se repaître de l'analyse de formes de la connaissance vides » et, au terme de la dialectique de l'universel et du particulier, la réconciliation, l'identité de l'identité et de la non-identité *aurait dû* être « la remémoration d'un multiple désormais exempt d'hostilité, celui-là même que la raison subjective frappe d'anathème ». ²⁹ Il faut donc comprendre pourquoi et comment elle a finalement confirmé le primat du sujet ³⁰, comment et pourquoi elle a réalisé « la dissimulation du sujet sous le masque du sujet-objet, le déni du non-identique dans la totalité » ³¹ et confirmé le désintérêt de toute la tradition pour « le non-conceptuel, l'individuel et le particulier, [...] ce qui depuis Platon a été écarté comme éphémère et négligeable ». ³² L'enjeu est d'autant plus important que si, comme on l'a rappelé dans

27 *Ibid.*, p. 116 (traduction modifiée).

28 *Ibid.*, p. 316.

29 *Ibid.*, p. 13-15.

30 « Le penser de l'identité, même quand il le conteste, est subjectiviste » (*ibid.*, p. 146).

31 Adorno, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, p. 33.

32 Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 15.

la première partie de ce texte, le sujet est en voie de disparition, alors « c'est au contraire l'évanescence qu'il faut considérer comme essentiel ». ³³ Adorno fait valoir que lorsque l'esprit objectif absorbe le particulier il ne « supprime » pas la différence au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire en la réalisant et en la sauvant, mais bien plutôt l'exclut en lui substituant l'identité. Or, cela vaut au premier chef pour ce qui semble atteindre son apothéose dans le Concept: le sujet lui-même – la négativité du sujet qui est le nerf de la dialectique! Loin d'être comblée par cette apothéose, sa surestimation désespérée est la réaction à l'expérience de son impuissance. ³⁴ La souffrance devient ainsi la détermination essentielle du sujet contemporain de la « fin de l'histoire ».

On comprend ainsi pourquoi de la conscience messianique benjaminienne Adorno reprend le motif fondamental de la souffrance. Ce qui ne veut pas dire qu'il en tire les mêmes conséquences. Pour Benjamin, la façon, inauthentique, dont la philosophie de l'histoire se rapporte au messianique est le bonheur comme *telos*; le malheur, à l'inverse, est le propre de la conscience messianique – « l'intensité messianique immédiate du cœur, de l'homme intérieur isolé fait l'épreuve du malheur sous la forme de la souffrance ». ³⁵ Ce n'est donc pas sur l'axe horizontal de l'histoire – contrairement à la conception que défend en revanche Bloch – que l'on peut espérer surmonter l'incompatibilité de l'ordre profane et de l'ordre messianique et établir entre eux une synergie ou une dialectique. « Le Royaume de Dieu n'est pas le *telos* de la dynamique historique ». ³⁶ Benjamin est en ce sens plus « radical » que Bloch, qui cherche au contraire à établir une finalité *apocalyptique* de l'histoire, et cette radicalité lui vient du judaïsme: si c'est le Messie qui achève et donne sens à l'histoire, alors le processus historique doit être considéré *depuis la fin*, depuis le point de vue messianique, et non comme tendu en avant vers cette fin. D'où la distinction entre *telos* et *Ende*. ³⁷ Le Messie met fin à l'histoire, il n'en est pas la fin au sens d'un but.

33 Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 11; cf. aussi Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 15.

34 Cf. entre autres Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 98.

35 Benjamin, « Fragment théologico-politique », GS II.1, p. 204.

36 *Ibid.*, p. 203.

37 J'insiste sur cette distinction nécessaire entre eschatologie et messianisme, sans laquelle on ne comprend finalement rien ni à Benjamin lui-même, ni à ce qui l'oppose entre autres à Bloch – mais aussi à Adorno.

Pour *la même* raison cependant, le royaume de Dieu ne saurait fonder l'ordre profane, et il importe de ne pas se méprendre sur le judaïsme de Benjamin. La théologie ne saurait fonder le politique. L'ordre profane ne peut et ne doit pas être théocratique. La théocratie profane constitue elle aussi une confusion des registres. La référence implicite mais appuyée et claire à Bloch dans le « Fragment » donne à penser qu'il ne s'agit nullement pour Benjamin, lors même qu'il se bat, par exemple dans le « Programme d'une philosophie qui vient » (1918), pour une conception de l'expérience historique qui ne fasse pas l'impasse sur la dimension de la religion, de restaurer une vision théologique de l'histoire. La parenté avec Bloch, qui conteste la théocratie pour fonder un messianisme pratique dressé contre l'ordre qui se réclame de Dieu, est d'emblée plus grande que ne l'admettent les interprétations judaïsantes de Benjamin. Du reste Benjamin précise bien dans le « Programme » de 1918 que ce qu'il entend par métaphysique ne consiste pas dans « la question des rapports entre philosophie et religion mais entre philosophie et *doctrine* de la religion ». ³⁸

