Le marxisme *atypique* de Walter Benjamin

Jean-Marc Lachaud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2877>

DOI : 10.4000/cps.2877

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 81-111

ISBN : 978-2-35410-197-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jean-Marc Lachaud, « Le marxisme *atypique* de Walter Benjamin », *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/2877> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2877>

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/>

Le marxisme *atypique* de Walter Benjamin

Jean-Marc Lachaud

«Le caractère destructif ne voit rien de durable. Mais pour cette raison précisément il voit partout des chemins. Là où d'autres butent sur des murs ou sur des montagnes, il voit également un chemin. Mais parce qu'il voit partout un chemin, il doit également partout déblayer le chemin. Pas toujours par la force brutale, parfois avec une force raffinée. Parce qu'il voit partout des chemins, il est lui-même à la croisée des chemins. Aucun instant n'est en mesure de préjuger du suivant.

Il transforme ce qui existe en décombres, non par amour des décombres mais par amour pour le chemin qui se fraie un passage à travers eux.»

Walter Benjamin¹

Le rapport qu'entretient Walter Benjamin avec le marxisme est difficile à élucider. De nombreux commentaires contradictoires sont donc proposés. Ainsi, très tôt, Gershom Scholem affirme que Benjamin s'illusionne en empruntant des références matérialistes qui sont incompatibles avec sa posture de théologien juif et de penseur messianique,² alors que Bertolt Brecht, en août 1941, dans son *Journal*

1 Benjamin, Walter, «Le caractère destructif» (texte publié dans *Frankfurter Zeitung* le 20 novembre 1931), dans Benjamin, Walter, *Images de pensée*, trad. Jean-François Poirier et Jean Lacoste, Paris, Christian Bourgois, 1998, p. 176.

2 Dans une lettre adressée à Benjamin le 30 mars 1931, Scholem, sans détour, écrit: «[...] ton mode de pensée *réel* et celui *auquel tu prétends* sont de façon ahurissante étrangers l'un à l'autre et sans qu'aucun lien les unisse». Scholem insiste alors sur le fait que Benjamin n'est «sans doute pas la dernière victime, mais peut-être *la plus incompréhensible*, de la confusion entre religion et politique». Lettre reproduite dans Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (1975), trad. Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 251-253.

de travail,³ salue celui qui, « en dépit des métaphores et des judaïsmes », « s'oppose à la conception de l'histoire comme déroulement linéaire, du progrès comme entreprise énergique menée à tête reposée, du travail comme source de moralité, de la classe ouvrière comme la protégée de la technique etc. » (à la fin des années 1960, les intellectuels radicaux de la revue allemande *Alternative* souligneront eux aussi l'engagement marxiste de Benjamin).⁴ Si certains, par ailleurs, jugent que la contradiction qui agit au cœur de la pensée benjaminienne est indépassable, d'autres proposent une analyse qui, sans nier la complexité du positionnement adopté, insiste sur le fait que Benjamin est, selon la formule utilisée par Michael Löwy, « marxiste et théologien ». Ce dernier, dans *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, rappelle en effet que Benjamin « aimait se comparer à un Janus, dont un des visages regarde vers Moscou et l'autre vers Jérusalem » et précise aussitôt que « ce qu'on oublie souvent c'est que le dieu romain avait deux visages mais *une seule tête* » ; autrement dit, conclut-il,⁵ « marxisme et messianisme ne sont que les deux expressions [...] d'une seule pensée ». Stéphane Mosès, dans *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*,⁶ n'est guère éloigné du constat de Löwy ; insistant sur les trois paradigmes qui traversent l'œuvre benjaminienne (théologique, esthétique et politique), il envisage leur productive interpénétration.

3 Brecht, Bertolt, *Journal de travail 1938-1955*, trad. Philippe Ivernel, Paris, L'Arche, 1976, p. 200-201.

4 Le lecteur peut se reporter aux numéros 56-57 et 59-60 de la revue publiés fin 1967 et début 1968. Les animateurs de la revue réfutent notamment l'approche adornienne des positions benjaminienes. En effet, en 1955, dans « Introduction aux Écrits de Benjamin » (texte repris dans Adorno, Theodor W., *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 397-412), Adorno évoque les « injections de matérialisme » qui caractérisent les travaux de Benjamin dans « ses dernières années » et considère que son rapport au marxisme relève d'un « malentendu fécond » (*ibid.*, p. 408-410). Cf. également l'analyse de la polémique proposée par Jean-Michel Palmier dans *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, édition établie, préfacée et annotée par Florent Perrier, « Avant-propos » de Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 2006, p. 720-725.

5 Löwy, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 24-25.

6 Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Le Seuil, 1992.

De son côté, Jean-Michel Palmier nous incite très justement à prendre en compte l'«étrange circularité» de la réflexion benjaminienne et l'«impossibilité de la concevoir en termes de “ruptures”». ⁷

I. Walter Benjamin, la Révolution d'Octobre et le communisme soviétique

Dans une lettre datée du 7 juillet 1924 adressée à son ami Gershom Scholem, ⁸ Walter Benjamin évoque simultanément sa rencontre avec Asja Lacis, «une révolutionnaire russe de Riga» («l'une des femmes les plus exceptionnelles que j'ai connues», précise-t-il) et son «intense attention à l'actualité d'un communisme radical» (sans doute est-il interpellé, tout en restant lucide, par les propos enflammés de *la Bolchevique* sur le devenir révolutionnaire de l'Union soviétique). La surprise qu'éprouve Scholem en lisant cette lettre lui annonçant un profond et inédit intérêt pour le communisme est compréhensible. En effet, comme le rappelle Jean-Michel Palmier, ⁹ la vision du monde qui était jusqu'alors celle de Benjamin, vision «où s'imbriquaient depuis l'époque du Mouvement de jeunesse, des éléments assez élitistes, une inspiration romantique, messianique et anarchiste», l'avait amené à exprimer de fortes réserves, voire un jugement négatif, sur le rôle et sur l'action des partis politiques (le 29 mai 1926, répondant aux interrogations de Scholem sur son attirance pour le communisme, Benjamin écrit toutefois : «[...] je ne rougis pas de mon “ancien” anarchisme»). ¹⁰ De plus, poursuit Palmier, par «son style de vie [...] Benjamin était le représentant typique de la bourgeoisie allemande, même prolétarisée» et était donc peu prédisposé à se soumettre à la discipline (de vie et de pensée) exigée alors par les partis communistes. La soudaineté de l'enthousiasme benjaminien pour le communisme ne peut donc que susciter la méfiance amusée de Scholem. De fait, Benjamin, contrairement à son frère Georg (militant

7 Palmier, *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, op. cit., p. 731.

8 Benjamin, «Lettre à Gershom Scholem» (7 juillet 1924), dans Benjamin, *Walter, Correspondance 1 (1910-1928)*, édition établie par Gershom Scholem et Theodor W. Adorno, trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 321.

9 Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, op. cit., p. 263.