Dès le premier paragraphe du « Fragment théologico-politique » de Benjamin toute forme de téléologie est répudiée. L'ordre profane ne peut être « une catégorie du royaume », et il est donc vain de vouloir y accomplir le royaume (réaffirmation de l'incompatibilité des deux ordres), même s'il participe néanmoins de l'approche du Royaume (en d'autres termes : l'attente n'est pas vaine : elle est investie sur l'axe horizontal mais témoigne, malgré elle, de sa référence à l'axe de l'intensité messianique) – de façon, certes, inauthentique. Adorno, jusque-là, et dans les *Minima moralia* encore, est bien d'accord. En revanche la notion d'*intensité* messianique – ce que Maurice de Gandillac a appelé « l'instantanéisme de Benjamin » – lui pose manifestement problème. Pour Benjamin la *restitutio in integrum* profane ne peut prendre que la forme de la disparition (*Untergang*) puisque le bonheur ne s'accomplit que dans la disparition. La disparition est la forme particulière par laquelle l'ordre profane accède à l'éternité (« *Ewigkeit eines Untergangs* »). Ce qui s'abolit ainsi dans l'éternité, c'est la totalité spatiale et temporelle du monde (« *dieses in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehende Weltliche* »). La *dynamique* devient *rythme* :

38 GS II.1, p. 169sq. ; c'est moi qui souligne *doctrine*, c'est-à-dire contenu rationnel – cf. Raulet, Gérard, *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses, 2000, p. 7.

rythme d'un éternel effondrement dans l'éternité – d'un effondrement éternel, au sens où l'ordre profane ne cessera pas de devoir s'abolir pour mettre fin à soi-même et accéder à ce qu'il cherche. La substitution du terme de rythme au terme de dynamique constitue une médiation par laquelle l'ordre profane rejoint, à sa façon, *l'intensité*. Alors qu'il n'y a rien de moins messianique que la nature, qui, selon la Genèse, est ce qu'elle est («Voilà, c'était très bon», Gen. 1, 31), on peut désormais parler, sous l'aspect de ce rythme, de l'effondrement éternel dans l'éternité, d'une «nature messianique». Mais cette nature n'est messianique que par son caractère périssable, par le fait qu'elle doive s'abolir éternellement pour «faire place» au messianique. Et s'abolir à chaque fois totalement; car il n'y a pas de demi-mesure entre les deux ordres; ils sont incompatibles. La dialectique de leur composition ne doit pas à cet égard être mécomprise et inscrite sur l'axe temporel. La seule façon pour le bonheur profane d'accéder à l'axe messianique est de s'effondrer, de quitter l'axe profane horizontal en s'abolissant. Il ne peut donc atteindre sa fin (son *telos*) s'il ne lui est pas mis fin (*Ende*). C'est même cela qu'en vérité il attend et aspire à atteindre («*Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang*»). Le bonheur et l'abolition coïncident. Ce fut, en mars 1937, significativement l'objet de la polémique de Benjamin avec Horkheimer à propos du bonheur. Il s'agissait de savoir si le malheur est irréversible ou si le bonheur est par essence l'inaccompli; Benjamin répond à Horkheimer en citant deux vers d'Ibsen: «*Glück wird aus Verlust geboren, / Ewig ist nur, was verloren*» («Le bonheur ne naît que de la perte, / Seul est éternel ce qui est perdu»).

IV

Revenons aux reproches exprimés par Adorno à l'encontre de la philosophie benjaminienne de l'histoire. La question que pose Adorno avant même d'avoir connaissance des thèses, lorsqu'il lit l'exposé «Paris, capitale du XIX^e siècle», est claire: peut-on dialectiser l'instant? L'instant de Benjamin est-il même, en tant que «dialectique en arrêt», «dialectisable»? Benjamin a répondu plus tard dans la première thèse «Sur le concept d'histoire» d'une façon cryptée qui prend ses distances à l'égard d'une conception trop confortable de la dialectique:

On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de l'adversaire la parade qui lui assurait

la victoire. Une marionnette en costume turc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que la table était transparente de tous côtés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La marionnette appelée 'matérialisme historique' est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir.³⁹

À un matérialisme historique qui sur le dessus de la table triomphe à tous les coups Benjamin pose la question de son ressort caché. Ce ressort caché est la « théologie ». Texte ambigu et peut-être, au risque de faire hurler bien des interprètes, texte profondément *marxiste* de Benjamin : car nulle part ailleurs il n'a finalement exprimé aussi clairement sa conviction que la « marionnette » peut gagner à tout coup. Ce qui lui importe est seulement de lui faire comprendre qu'elle n'est pas maîtresse de la logique implacable dont elle se targue. En précisant dans une autre rédaction « S'il ne tient qu'à moi [*wenn es nach mir geht*], c'est la marionnette turque, qui chez les philosophes, porte le nom de matérialisme, qui doit gagner ». ⁴⁰ Benjamin signale clairement qu'il ne s'agit pas de *substituer* la théologie au Matérialisme historique. Seulement, ce dernier ne peut l'emporter sans elle. L'enjeu est de fonder une nouvelle théorie-pratique par une nouvelle économie de la théologie et du Matérialisme historique capable de promouvoir une nouvelle « théorie-pratique ». À la lecture des thèses « Sur le concept d'histoire » il ne faut jamais oublier qu'elles entendent lutter sur le terrain de l'adversaire et que la réhabilitation de la théologie répond à cet enjeu : la tournure « *mit jedem Gegner* » signifie moins « n'importe quel adversaire » que précisément l'adversaire exceptionnel qui représente un défi pour le Matérialisme historique. Les thèses suivantes – et plus particulièrement la huitième – montrent que seule la conception messianique de l'histoire permet d'affronter l'état d'exception du fascisme.

Le « messianisme » de Benjamin se veut, dans les thèses « Sur le concept d'histoire », non pas une mise au rancart du matérialisme dialectique mais bien au contraire son renouvellement, contre la tendance

39 Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », GS I.2, p. 693.

40 GS I.3, p. 1247.

fatale à se croire simplement dans le «sens de l'histoire». Benjamin a fait beaucoup d'efforts pour défendre, notamment vis-à-vis d'Adorno à l'époque où il lui a soumis l'exposé «Paris, capitale du XIX^e siècle», l'idée que la «dialectique en arrêt» relève encore de la dialectique, qu'elle ne la met pas hors jeu en décrétant un état d'exception mais en constitue tout au contraire la quintessence même et permet, en raison de sa *parenté* avec l'état d'exception, de lutter avec le fascisme sur le terrain même des idéologies qui, comme la théologie politique schmittienne, le légitiment. Dans les *Passages* il précise: «Car, tandis que la relation du présent au passé est purement temporelle, continue, celle de ce qui a été à l'à-présent est dialectique: elle n'est pas écoulement mais image, saut». ⁴¹ L'image dans laquelle se fige pour un instant la dialectique est l'instant d'une décision.

La façon dont Benjamin révisé sa «barbarie positive» à partir de 1938 n'en pose que d'autant plus de problèmes – à mon avis sous-estimés – pour une évaluation correcte du modèle de pensée historique du «dernier» Benjamin. Du «Caractère destructeur» à «L'œuvre d'art» la pensée historique de Benjamin est portée par la «barbarie positive», qui se traduit par l'adhésion aux forces productives esthétiques les plus avancées, inspire l'esthétique du choc et s'incarne dans la figure du «critique distrait». La révision de ce modèle apocalyptique est entreprise dans l'essai de 1938 sur les «Thèmes baudelairiens», qui introduit un troisième type de mémoire, la remémoration (*Eingedenken*), manifestement inspirée par la conception judaïque des jours de commémoration. Dans «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique» Benjamin avait affronté la transformation radicale de l'expérience par une «barbarie positive», c'est-à-dire en développant à partir du cinéma l'utopie d'une nouvelle forme d'expérience selon laquelle le déferlement et le choc des images auquel le récepteur est livré signifiait certes une «perte de l'expérience» mais aussi la chance d'une réception de masse et d'une nouvelle aperception de la réalité. Il affirmait, sans d'ailleurs vraiment le démontrer, le paradoxe que le public massif devient critique sous l'effet même des chocs – un «critique distrait». Ce paradoxe misait sur l'effet de choc, sur le réveil, fût-il ponctuel, qu'il était censé provoquer. C'est le cœur même de cette utopie que Benjamin révisé dans ses «Thèmes baudelairiens», en remettant en

41 GS V.1, p. 576sq.

question son interprétation du test, auquel tout acteur et tout récepteur des nouveaux médias est soumis, comme permettant l'apprentissage (*Übung*) de nouvelles conditions d'expérience et en développant sa théorie de la mémoire involontaire comme irruption d'une révélation qu'aucun apprentissage ne saurait justement avoir préparée. L'esthétique du choc n'est pas à proprement parler abandonnée, mais elle a subi dans les «Thèmes baudelairiens» une révision radicale qui a, dans une large mesure, tempéré les espoirs investis dans l'utopie du réveil et l'activisme esthétique pour la relier à nouveau profondément au messianisme en esquissant une sorte d'esthétique à deux vitesses: d'une part en prise sur le choc, toujours bon à prendre comme détonateur, mais toujours référée d'autre part au *Eingedenken*. C'est à tort qu'on assimile trop souvent la remémoration et l'*Erlebnis*, et cette confusion induit celle des deux modèles concurrents, l'apocalyptisme et le messianisme.