10 Benjamin, «Lettre à Gershom Scholem» (29 mai 1926), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, op. cit., p. 389.

depuis 1922), n'a pas adhéré au Parti Communiste Allemand.¹¹ De même, n'a-t-il quasiment rien écrit sur les luttes politiques et sociales qui agitent l'Allemagne à l'époque de la République de Weimar.

À la lecture du *Journal*¹² rédigé par Benjamin pendant les deux mois qu'il passe à Moscou, en décembre 1926 et en janvier 1927, il est bien difficile de se faire une idée précise sur ce qu'il pense vraiment de la Révolution d'Octobre et de la situation concrète de l'Union soviétique, alors que s'impose déjà, à la tête du Parti et de l'État, la bureaucratie stalinienne. En arrivant à Moscou, Benjamin découvre une ville au sein de laquelle tout, comme dans le pays, est « en construction ou reconstruction », et où « chaque instant presque soulève des questions critiques ». ¹³ Dans ces très belles et sensibles pages, Benjamin, tourmenté par la complexité de sa relation avec Asja Lacis (à Moscou, Benjamin, Asja Lacis et son mari, le metteur en scène allemand Bernhardt Reich, forment un étrange et complexe trio amoureux) et par les difficultés auxquelles il se heurte lorsqu'il rencontre des responsables du monde culturel (Benjamin souhaite notamment collaborer à la grande *Encyclopédie* soviétique),¹⁴ nous livre une succession d'impressions, qui

11 Dans sa lettre du 29 mai 1926 précédemment citée (p. 389-390), Walter Benjamin évoque en ces termes une possible adhésion au Parti Communiste: « Agir toujours sur les phénomènes à leurs racines et non au niveau de leurs effets, et ce dans les domaines les plus essentiels, c'est ce que je chercherais aussi si un jour j'entrais au Parti communiste », avant d'ajouter immédiatement entre parenthèses (pour relativiser son propos?): « ce que je continue de lier à un coup de pouce du destin ». Plus loin, Benjamin, tout en considérant « les buts communistes comme un non-sens et comme n'existant pas », semble envisager avec intérêt « l'action communiste ».

12 Benjamin, Walter, *Journal de Moscou*, trad. Jean-François Poirier, Paris, L'Arche, 1983.

13 Benjamin, « Lettre à Julia Radt » (26 décembre 1926), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, op. cit., p. 400.

14 Relatant un entretien à ce sujet, il insiste sur l'incompréhension à laquelle il se confronte: « Un très jeune homme très bienveillant, à qui Reich m'a présenté et a vanté mon savoir, était assis, là, derrière son bureau (lorsque nous sommes [venus] pour la seconde fois, notre première démarche avait été vaine). Quand je lui ai exposé ensuite le schéma de mon "Goethe", son embarras intellectuel s'est aussitôt manifesté. Beaucoup de choses dans ce projet l'effarouchaient et il en est arrivé finalement à réclamer un portrait biographique sur toile de fond sociologique ». Mais, souligne aussitôt Benjamin, « on ne peut retracer du point de vue matérialiste une vie de

saisissent sur le vif un paysage au sein duquel s'exposent de multiples contradictions. Il accumule ainsi de nombreuses images qui tracent en pointillés un portrait vivant mais ambivalent de *Moscou-la-rouge*, ébauchant quelques tableaux significatifs ou rapportant certaines scènes révélatrices, par exemple sur les mille et une facettes du colportage dans les rues de Moscou,¹⁵ sur le marché du Boulevard Smolensk,¹⁶ sur la persistance de la mendicité,¹⁷ sur la beauté des jouets exposés au musée Koustarny,¹⁸ mais également sur les conditions de travail dans une usine¹⁹ et sur la crise du logement²⁰ ou encore sur l'accueil réservé accordé officiellement à une mise en scène de Vsevolod Meyerhold.²¹ Certes, la question de son adhésion au parti est posée: «[...] entrer au parti?», s'interroge-t-elle 9 janvier 1927.²² Mais, les raisons *positives* et *négatives* (avantages et désavantages) mentionnées pour répondre à cette interrogation restent assez floues; pour Benjamin, la question majeure

poète mais seulement son retentissement historique», Benjamin, *Journal de Moscou*, *op. cit.*, p. 56.

15 «Le commerce dans la rue est en grande partie illégal et n'aime pas attirer l'attention sur lui...», *ibid.*, p. 102.

16 «Sur le marché, des baraques de Noël, des éventaires avec des jouets et du papier étaient installés sur sa première rangée qui courait le long de la rue. Derrière, vente d'articles de ménage, de chaussures...», *ibid.*, p. 53-54.

17 «La mendicité n'est pas agressive comme dans le Sud où l'insistance des gens en loques trahit encore un reste de vitalité. Ici c'est une corporation de moribonds. Les coins des rues, particulièrement des quartiers dans lesquels les étrangers doivent venir pour leurs affaires, sont garnis de ballots de guenilles tels des lits dans le grand hôpital Moscou qui est à ciel ouvert...», *ibid.*, p. 31-32.

18 «J'étais, ce matin, au musée Koustarny. Il y avait de nouveaux très beaux jouets à voir...», *ibid.*, p. 57.

19 «La plus grande partie des employés sont des paysannes, et parmi eux pas beaucoup de membres du parti [...] En bonnes mères de famille, elles penchent calmement sur leur travail leur tête enveloppée dans une étoffe de laine. Mais, conclut-il, elles sont entourées d'affiches qui conjurent toutes les horreurs de l'exploitation mécanique», *ibid.*, p. 94.

20 Cf. *ibid.*, p. 157.

21 Il s'agit de la pièce intitulée *Le Revizor* (d'après Nicolaï Gogol). Benjamin note le 19 décembre: «Au théâtre, les applaudissements étaient parcimonieux et peut-être cela tient-il aussi davantage au mot d'ordre officiel qu'à l'impression initiale du public. Car la représentation a été assurément un plaisir des yeux», *ibid.*, p. 47-48.

22 *Ibid.*, p. 112.

semble la suivante: «[...] est-ce décidément profitable à mon travail d'éviter certaines outrances du "matérialisme", ou est-ce que je dois chercher à en discuter à l'intérieur du parti?». ²³

Dans «Moscou», un article publié à son retour dans *Die Kreatur*, revue dirigée par Martin Buber, Benjamin n'est guère plus éloquent. Il insiste essentiellement à nouveau sur quelques caractéristiques de la vie quotidienne moscovite (sur l'atmosphère particulière des rues de la capitale, sur l'ambiance qui règne dans les rames du tramway, sur la place réservée aux enfants dans la ville...). Cependant, au détour d'un paragraphe, certaines observations, plus politiques, questionnent directement les traits de la vie nouvelle qui s'esquissent au sein de ce vaste chantier révolutionnaire qui bouleverse les repères et les habitudes. Il s'exprime ainsi sur le nouveau rapport qui s'établit entre le pouvoir et l'argent («L'État soviétique a mis fin [au] contact entre l'argent et le pouvoir», écrit-il tout en remarquant que si le Parti «se réserve le pouvoir», il «abandonne l'argent au *nepman*»), ²⁴ sur la nature de classe et «de caste» de l'État soviétique («[...] la signification sociale d'un citoyen» est «déterminée [...] uniquement par son rapport au parti», affirme-t-il), ²⁵ sur l'enjeu que représente la mise à disposition de tous des richesses culturelles (plus précisément sur la nécessité de «poser les assises d'une culture générale pour des millions et des millions d'analphabètes»), ²⁶ ou encore sur le culte voué à Lénine («[...] le culte de son image va infiniment loin. On trouve un magasin spécial où l'on peut l'acheter dans tous les formats, dans toutes les attitudes, dans tous les matériaux»). ²⁷ D'autres formules restent plus énigmatiques. Que veut

23 *Ibid.*, p. 113.