Les «Thèses», quant à elles, se caractérisent par la tension entre la conception apocalyptique, qui par la «barbarie positive» poussait le mal jusqu'à son comble, jusqu'au moment où la barbarie se retourne en apocalypse, et la conception messianique sur laquelle le dernier Benjamin semble se reposer, surtout si l'on tient compte des thèses A et B qui se sont ajoutées dans les deux manuscrits de la version T2, ceux qui portent la marque de l'intervention éditoriale d'Adorno et qui servirent de base à la première publication des «Thèses» dans le cahier «Walter Benjamin zum Gedächtnis» de la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1942, puis à leur publication par Adorno dans la *Neue Rundschau* en 1950.⁴² Benjamin semble se rendre compte que la stratégie du caractère destructeur débouche dans une impasse et que le nazisme ne lui a d'ores et déjà laissé aucune chance. En 1940, alors que la dictature nazie règne depuis déjà sept ans, il est plus que vraisemblable que Benjamin a pris conscience que sa fuite en avant esthétique, qui visait à combattre l'ennemi sur son propre terrain (d'où la confrontation de Marx et de Marinetti, l'un ouvrant le prologue, tandis que l'épilogue est consacré au second), n'avait pas produit et ne produirait pas les effets escomptés. Comme le lui avait fait comprendre Adorno, il était plus probable dans le meilleur des cas, c'est-à-dire à supposer que le fascisme fût vaincu, que l'industrie culturelle à l'américaine constituait le destin qui guettait ce genre de stratégie.

42 *Die Neue Rundschau* n° 61, 1950, p. 560-570.

On peut se demander s'il y a encore, dans les «Thèses», un futur. L'histoire, telle qu'elle continue, est une catastrophe sans fin – celle que contemple l'ange. La catastrophe, précisément, c'est que les choses continuent ainsi, comme dit Benjamin dans «Zentralpark». Le messianisme des cinq dernières thèses (XIV à XVIII), placées sous l'égide de la parole en vers de Kraus «*Ursprung ist das Ziel* (l'origine est la fin)» (XIV), renvoie à la vision de l'histoire qui est celle de l'ange dans la neuvième. Tandis que le matérialisme historique et l'apocalyptisme sont tournés vers le futur, il est frappant que le regard de l'historien benjaminien soit tourné vers le passé, vers ce qui aurait pu advenir et n'a pas eu lieu. C'est le regard de l'ange de la thèse IX, caractéristique du rapport particulier du messianisme juif au futur (cf. XVIII B). En dépit du maintien de la notion d'image dialectique, la téléologie qui portait l'exposé «Paris, capitale du XIX^e siècle» semble céder la place à l'attente du Messie, qui peut faire irruption à tout moment.

C'est ici la dimension de la remémoration (*Eingedenken*) qui domine, sans gommer toutefois complètement l'attente apocalyptique d'une réparation, d'une rédemption. Car Benjamin n'accepte pas que les morts enterrent tout simplement leurs morts⁴³, ainsi que Max Horkheimer l'a fort justement relevé : «L'injustice passée a bien eu lieu et est accomplie. Ceux qui ont été battus sont réellement battus. Au bout du compte votre proposition est théologique. Si l'on prend tout à fait au sérieux l'inaccomplissement, on doit croire au Jugement dernier».⁴⁴ Dans un article sur Bergson de 1934 Horkheimer avait estimé, contre toute acception «théologique» activiste :

*Ce qui est arrivé aux êtres humains qui sont tombés, aucun avenir ne peut le réparer. Ils ne seront jamais appelés pour être rendus bienheureux pour l'éternité. [...] Au milieu de cette immense indifférence seule la conscience humaine peut devenir le haut lieu où l'injustice subie peut être abolie et dépassée (aufgehoben), la seule instance qui ne se satisfait pas de cela [...]. Maintenant que la foi dans l'éternité est appelée à se décomposer, l'Histoire (Historie) est le seul tribunal d'appel (Gehör) que l'humanité présente, elle-même passagère, peut offrir aux protestations (Ansprüche) qui viennent du passé.*⁴⁵

43 La fin de la thèse VI – «si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sécurité» – correspond à ce refus.

44 Lettre de Horkheimer à Benjamin datée du 16 mars 1937.

45 Horkheimer, Max, *Kritische Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1968, p. 198 sq.

Déjà dans *Dämmerung* Horkheimer ne disait rien d'autre: «Un jour, quel qu'il soit, tout sera néanmoins réparé. [...] Il est amer d'être méconnu et de mourir dans l'obscurité. Éclairer cette obscurité, tel est l'honneur de la recherche historique». Horkheimer, serais-je tenté de dire, botte en touche et renvoie la question à l'Histoire. C'est lui qui se révèle ici le véritable représentant de la conception judaïque. En revanche, il ne fait pas le moindre doute que Benjamin ne s'est jamais rangé à cette version historiographique et «mémoriale» de l'*Eingedenken* – fût-elle, comme c'est le cas aujourd'hui, placée sous le signe du «devoir de mémoire». Dans ce qui la caractérise justement aujourd'hui, l'historiographie lie la mémoire à des «lieux de mémoire», elle spatialise et réifie, elle fait disparaître ce qui constitue et reste pour Benjamin le nerf de la mémoire: le temps. Si l'on n'accepte pas cette spatialisation (tant mentale que réellement spatiale) l'enjeu reste proprement historique, et non historiographique: *il se joue dans le sort que le présent réserve au passé.*

La question qui se pose est donc la suivante: Pour Benjamin l'*accomplissement* du bonheur et la rédemption relèvent-ils d'un autre axe que celui, profane, de ce qui a réussi et de ce qui a échoué même si l'image que nous nous en faisons est profane? C'est à propos de cette question que les interprétations divergent sur le sens qu'il faut donner aux dernières thèses «Sur le concept d'histoire». Michael Löwy me reproche «une vision dualiste de la pensée de Benjamin»,⁴⁶ alors qu'il s'efforce pour sa part de démontrer une «correspondance» entre les deux axes selon laquelle «la rédemption peut être comprise [...] simultanément de façon théologique et de façon profane».⁴⁷

Nous sommes d'accord sur un point: le passé ne trouvera pas son accomplissement dans un présent futur sur l'axe de l'évolution, du «progrès». En revanche un présent peut être «intéressé» par l'appel exigeant (*Anspruch*) du passé, le percevoir et le reprendre à son compte afin de racheter ce passé. Chaque génération possède une capacité, une «force messianique», comme dit Benjamin, qui lui permet de percevoir l'appel de générations passées, d'attentes de bonheur nécessairement inaccomplies sur leur axe profane.

46 Cf. Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, PUF, 2001, p. 37.

47 *Ibid.*, p. 38.

La discussion avec Horkheimer sur le bonheur et le jugement est d'autant plus décisive que le titre même «Thesen über den Begriff der Geschichte» a peut-être été inspiré par un écrit inédit de Scholem daté de 1919 ou 1925, «Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit» dans lequel on peut lire notamment : «L'époque messianique comme présent éternel et la justice de l'être-là (*Daseiendes*), substantiel, se répondent. Si la justice n'était pas là, le royaume messianique non seulement ne serait pas là, mais serait impossible». ⁴⁸ Nous sommes ainsi renvoyés au problème de départ : le statut du «moment messianique», et du même coup aussi l'appartenance de Benjamin au messianisme juif, sécularisé ou non – et si oui sous quelle forme. Cette discussion est encore plus intéressante du fait qu'elle recoupe d'autres moments constitutifs du texte dont j'ai été un des premiers à souligner l'importance : au premier chef la référence à Hermann Lotze, philosophe certes tombé dans l'oubli aujourd'hui mais chez qui Benjamin affirme dans une lettre à Horkheimer du 24 janvier 1939, avoir trouvé un appui pour ses réflexions. Le recours de Benjamin à Lotze est étroitement lié à son refus d'une conception linéaire du progrès censée apporter la réparation de tous les maux. Selon les extraits de l'ouvrage *Mikrokosmos* de Lotze cités par Benjamin dans son *Passagenwerk* il n'y a pas de progrès si ceux qui ont souffert n'accèdent pas au bonheur et à l'accomplissement. Il faut que le progrès, fût-ce de façon «mystérieuse», rende justice aussi aux attentes (*Ansprüche*) des générations passées.

Cette exigence de justice est sans aucun doute la raison profonde pour laquelle Benjamin «désécularise», ou si l'on préfère : «rethéologise», l'histoire sur le mode du messianisme juif. Certes, écrit Benjamin, «Marx a, dans sa conception de la société sans classes, sécularisé la conception du temps messianique. Et c'était fort bien ainsi» (I-3, 1231). Mais la sécularisation a ouvert la voie à tous les compromis : la «trahison de leur propre cause» dont la thèse X accuse les politiciens – vraisemblablement le pacte entre Hitler et Staline – est une alliance avec l'Antéchrist qui révèle que le Messie soviétique auquel Benjamin a cru comme tous ceux de sa génération n'est qu'une nouvelle diversion, une nouvelle fantasmagorie, plus sanglante que les précédentes, dont il était impératif de se réveiller. Finalement tous les combats qui veulent être le dernier

48 *Ibid.*, p. 25. Löwy a eu connaissance de ce texte aux Archives Scholem de l'Université hébraïque de Jérusalem.

combat, celui du Messie contre l'Antéchrist, selon la stricte définition de l'apocalyptisme, échouent parce qu'ils ne changent pas d'axe.