24 Benjamin, «Moscou», dans *Images de pensée, op. cit.*, p. 55. Benjamin fait allusion à ceux qui se sont enrichis depuis la mise en place en 1921 de la Nouvelle Politique Économique.

25 *Ibid.*, p. 55-56.

26 *Ibid.*, p. 61. Dans son *Journal de Moscou*, visitant la galerie Tretyakov, il avait insisté sur le fait que «le prolétariat a véritablement commencé ici à prendre possession des biens culturels bourgeois» (*op. cit.*, p. 119).

27 Benjamin, «Moscou», dans *Images de Pensée, op. cit.*, p. 80. Benjamin privilégie cependant une image de Lénine, celle où le chef révolutionnaire, lisant la *Pravda* «apparaît dans toute la tension dialectique de sa nature: le regard certes tourné vers le lointain, mais le soin infatigable du cœur porté à l'instant présent» (*ibid.*).

vraiment dire Benjamin lorsqu'il écrit par exemple que le « bolchevisme a aboli la vie privée » ?²⁸

Finalement, en constatant que « [b]ien des choses lui plaisaient, bien d'autres le déroutaient, bien des choses encore le laissaient pensif », Asja Lacis résume très justement les sentiments éprouvés par Benjamin lors de ce séjour.²⁹ Le moins que l'on puisse dire est que Benjamin, contrairement à d'autres intellectuels, tels Ernst Bloch et Georg Lukács, ne montre pas une grande ferveur pour la réalité soviétique, dont il juge l'avenir incertain au regard des petits détails (qui renvoient aux succès et aux échecs de la Révolution d'Octobre) ici et là récoltés lors de son voyage. Dans une lettre adressée à Julia Radt, le 26 décembre 1926, il avoue ne pas savoir ce qui adviendra de l'Union soviétique et se demande « ce qui en sortira [...] Peut-être une véritable société socialiste, peut-être tout autre chose ». ³⁰ Notons également que plus tardivement, en 1938, préoccupé par la situation en Union Soviétique (soucieux notamment du sort du romancier allemand communiste Ernst Ottwaldt qui a été arrêté en 1936 et de celui de l'écrivain et dramaturge soviétique Sergueï Tretiakov qui a été emprisonné en 1937 et qui pour Margarete Steffin n'est « certainement plus en vie »), Benjamin note scrupuleusement dans son carnet, sans toutefois les accompagner d'un commentaire explicite, les propos de Bertolt Brecht sur le fait qu'en Russie « règne une dictature *sur* le prolétariat ». ³¹

II. Walter Benjamin et le marxisme

« Vers le soir Brecht me trouve dans le jardin en train de lire *Le Capital*. Brecht : "Je trouve cela très bien que vous étudiez Marx maintenant – alors qu'on le rencontre de moins en moins, et particulièrement peu

28 *Ibid.*, p. 44. Page 46, Benjamin écrit : « Pour chaque citoyen de Moscou les jours sont pleins jusqu'à ras bord. Des séances, des commissions sont à chaque heure convoquées dans les bureaux, les clubs, les usines ».

29 Lacis, Asja, *Profession : Révolutionnaire*, trad. Philippe Ivernel, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1989, p. 85.

30 Benjamin, « Lettre à Julia Radt » (26 décembre 1926), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 400.

31 Benjamin, Walter, « Notes de journal 1938 », dans *Écrits autobiographiques*, trad. Christian Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 365.

chez nos gens.” Je répondis que de préférence je lisais les livres très discutés quand ils étaient passés de mode... ». ³² Cet échange, non dénué d’humour, date de 1938. Si Walter Benjamin n’a jamais été un *marxiste orthodoxe* (il écrit même à Gershom Scholem, le 6 mai 1934, que le communisme n’est qu’« un moindre mal »), ³³ son *usage* de la pensée marxiste vise néanmoins une critique radicale du pouvoir bourgeois. À partir de 1924-1925, il entame donc un dialogue *compliqué* avec le matérialisme dialectique, qui, selon Scholem, constitue un « tournant qui l’amena par la suite à formuler l’“idée de l’actualité d’un communisme radical” comme perspective parfaitement légitime de la vie politique ». ³⁴ Aux objections de Scholem, qui tente de lui démontrer qu’il s’agit pour lui d’une « illégitime liaison », ³⁵ Benjamin répond le 17 avril 1931 par cette formule : « [...] veux-tu m’interdire de pendre le drapeau rouge à la fenêtre, sous prétexte qu’il ne serait qu’un chiffon ? ». ³⁶ Le 17 juillet 1931, s’adressant à Theodor W. Adorno, Benjamin écrit que « loin d’appliquer le marxisme en suivant chaque fil de son étoffe, on travaille avec lui, ce qui pour nous tous veut dire : se battre avec son aide ». ³⁷ Les « clignotants communistes » évoqués par Benjamin fin 1924 ³⁸ et son attrait pour la praxis politique proposée par le communisme (une « conduite qui

32 *Ibid.*, p. 361. Brecht fait sans doute aussi allusion à la politique menée par l’Internationale Communiste. On connaît par exemple ses réticences exprimées lors du Congrès international des écrivains pour la « défense de la culture » en juin 1935 à Paris, dont beaucoup d’interventions oublient selon lui la lutte de classe au nom de la politique de front populaire (« camarades, réfléchissons aux racines du mal ! », s’exclame-t-il à la tribune), montrant les limites d’un rassemblement soucieux, en ces temps tourmentés, de préserver un certain consensus (le silence de Benjamin lors de cette manifestation est également éloquent).

33 Benjamin, Walter, « Lettre à Gershom Scholem » (6 mai 1934), dans Benjamin, Walter, *Correspondance 2 (1929-1940)*, édition établie par Gershom Scholem et Theodor W. Adorno, trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 113.

34 Scholem, Walter Benjamin. *Histoire d’une amitié*, *op. cit.*, p. 143.

35 Scholem, « Lettre à Walter Benjamin » (30 mars 1931), *ibid.*, p. 251-253.

36 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (17 avril 1931), *ibid.*, p. 255.

37 Benjamin, Walter, « Lettre à Wiesengrund-Adorno » (17 juillet 1931), dans *Correspondance Adorno – Benjamin 1928-1940*, édition présentée par Enzo Traverso, trad. Philippe Ivernel, Paris, La Fabrique, 2002, p. 51-52.