Un fragment des *Passages parisiens* assume expressément la qualification de l'enjeu comme *théologique*: «Ce que la science a “constaté”, la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer l'inaccompli (le bonheur) en accompli et l'accompli (la souffrance) en inaccompli. C'est là, assurément, de la théologie». ⁴⁹ Dans l'annexe B Benjamin rattachera expressément la remémoration à l'enseignement de la Torah. Benjamin ajoute toutefois, dans cette note des *Passages*, qui exprime tout le dilemme des *Thèses*: «C'est de la théologie, mais dans la remémoration, nous faisons une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon foncièrement athéologique, autant nous n'avons pas le droit de chercher à l'écrire au moyen de concepts directement théologiques».

Mais «comment la Rédemption», se demandait fort pertinemment Stéphane Mosès dans son chapitre sur Rosenzweig, «définie ainsi comme un événement essentiellement méta-historique, peut-elle survenir sur la voie sans fin du temps historique? Comment l'infini-plénitude, conçu comme incommensurable à la somme de toutes les grandeurs finies, peut-il se manifester au cœur de notre interminable infinitude?». ⁵⁰ C'est la bonne question, celle à laquelle se heurte Benjamin. Elle reprend à son compte les divergences et les apories du messianisme au sein de la tradition judaïque elle-même.

V

Le Messie est-il révolutionnaire? Si oui, comment le messianisme se conjugue-t-il avec la «dialectique en arrêt» de l'image dialectique? Ce qui resurgit plus que jamais, c'est le décisionnisme benjaminien, en particulier à travers l'invocation de Blanqui et de Sorel. «Notre tâche consiste à provoquer le véritable état d'exception». ⁵¹ S'il y a un «avenir» du mythe, c'est, semble-t-il, au sens sorélien. Ce qui requiert, à certaines

49 Benjamin, *Passages*, GS V.1, p. 589; trad. fr. *op. cit.*, p. 489.

50 Mosès, *L'ange de l'histoire*, *op. cit.*, p. 79. J'aurais plutôt dit «interminable finitude».

51 GS I.2, p. 697; trad. fr. *op. cit.*, p. 281 (traduction modifiée; c'est nous qui soulignons).

conditions auxquelles je voudrais consacrer la fin de cette contribution, la réintroduction dans le matérialisme historique d'une théorie de la violence dont la douzième thèse « Sur le concept d'histoire » constate l'absence ou l'étouffement dans le marxisme social-démocrate.⁵² Cette réintroduction est parfaitement en cohérence avec la conception de l'avant-garde qui est propre au caractère destructeur. C'est le caractère destructeur qui cite à la fois Marx et Marinetti (dont on sait qu'il se réfère lui-même à Sorel) dans l'essai sur l'œuvre d'art. C'est lui aussi qui invoque Blanqui dans la deuxième version, en français, de l'exposé « Paris, capitale du XIX^e siècle ». Deux visions de l'histoire se concurrencent, et pour une part se conjuguent, dans la pensée de Benjamin à partir de 1939 : d'une part celle du critique qui ruine pour réveiller l'époque de ses fantasmagories et provoquer le jugement, d'autre part celle de l'ange, qui n'attend plus de cette intervention une activation de la révolution, mais peut-être quand même encore du jugement, et qui jette sur le paysage des ruines un regard à la fois désenchanté et habité par l'attente du Messie.

Sachant que chez Sorel le mythe s'oppose à l'utopie par son caractère total et immédiat, tandis que cette dernière « est au contraire le produit d'un travail intellectuel ; elle est l'œuvre de théoriciens qui [...] cherchent à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment », ⁵³ il est évidemment

52 « [Die Sozialdemokratie] gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin k ü n f t i g e r Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlor in dieser Schule gleich sehr den Hass wie den Opferwillen » – un passage où l'on retrouve l'écho de l'ouvrage de Georges Sorel, *La décomposition du marxisme*, Paris, M. Rivière, 1908, p. 30 sq : « Jusqu'à ces dernières années, les marxistes enseignaient, au contraire, qu'ils voulaient supprimer l'État ; cette doctrine était présentée avec un luxe de détails, et parfois même de paradoxes, qui ne laissaient aucun doute sur la pensée. Les choses ont naturellement changé d'aspect lorsque les succès électoraux ont conduit les chefs socialistes à trouver que la possession du pouvoir offre de grands avantages, alors même que cette possession serait minime, comme celle qu'on peut obtenir par la conquête des municipalités. C'est l'esprit de parti qui a repris sa place dans le marxisme, par suite d'une raison purement matérielle : l'organisation des ouvriers socialistes en parti politique ».