38 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (22 décembre 1924), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 336.

engage»)³⁹ se manifestent dans certains passages de *Sens unique*, livre dédié à Asja Lacis et publié en 1928. En recueillant, sous formes de détails révélateurs, quelques éclats de la vie quotidienne à l'époque de la République de Weimar, Benjamin saisit au vol les effets néfastes produits par la modernité capitaliste. Au détour d'images significatives et de formules acérées, la question de l'émancipation du prolétariat est posée. «Il invoque l'utopie prolétarienne et le nouveau rapport avec la nature et la technique que la victoire finale du prolétariat doit instaurer, plus volontiers que la notion d'idéologie et de superstructure», note Jean Lacoste,⁴⁰ insistant ainsi sur la vision critique non dogmatique, en fait romantique anticapitaliste, développée par Benjamin.⁴¹ Cependant, certaines contradictions du capitalisme sont clairement pointées et la problématique de la lutte des classes franchement abordée. Dans l'un de ces éclats, «Avertisseur d'incendie», Benjamin envisage le déclin du système et insiste sur le fait de savoir si la bourgeoisie s'effondrera «d'elle-même ou grâce au prolétariat»; dans cette approche très actuelle de la question (au regard des risques de destruction de toute vie sur la planète que précipite la folle logique du capitalisme triomphant à l'échelle globale), il indique que la réponse qui y sera apportée conditionne «la survie ou [...] la fin d'une évolution culturelle trois fois millénaire».⁴² De même, dans «Vers le planétarium», la puissance, résistante et conquérante, du prolétariat, face à «l'impérialisme» et «à la soif de profits

39 Benjamin, «Lettre à Gershom Scholem» (16 septembre 1924), *ibid.*, p. 325.

40 Lacoste, Jean, «Préface», dans Benjamin, Walter, *Sens unique*, précédé de *Enfance berlinoise*, trad. Jean Lacoste, Paris, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, p. 22.

41 Michael Löwy note de son côté que Benjamin intègre sa «protestation romantique» à «sa critique marxiste *sui generis* des formes capitalistes d'aliénation». Par ailleurs, l'auteur considère qu'après 1930, pour Benjamin, «le communisme primitif joue [le] rôle» du paradis perdu propre à la posture romantique («comme d'ailleurs chez Marx et Engels», précise-t-il). Enfin, le texte de Benjamin sur Johann Jakob Bachofen (1935) représente pour Löwy «une des clefs les plus importantes pour comprendre sa méthode de construction d'une nouvelle philosophie de l'histoire à partir du marxisme et du romantisme» («Walter Benjamin et le Romantisme», dans *Présence(s) de Walter Benjamin*, ouvrage collectif sous la direction de Jean-Marc Lachaud, Bordeaux, Publications du service culturel de l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 1994, p. 75-82).

42 Benjamin, «Avertisseur d'incendie», dans *Sens unique*, *op. cit.*, p. 205.

de la classe dominante»⁴³ qui s'approprient les innovations techniques pour renforcer leur domination sur la nature et sur l'homme, paraît être pour lui le seul recours pour éviter une inéluctable catastrophe et sauver l'humanité (« L'être vivant ne surmonte le vertige de l'anéantissement que dans l'ivresse de la procréation », écrit-il).⁴⁴ Dès lors, si même, comme le souligne Jean Lacoste, certains thèmes benjaminien ont « une résonance toute heideggerienne », peut-on vraiment suivre l'auteur lorsque celui-ci en tire la conclusion suivante : « [...] Benjamin fut communiste sans être marxiste » ?⁴⁵ Rappelons toutefois qu'en 1934, Benjamin juge bon de préciser que « [...] mon communisme, de toutes les formes et expressions possibles qu'il est susceptible de prendre, est le plus éloigné de celle d'un "credo", ajoutant qu'« au prix même de son orthodoxie, il n'est rien mais vraiment rien que l'expression de certaines expériences faites dans ma pensée et dans ma vie ».⁴⁶

La découverte de certains ouvrages marxistes⁴⁷ participe évidemment à l'affirmation de l'« orientation marxiste »⁴⁸ de Benjamin. Lecteur de Lénine,⁴⁹ de Trotsky,⁵⁰ de Karl Korsch,⁵¹ il est plus particulièrement interpellé par *Histoire et conscience de classe* (1923) de Georg Lukács. C'est très précisément la théorie de la connaissance proposée par Lukács qui retient son attention. En effectuant un retour à Hegel et à Marx, à la dialectique, Lukács, en effet, exige du marxisme une « connaissance du

43 Benjamin, « Vers le planétarium », dans *Sens unique*, op. cit., p. 242.

44 *Ibid.*, p. 243.

45 Lacoste, « Préface », dans *Sens unique*, op. cit., p. 22.

46 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (6 mai 1934), dans *Correspondance 2 (1929-1940)*, op. cit., p. 113.

47 Nous ne retenons ici que deux exemples.

48 Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, op. cit., p. 255.

49 « Mon frère m'a offert le premier volume en allemand des textes choisis de Lénine. J'attends avec grande impatience le second qui va contenir les textes philosophiques et qui paraît sous peu », écrit-il à Scholem le 21 juillet 1925, dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, op. cit., p. 362.

50 Dans *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, op. cit., p. 149, Scholem rapporte que Benjamin a lu *Où va l'Angleterre ?* et fut plus tard enthousiaste à la lecture de *Ma vie* et de *Histoire de la révolution russe* (*ibid.*, p. 206).

51 Dans sa lettre à Wiesengrund-Adorno du 10 novembre 1930 (dans *Correspondance Adorno – Benjamin 1928-1940*, op. cit., p. 50), Benjamin l'informe avoir lu *Marxisme et Philosophie*, ajoutant sous forme de commentaire : « De bien faibles petits pas, me semble-t-il – sur la bonne voie ».

présent»,⁵² s'appuyant sur l'analyse de l'articulation dialectique du sujet et de l'objet agissant au sein du processus historique. Dans sa lettre à Scholem du 16 septembre 1924, Benjamin précise ainsi son intérêt pour les propositions lukácsiennes : « Dans l'espace communiste le problème de "la théorie et de la praxis" me semble se poser en ces termes que, quelle que soit la disparité à sauvegarder entre ces deux registres, une certaine intelligence de la théorie est ici justement liée à la praxis. Du moins je vois très nettement comment chez Lukács cette affirmation possède un noyau philosophique dur et comment toute autre approche n'est jamais que phraséologie démagogique et bourgeoise ». ⁵³ Quelques années plus tard, le 7 mars 1931, s'adressant à Max Rychner, Benjamin aborde l'enjeu de la problématique du dépassement dialectique de l'opposition entre sujet et objet : « Que la réalité historique possède un coefficient propre grâce auquel toute connaissance authentique de cette réalité mène le sujet à se connaître lui-même, non pas d'un point de vue psychologique, mais dans le sens d'une philosophie de l'histoire ». ⁵⁴ Mais, si le concept lukácsien de « totalité concrète », conçue comme « catégorie fondamentale de la réalité », ⁵⁵ interpelle alors Benjamin, la singularité de son matérialisme ne peut être cernée qu'en prenant en considération l'importance qu'il accorde au fragment. Adorno saisit bien cette *divergence* lorsqu'il définit l'approche matérialiste de Benjamin :