53 Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Pages libres, 1908, réédition Paris, Seuil, 1990, p. 46.

clair que ce qui se joue là, c'est ou bien l'abandon de la dialectique, ou bien une conception radicalement différente de celle qui a prévalu dans le marxisme et dont la social-démocratie incarne selon Benjamin la faillite. Rompant avec le paradigme marxiste d'une logique de l'histoire – le « sens du courant » que selon lui la social-démocratie a érigé en dogme –, Benjamin envisage la possibilité d'une autre « logique », une logique radicalement occasionnaliste en vertu de laquelle les « maîtres » sont ceux qui se saisissent de l'instant. On peut discuter des contenus normatifs (discussion qui relève selon Sorel de l'utopie), quoi qu'il en soit le moment révolutionnaire, c'est « le saut du tigre effectué dans l'arène de la classe dirigeante ». On va toutefois voir que Benjamin, dès son essai de 1921 « Critique de la violence », n'accepte pas cet occasionnalisme.

En même temps la référence à Blanqui exacerbe l'alternative. *L'Éternité par les astres*, cet écrit de 1872 que Benjamin venait de découvrir en 1938, « parachève la constellation des fantasmagories du siècle par une ultime fantasmagorie à caractère cosmique, [...] une vision d'enfer. [...] Voici le passage essentiel : "L'univers se répète sans fin et piaffe sur place. L'éternité joue imperturbablement dans l'infini les mêmes représentations" ». ⁵⁴ L'éternel retour du même, dont l'idée « pénètre à peu près au même moment dans le monde de Baudelaire, de Blanqui et de Nietzsche », ⁵⁵ invalide l'espérance d'une apocalypse présente dans le premier exposé. Pour Bernd Witte « l'optimisme historique [cède] la place à une profonde résignation ». ⁵⁶ Rien n'est moins sûr. Il faut en effet mettre en relation avec les réflexions de l'exposé de mars 1939 la place que prennent dans les thèses « Sur le concept d'histoire » la théorie de l'état d'exception et la référence à l'anarchisme. Ce n'est nullement dans un sens résigné que la douzième thèse, celle qui regrette la déperdition de l'aptitude de la classe ouvrière à la haine tout autant qu'au sacrifice, se réfère, justement, à Blanqui.

Encore faut-il savoir tracer la ligne de partage entre le refus de la résignation et la violence. C'est à cet égard qu'il s'impose de retourner à la « Critique de la violence » de 1921, qui avait très clairement balisé ces alternatives. Si l'on en commence la lecture par la fin, on constatera que l'enjeu consistait déjà à rompre « le cercle magique des formes mythiques

⁵⁴ GS V.2, p. 75 sq.

⁵⁵ GS I.2, p. 673 (« Zentralpark », § 22).

⁵⁶ Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Une biographie*, Paris, Cerf, 1988, p. 241.

du droit», c'est-à-dire le fait que le droit s'établit sur des relations de pouvoir qui sont elles-mêmes l'effet d'une violence mythique fondatrice de droit. Contre ce pouvoir, et cette violence, du droit établi, contre son éternel retour, Benjamin invoque une « violence divine », une violence « destructrice de droit ». Une « violence pure » qui, bien évidemment, ne peut que susciter les plus virulentes contestations, mais dont l'anarchisme est pourtant la récusation de toute violence.

Dans l'essai de 1921 la « critique de la violence » requiert le recours à une dimension métaphysique selon un mouvement de pensée qui est absolument semblable à celui de la « Erkenntniskritische Vorrede » de la thèse d'habilitation sur le drame baroque. La préface « épistémocritique » est véritablement une « critique de la connaissance », au sens kantien mais finalement contre Kant (ou, plus vraisemblablement, contre le néo-kantisme ambiant). On ne discutera pas ici, dans la stratégie de Benjamin, tout ce qu'il faudrait réinscrire dans celles de l'époque (invocation d'un concept « total » et « vécu » de la vérité – « dass die Wahrheit sich als Einheit und Einzigkeit darstellt », etc.); en tout cas : elle part de l'opposition kantienne entre la connaissance des phénomènes et les Idées, mais réhabilite de façon provocatrice une conception platonicienne.⁵⁷ De la même façon la « critique de la violence » affirme la nécessité d'une dimension métaphysique qui seule permet de s'élever au-dessus du niveau phénoménal, relevant de l'existence au sens empirique, qui est aussi celui de la violence fondatrice de droit. La violence pure, la « violence divine » a le même statut que les Idées dans la « préface épistémocritique » ou encore que la « langue originaire » dans les essais sur le langage.