*Interpréter des phénomènes du point de vue matérialiste signifiait, selon lui, moins les expliquer à partir de la totalité sociale que les mettre en relation, de façon isolée, avec des tendances matérielles et des luttes sociales. Il pensait ainsi échapper à l'aliénation et à la réification, formes sous lesquelles l'examen du capitalisme en tant que système risque d'être assimilé à son objet.*⁵⁶

Dans le Livre I du *Capital*, en étudiant le « procès de production du capital », Karl Marx définit ce qu'il nomme le fétichisme de la marchandise. Le « caractère fétiche » de la marchandise est ainsi pensé

52 Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1968, p. 10.

53 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (16 septembre 1924), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 325.

54 Benjamin, « Lettre à Max Rychner » (7 mars 1931), dans *Correspondance 2 (1929-1940)*, *op. cit.*, p. 43.

55 Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 28.

56 Adorno, Theodor W., « Portrait de Walter Benjamin », dans Adorno, *Prismes*, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 1986, p. 209.

en liaison avec le développement généralisé de la forme marchandise. Plus précisément, pour reprendre le commentaire d'Emmanuel Renault, si « l'on considère avec Marx que la croyance fétichiste en l'existence d'une valeur intrinsèque à la chose est constitutive de la marchandise [...] on pourra donc dire que forme marchandise, fétichisme et capital se présupposent réciproquement ». ⁵⁷ Dans *Histoire et conscience de classe*, s'appuyant sur les écrits de Marx, Lukács construit une théorie de la réification, ⁵⁸ selon laquelle l'universalisation de la forme marchandise dans la logique du capitalisme aboutit à ce que tout, y compris l'action humaine, soit pétrifié en une objectivité chosale. Pour Löwy, en mettant « plus que Marx l'accent sur les aspects "psychiques" (intellectuels et moraux) de la réification capitaliste », Lukács insiste sur le processus d'aliénation qui défigure l'homme. ⁵⁹ Benjamin n'est pas insensible à cette question. Dans ses écrits sur Charles Baudelaire, « un poète lyrique à l'apogée du capitalisme », ⁶⁰ Benjamin évoque l'« homme aliéné » et la séduction à laquelle succombe le flâneur face à l'attractivité envoûtante de la marchandise. De même, dans *Paris, capitale du XIX^e siècle*, les pages du *Capital* sur le fétichisme de la marchandise sont citées à plusieurs reprises, dans la partie intitulée « Expositions, publicité, Grandville » ⁶¹ et, évidemment, dans celle consacrée à Marx ⁶² (au sein de laquelle est également mentionné Karl Korsch), avec des citations sur le travail, l'aliénation, la propriété, la valeur d'usage et la valeur d'échange, le *fétiche* marchandise... Incontestablement, l'analyse marxiste de la marchandise

57 Renault, Emmanuel, *Le vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2001, p. 24. Cf. également l'article de Georges Labica, « Fétichisme (de la marchandise) », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, ouvrage collectif sous la direction de Gérard Bensussan et de Georges Labica, Paris, Presses Universitaires de France, p. 368-370.

58 Cf. l'article de Georges Labica, « Réification », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, *ibid.*, p. 771-774.

59 Löwy, Michael, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires, L'évolution politique de Lukács (1909-1929)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 214.

60 Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1982.

61 Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages*, édition établie par Rolf Tiedemann, trad. Jean Lacoste, Paris, Le Cerf, 1989, p. 190-219.

62 *Ibid.*, p. 665-684.

joue un rôle important pour saisir les réflexions benjaminienes sur la modernité baudelairienne et son ambiguïté (« L'entreprise de Baudelaire consista à mettre en évidence dans la marchandise l'aura qui lui appartient en propre. Il a cherché à humaniser la marchandise de façon héroïque », écrit-il).⁶³ Pour Rainer Rochlitz, Benjamin « s'efforce de faire rentrer les aspects critiques de l'œuvre baudelairienne dans le schéma du fétichisme de la marchandise » ;⁶⁴ ce que montrent les analyses consacrées aux passages parisiens (Benjamin articule son approche sur l'économie, le développement des grands magasins, l'architecture et les modes de vie qui en découlent) ou encore à l'appauvrissement de l'expérience. Effectivement, la conscience réifiée constitue bien pour Benjamin un frein à toute libération représentant, comme le note Richard Wolin, « un produit de l'engourdissement quasi hypnotique dans lequel l'humanité est bercée » au regard du « caractère fantasmagorique de la production de marchandises ».⁶⁵

III. Walter Benjamin et Ernst Bloch

De même, des rencontres décisives accompagnèrent le cheminement vers le marxisme de Benjamin.⁶⁶ L'expression « amitié difficile », retenue par Arno Münster,⁶⁷ caractérise bien la nature des relations qu'entretiennent Ernst Bloch et Benjamin dès leur rencontre à la fin des années 1910. Si ce

63 Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, op. cit., p. 228.

64 Rochlitz, Rainer, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992, p. 238.

65 Wolin, Richard, « Expérience et matérialisme », dans *Walter Benjamin et Paris*, études réunies par Heinz Wismann, Paris, Le Cerf, 1986, p. 678.

66 Là encore, seules les rencontres et discussions avec Ernst Bloch et avec Bertolt Brecht sont évoquées. Il serait évidemment nécessaire, dans le cadre des rapports de Benjamin avec le marxisme, de s'attarder également sur les relations qui se tissèrent entre Benjamin et Adorno ; la correspondance assidue entre Benjamin et Gretel Adorno nous informe ainsi sur le débat théorique difficile qui se développe entre Adorno et Benjamin et sur les rapports délicats que Benjamin entretient avec l'Institut de Recherches Sociales basée aux États-Unis : *Gretel Adorno – Walter Benjamin. Correspondance (1930-1940)*, trad. Christophe David, Paris, Gallimard, 2007.

67 Münster, Arno, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 111-129.

dernier avoue avoir été marqué par leurs premières discussions politiques (en septembre 1919, il reconnaît par exemple qu'elles remettent en cause son « refus de toute tendance politique actuelle »),⁶⁸ le débat intermittent qu'ils poursuivent ensuite (à distance le plus souvent), et dont le cadre et les terrains ne sont pas toujours explicitement délimités, laisse apparaître d'incontestables malentendus et divergences tant philosophiques que politiques.⁶⁹ Benjamin, ainsi, effectue une lecture assez *mitigée* de *L'Esprit de l'utopie* (1918) – « tout n'est pas à approuver, loin de là », note-t-il⁷⁰ – et accueille plus tard très sévèrement *Héritage de ce temps* (1935). Le jugement de Benjamin est sans appel : ce livre « ne correspond en aucune manière à la situation de sa parution » et si Bloch « a d'excellentes

68 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (19 septembre 1919), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 202.