Et c'est très précisément pourquoi il est impératif de clarifier le statut de cette instance métaphysique. Sans doute peut-on d'emblée évacuer une interprétation primitive, intégriste, en rappelant que l'offensive du « Fragment théologico-politique » était déjà dirigée contre toute forme de théocratie. Mais on n'est pas tiré d'affaire pour autant : tout l'effort de Benjamin consiste en effet à bien distinguer la violence fondatrice de droit et la Justice, et pour y parvenir il doit s'affranchir de la pensée dominante de la justice issue du droit naturel. « Il faut résolument rejeter l'erreur d'interprétation que commettent les théoriciens du droit naturel lorsqu'ils croient qu'il s'agirait de distinguer la violence selon qu'elle

57 GS I.1, p. 209 sq.

s'exerce en faveur de fins justes ou injustes». ⁵⁸ Benjamin doit donc, paradoxalement, jouer la logique du droit positif pour faire valoir que l'enjeu est la destruction du droit existant (et non un quelconque débat sur la justice des fins). Il peut bien insister sur la signification politique immédiate ⁵⁹, cela le conduit aux limites de la pensée compatible avec l'héritage des Lumières.

Pourtant, le recours à la « violence divine » a paradoxalement pour fonction de tenir en lisière et même de neutraliser la légitimité de la violence fondatrice, donc – si nous comprenons bien – la préséance du droit positif et l'invalidation, pour cause d'impuissance, du droit naturel. C'est là-même que la référence à Sorel prend tout son sens car elle s'accompagne d'une interdiction du nom qui rejoint la conception judaïque de Benjamin : « Sorel interdit au mouvement révolutionnaire toute sorte de programmes, d'utopies, en un mot de fondations juridiques ». ⁶⁰ Le moment de décision est un moment dans lequel la rechute de la raison dans le mythe crée les conditions d'un renversement, que Benjamin formule en référence aux deux espèces de grève distinguées par Sorel :

Tandis que la première forme de cessation du travail [la grève générale politique] est une violence puisqu'elle ne provoque qu'une modification extérieure des conditions du travail, la seconde [la grève générale prolétarienne], comme moyen pur, est non violente. ⁶¹

De la même façon, la « violence divine » est « destructrice du droit », « destructrice sans limites », elle est littéralement « anarchiste ». ⁶²

58 Benjamin, « Critique de la violence » dans *Œuvres I, op. cit.*, p. 213sq.

59 Car cette réflexion n'est en rien d'ordre purement spéculatif ; elle porte sur les leçons à tirer de la « révolution allemande » et sur les modalités d'action de la classe ouvrière dans la période qui suit. L'acteur de l'affrontement entre une violence institutionnelle renouvelée (perpétuant la violence fondatrice) et une violence d'une portée nouvelle est la classe ouvrière : « Les travailleurs organisés sont aujourd'hui, à côté des États, le seul sujet de droit qui possède un droit à la violence. [...] C'est bien comme violence qu'il faut définir [...] une conduite qui correspond à l'exercice d'un droit. Une telle conduite, en effet, là où elle est active, mérite d'être appelée violence lorsqu'elle utilise le droit qui lui est concédé pour détruire l'ordre de droit qui fonde cette concession » (*ibid.*, p. 216sq).

60 *Ibid.*, p. 231.

61 *Ibid.*, p. 230.

62 *Ibid.*, p. 231, 238.

C'est assez paradoxalement à une « désécularisation » que nous assistons dans l'essai de 1921, mais elle est manifestement le prix à payer pour rétablir l'opposition entre droit et Justice et contrecarrer l'échec de la sécularisation accomplie par le droit naturel. « La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit ». ⁶³ C'est à ce pouvoir du mythe qu'il s'agit d'échapper.

Il ne fait guère de doute qu'on a là la matrice de la conception benjaminienne de la Justice – en même temps que de sa conception du Jugement dernier. Nous disions plus haut : en aucun cas l'intervention de la « Justice » contre le retour du mythe ne saurait se fonder sur la revendication d'une quelconque originalité elle-même mythique. Or, c'est très précisément le problème auquel nous confrontent non seulement l'essai de 1921 mais, à bien y regarder, également la cohérence du dispositif théorique des thèses « Sur le concept d'histoire ». Du début à la fin toute la réflexion de Benjamin implique une telle dimension extra- ou supra-historique de la justice, une réflexion sur le Jugement dernier. Mais s'il fallait échapper à la rechute de l'histoire dans le mythe, il fallait aussi que ce jugement reste du ressort de l'histoire. Il fallait paradoxalement déséculariser pour échapper au mythe et, dans le même temps, échapper à la réinstauration d'une transcendance monothéiste de type judaïque. Si bien des interprètes ont « résolu » l'équation en déclarant que Benjamin est un penseur juif, il semble qu'il ne l'ait, quant à lui, pas résolue avant son suicide.

63 *Ibid.*, p. 236.