69 Ce, alors qu'à « première vue, la biographie intellectuelle, littéraire et philosophique de Walter Benjamin et d'Ernst Bloch semble être marquée par un grand nombre de points communs », note Münster (*Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, *op. cit.*, p. 111), qui insiste sur leur évolution vers le marxisme et sur leur souci de ne pas rompre avec « une tradition de pensée marquée par la théologie (une théologie rebelle se mettant au service des opprimés) ». Dans son « Fragment théologico-politique » rédigé en 1920-1921 (dans Benjamin, Walter, *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 263-265), par exemple, Benjamin semble poursuivre la discussion entamée avec l'œuvre de Bloch. Si Benjamin s'attache à confronter messianisme et politique, il ne s'agit point pour lui d'envisager de hâter l'avènement du Messie ; en distinguant le temps sacré et le temps profane, le messianisme ne relève pas pour lui d'une utopie politique. Cependant, selon Löwy (qui insiste sur l'importance qu'a représentée pour Benjamin la lecture du livre de Franz Rosenzweig paru en 1921, *L'Étoile de la Rédemption*), Benjamin à propos de la question du bonheur et de la libération de l'Humanité, esquisse une « médiation » entre les luttes profanes et « l'accomplissement de la promesse messianique » (*Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, *op. cit.* p. 9).

70 Benjamin, « Lettre à Gershom Scholem » (15 septembre 1919), dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 200. Au-delà d'un désaccord politique (l'intérêt manifesté par Bloch pour la révolution soviétique) et des réserves exprimées sur la théorie de la connaissance proposée par l'ouvrage, Münster précise que la question du judaïsme abordée par Bloch, « paradoxalement », nourrit les réticences benjamininiennes (*Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, *op. cit.*, p. 116-119). Dans une lettre à Scholem du 13 février 1920 (dans *Correspondance 1 (1910-1928)*, *op. cit.*, p. 216), Benjamin, rejetant l'« indiscutable christologie » de Bloch, mentionne « un refus du livre dans ses prémisses théoriques, un refus en bloc, mais retenu ».

intentions et de grandes idées, il se refuse à les mettre en œuvre en les pensant »⁷¹ (un an plus tôt, Bloch, s'adressant à Benjamin constatait que « notre pensée suit des chemins de plus en plus différents »).⁷² En 1939, évoquant la philosophie de l'Histoire blochienne, Benjamin écrit à Gretel Adorno que Bloch est « quelque peu dépaycé, non seulement sur la terre mais aussi dans l'histoire mondiale ». ⁷³ Dans *Héritage de ce temps*, Bloch analyse le développement, sur le mode du morcellement et du fragmentaire, de la réflexion benjaminienne et loue la pénétration du passé auquel se consacre, dans une perspective « archéologique », l'auteur de *Paris, capitale du XIX^e siècle*, tout en précisant les risques qui menacent pareille tentative, notamment une idéalisation non critique d'un ordre ancien sans référence aux mouvements d'à-venir présentement observables. Bloch, penseur des *petites formes* qui jaillissent des ruines des constructions rigides et monumentales du passé aujourd'hui impensables, et dont l'utilisation, dans les domaines artistique et littéraire fut positive, définit l'originalité de la *déambulation* philosophique benjaminienne ainsi : « [...] en tant que forme de l'interruption, en tant que forme de l'improvisation, dans de brusques regards transversaux qui saisissent des détails et des fragments qui d'ailleurs ne recherchent pas un "système" ». ⁷⁴ Au travers de ce « collectage surréaliste des regards perdus et des choses les plus familières », ⁷⁵ c'est une double invisibilité que Benjamin nous invite à violer, provoquant ainsi les conditions d'une rencontre conflictuelle entre deux présences simultanément agissantes, entre deux réalités reconnues en tant que telles, non achevées, mais pouvant être entravées dans leur développement futur par le tragique, qui, dans certains textes de l'auteur, est perçu comme le moteur de l'histoire. C'est précisément à ce propos, sur la problématique du devenir, que paraissent se séparer

71 Benjamin, « Lettre à Alfred Cohn » (6 février 1935), dans *Correspondance 2 (1929-1940)*, op. cit., p. 150-151.

72 Bloch, « Lettre à Walter Benjamin » (30 avril 1934), reproduite dans Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, op. cit., p. 181.

73 Pour Marc Jimenez (qui cite cette lettre à Gretel Adorno dans *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité*, Paris, Le Sycomore, 1983, p. 197), Benjamin refuse « ce qui prend chez Ernst Bloch la forme d'une utopie positive ».

74 Bloch, Ernst, *Héritage de ce temps*, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, p. 341.

75 *Ibid.*, p. 343.

le cheminement de Bloch et celui de Benjamin. « Cette philosophie est fondamentale en tant que montage qui collabore à la construction de véritables enfilades de rues, de telle manière que le fragment, et non l'intention, "meure de vérité", et soit mis à profit pour la réalité. Les rues à sens unique, elles aussi, ont un but ». ⁷⁶ Bloch, en affirmant un objectif, un but à atteindre, c'est-à-dire l'existence d'une issue, adopte une vision *optimiste* concernant les possibles en travail au sein du processus qui fait se mouvoir le développement historique du monde ; sa pensée, tout en récupérant les éléments *actifs* du passé, se projette, y compris en se positionnant *en attente* (dans une posture illusoirement immobile), au sein du non-encore-advenu. En fait, la controverse met en présence deux philosophies de l'Histoire, dont l'une (celle de Bloch) est mue par la manifestation d'une utopie positive, et l'autre (celle de Benjamin) par celle d'une utopie *relativement* négative, dont l'ambiguïté, comme le montre Marc Jimenez, ⁷⁷ n'échappe pas au regard critique d'Adorno et de Max Horkheimer. La réflexion de Benjamin se fonde sur un amoncellement de thèmes, au sein desquels agissent des fragments (son usage de la *citation* est significatif), paradoxalement riches de la précarité de leur *situation* et de l'inachèvement qui définit leur présence et leur devenir. Mais, si cet édifice repose sur l'accumulation et sur l'hétérogénéité, sur le mélange et sur le heurt, il happe et fait vibrer « quelque chose de cette force de l'universel qui se volatilise dans le projet global », selon l'expression de Theodor W. Adorno. ⁷⁸ L'enjeu de la dispute se situe au niveau de la vision tragique de l'Histoire selon Benjamin ; pour Arno Münster, face à cette position, Bloch « oppose, avec le *Principe Espérance*, une conception plus combattante, plus confiante dans l'accomplissement du processus historique, du destin du monde, dans une *utopie positive* ». ⁷⁹ Si la recherche blochienne est radicalement *optimiste*, indissociable d'un effort visant à montrer la réalité des possibles, passionnément *du côté* de l'Espérance, peut-on saisir celle de Benjamin, à l'inverse, comme tragiquement liée au Désespoir ? N'y a-t-il pas, ici ou là, des points de rencontre envisageables ? Benjamin est-il réellement *en retrait* ? Les rues

76 *Ibid.*

77 Jimenez, *Vers une esthétique négative*, op. cit., p. 194-197.

78 Adorno, « Introduction aux écrits de Benjamin », dans *Notes sur la littérature*, op. cit., p. 401.

79 Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, op. cit., p. 126.

à sens unique qu'il parcourt n'ouvrent-elles pas sur quelques passages à explorer? Certes, dans «Zentral Park», il indique que le «cours de l'histoire [...] se présente sous le concept de la catastrophe»,⁸⁰ alors que les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* (1940) paraissent mettre en doute la possibilité d'un réel progrès historique, même si Benjamin insiste sur les moments exceptionnels, défis fascinants mais dispersés, qui interrompent, de loin en loin, le développement historique du monde, réalité imprévisible d'un «arrêt messianique du devenir», permettant de «sortir par effraction du cours homogène de l'histoire».⁸¹ Mais, simultanément, ne précise-t-il pas que le désir baudelairien – «Interrompre le cours du monde» – est toujours actuel, sans doute comme «sa violence, son impatience et sa colère»;⁸² ne nous assigne-t-il pas la mission, la tâche, «de broser l'histoire à rebrousse-poil»?⁸³ En fait, comme le suggère Michael Löwy,⁸⁴ ne pouvons-nous pas comprendre la philosophie de l'histoire benjaminienne comme porteuse d'une double nécessité, celle d'assurer la «restauration de l'harmonie cosmique brisée» et celle d'assumer la «Rédemption messianique»? Autrement dit, Benjamin ne se tourne-t-il pas vers le passé pour s'orienter «vers l'avenir messianique / révolutionnaire»?

IV. Walter Benjamin et Bertolt Brecht

Walter Benjamin rencontre Bertolt Brecht en 1929; débute alors, malgré d'indéniables incompréhensions partagées, une amitié durable, comme en témoignent par exemple le projet de publier ensemble une revue, leurs nombreuses discussions sur la situation de l'Union soviétique stalinisée ou les séjours de Benjamin à Svendborg, l'exil danois

80 Benjamin, Walter, «Zentral Park», trad. Jean Lacoste, *Walter Benjamin, Revue d'Esthétique* n° 1, 1981, p. 13.

81 Benjamin, Walter, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», dans Benjamin, Walter, *Essais 2*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël-Gonthier, 1983, p. 206.

82 Benjamin, «Zentral Park», *Walter Benjamin, Revue d'Esthétique*, *op. cit.*, p. 16.

83 Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», dans *Essais 2*, *op. cit.*, p. 199.

84 Löwy, «Walter Benjamin critique du progrès : à la recherche de l'expérience perdue», dans *Walter Benjamin et Paris*, *op. cit.*, p. 639.

de Brecht.⁸⁵ Benjamin, dans plusieurs textes, fait l'éloge de l'œuvre brechtienne et de son caractère matérialiste et dialectique.⁸⁶ ainsi, à propos de *L'Opéra de quat'sous*, il souligne la richesse d'un parti pris fondé sur la « mise au point d'un langage radicalement et entièrement dégagé de toute magie »;⁸⁷ de même, analysant les *Essais* et s'intéressant à quelques personnages brechtiens, il insiste sur le fait que pour Brecht, l'« écrit [...] n'est pas œuvre, mais appareil, instrument ».⁸⁸ Certes, comme le remarque Rolf Tiedemann, les écrits sur Brecht ne peuvent permettre d'approcher « la totalité complexe du matérialisme benjaminien »;⁸⁹ mais ils explicitent néanmoins clairement une attente concernant l'émergence d'un art politiquement révolutionnaire.

Dans les deux versions de « Qu'est-ce que le théâtre épique ? » (1931 et 1939), Benjamin analyse la nouveauté esthétique et l'efficacité politique du théâtre brechtien, un théâtre par ailleurs « à la hauteur de la technique », écrit-il.⁹⁰ Prenant en considération les réalités cinématographique et radiophonique, évaluant les conséquences liées au fait que « c'est en podium que la scène s'est muée », ⁹¹ il affirme que le théâtre épique répond aux défis de son époque, en bouleversant les « rapports fonctionnels entre scène et public, texte et représentation,

85 Rappelons qu'alors que Benjamin s'apprête à rejoindre Brecht, Gretel Adorno, avec la plume franche qui caractérise la manière de s'adresser à son correspondant, met ce dernier en garde contre la mauvaise et dangereuse influence brechtienne. Aux observations de son amie, Benjamin répond sans détour début juin 1934 : « [...] je dois demander à mes amis de me faire confiance car ces engagements, dont les dangers sont évidents, prouveront un jour leur fécondité ». Ces passionnants échanges sont publiés dans *Gretel Adorno – Walter Benjamin. Correspondance (1930-1940)*, *op. cit.* Pour le texte original, cf. Benjamin, Walter, *Gesammelte Briefe*, t. IV (1931-1934), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p. 440-441.

86 Rolf Tiedemann qualifie les textes benjaminien consacrés à Brecht d'« exégèses scolastiques », cf. « L'art de penser dans la tête des autres », dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 218.

87 Ces propos sont rapportés par Scholem, qui n'appréciait guère cette œuvre (cf. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, *op. cit.*, p. 231).

88 Benjamin, « Bert Brecht », dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 16.

89 Tiedemann, « L'art de penser dans la tête des autres », dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 224.

90 Benjamin, « Qu'est-ce que le théâtre épique ? » (1931), *ibid.*, p. 24.

91 *Ibid.*, p. 19.

régisser et acteur». ⁹² Ce théâtre non-aristotélicien, anti-contemplatif, qui s'adresse aux masses (les spectateurs, collectif de « personnes intéressées », sont sollicités pour exprimer une « prise de position réfléchie ») ⁹³ renouvelle les conceptions de la fable et du héros, réinvente l'art de la mise en scène, ⁹⁴ développe un « gestus citable » ⁹⁵ et repense les modes de jeu de l'acteur. ⁹⁶ Montrant des « situations » et découvrant des « états de choses », le théâtre épique fait surgir les contradictions qui rongent le monde réel, ainsi que celles qui déterminent les pensées et les actions des individus (pour Benjamin, Galy Gay, le personnage d'*Homme pour homme*, peut être considéré comme « un théâtre des contradictions de l'ordre social que nous connaissons »). ⁹⁷ Dans un court texte consacré en 1932 à *La Mère*, ⁹⁸ Benjamin dévoile ce qui lui semble être la puissance politique du théâtre épique. Pour lui, Pélagie Vlassova, la mère, doublement exploitée (en tant qu'ouvrière et en tant que femme), « confirme Marx et Lénine par ses expériences » (son parcours de vie et sa prise de conscience deviennent des *modèles*), ⁹⁹ parce qu'elle devient sur la scène épique « la praxis incarnée » ou « la praxis devenue chair ».

Dans sa conférence intitulée « L'Auteur comme producteur » (1934), Benjamin propose de penser dialectiquement l'articulation entre la tendance politique et le critère qualitatif (artistique) de l'œuvre d'art.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, p. 38.

94 « Si le programme de formation marxiste est déterminé dans son ensemble par la dialectique à l'œuvre entre le comportement de l'enseignant et celui de l'apprenant, l'analogie se fait jour dans le théâtre épique avec l'incessante confrontation entre l'événement scénique qui est montré et le comportement de scène qui le montre », note-t-il (*ibid.*, p. 31).

95 *Ibid.*, p. 42-43.

96 Sur le théâtre brechtien, le lecteur peut se reporter, parmi d'autres publications, aux analyses contenues dans *Bertolt Brecht*, ouvrage collectif sous la direction de Philippe Ivernel et de Jean-Marc Lachaud, *Europe*, n° 856-857, août-septembre 2000.

97 Benjamin, « Qu'est-ce que le théâtre épique ? » (1931), dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 27.

98 Benjamin, « Un drame de famille sur la scène du théâtre épique », *ibid.*, p. 54-58.

99 Fred Fischbach écrit à juste titre que son « apprentissage », parce qu'apparaissant « comme un progrès de la raison », devient donc « imitable » (*L'évolution politique de Bertolt Brecht de 1913 à 1933*, Lille, Publications de l'Université de Lille 3, 1976, p. 125).

Pour lui, la tendance politique *juste* d'une production s'accompagne nécessairement d'une exigence artistique, base qualitative fondamentale de l'œuvre: «[...] la tendance d'une œuvre politique ne peut fonctionner politiquement que si elle fonctionne littérairement aussi». ¹⁰⁰ Plus précisément, Benjamin résume en ces termes son hypothèse: «[...] la tendance politique juste d'une œuvre donnée inclut sa qualité littéraire *pour la raison* qu'elle inclut sa *tendance* littéraire». ¹⁰¹ En refusant les débats *traditionnels* sur la question de la relation entre la forme et le contenu de l'œuvre, Benjamin privilégie le fait d'inscrire l'œuvre dans «le contexte social vivant» de son temps. Il s'attache dès lors à interroger la place et la fonction que celle-ci occupe au sein des rapports de production d'une époque déterminée («[...] comment se pose-t-elle *en eux*?», demande-t-il). ¹⁰² Au-delà, l'œuvre d'art, pour Benjamin, «est définie par ce qu'elle produit, ce qu'elle est susceptible de transformer», ¹⁰³ note Pascal Maillard.

Engageant le débat sur la problématique de la technique, se référant à l'*art opératoire* pratiqué par Sergueï Tretiakov et à l'exemple de la presse soviétique, ¹⁰⁴ Benjamin affirme que les techniques littéraires et artistiques, liées au développement des forces motrices de la société, doivent être à la hauteur des combats engagés. Dans cette perspective, il ironise sur la position adoptée par les écrivains bourgeois progressistes allemands qui déclarent par «conviction» soutenir le socialisme et se tenir *aux côtés* du prolétariat sans cependant s'exprimer et agir «en tant que producteur[s]». ¹⁰⁵ En fait, n'interrogeant pas le rôle qu'ils jouent dans le processus de production, ils se trouvent dans l'impossibilité

100 Benjamin, «L'Auteur comme producteur», dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 123.

101 *Ibid.*, p. 123-124.

102 *Ibid.*, p. 125.

103 Maillard, Pascal, «Lecture de Walter Benjamin», dans *Critique de la Théorie critique*, ouvrage collectif sous la direction de Henri Meschonnic, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1985, p. 130.

104 Par la socialisation de l'écriture que l'expérience esquisse, c'est selon lui l'édifice théorique sur lequel repose la séparation entre auteurs et lecteurs qui se lézarde.

105 Benjamin, «L'Auteur comme producteur», dans *Essais sur Brecht*, *op. cit.*, p. 129. «[...] le lieu de l'intellectuel dans la lutte des classes ne peut être fixé, ou mieux, choisi, que sur la base de sa place dans le [processus] de production», précise-t-il (*ibid.*, p. 131-132).

de promouvoir la transformation même de leur fonction, donc celle de l'appareil de production. De même, il critique la technique du reportage photographique de la Nouvelle Objectivité, qui ne s'attache pas à la réalité elle-même, mais à l'image constamment *sublimée* qu'elle en donne.¹⁰⁶ Autrement dit, pour Benjamin, les écrivains et les artistes doivent travailler à la transformation de l'appareil de production, par la matière qu'ils lui fournissent. Rappelant le parti pris brechtien, il conclut donc que l'exigence est «de ne pas approvisionner l'appareil de production sans le transformer simultanément, selon les normes du possible, dans le sens du socialisme».¹⁰⁷

Benjamin n'exige donc pas un art de propagande; à la tendance, future *juste*, doit s'adjoindre la formulation de «l'attitude par laquelle on doit s'y conformer».¹⁰⁸ Il développe son propos en indiquant que c'est à l'auteur qu'incombe la responsabilité de donner la marche à suivre pour la construction de l'organisation de cette attitude. Le «"caractère de modèle" de la production» est décisif, non seulement pour guider d'autres producteurs, mais pour mettre «à leur disposition un appareil amélioré».¹⁰⁹ En ce sens, il considère que le théâtre épique, remettant radicalement en cause un appareil scénique entravant tout travail novateur, renoue avec les possibilités annoncées par le Dadaïsme.¹¹⁰ Les rapports établis par le théâtre ancien sont ainsi bouleversés et volent en éclats. Le public n'est plus une masse anonyme passive, le jeu de l'acteur s'écarte du sensationnel et l'identification est combattue. Au cœur du dispositif épique, se trouve le montage, détruisant l'aspect illusoire du théâtre récréatif. À l'interruption, est dévolu le rôle moteur, «[...] l'élément montré interrompt en effet la continuité dans laquelle il est

106 «Elle a réussi à faire de la misère elle-même, en la concevant avec les perfectionnements à la mode, un objet de plaisir», écrit-il (*ibid.*, p. 134).

107 *Ibid.*, p. 132.

108 *Ibid.*, p. 138.

109 *Ibid.*

110 «La force révolutionnaire du dadaïsme consistait à mettre en question l'authenticité de l'art. On composait des natures mortes à l'aide de billets, de bobines de fil, de mégots de cigarettes, qui étaient reliés à des éléments picturaux. On encadrait le tout. Et ainsi montrait-on au public: "Voyez, le cadre de vos tableaux fait exploser le temps: le plus minuscule fragment authentique de vie quotidienne en dit plus que la peinture"» (*ibid.*, p. 133).

monté». ¹¹¹ De cette pratique, naissent l'étonnement et l'interrogation, l'action interrompue favorisant une expérience salvatrice du choc. Le spectateur, tout comme l'acteur, est dans l'obligation de prendre parti, vis-à-vis de l'intrigue, mais aussi au regard du monde concret dans lequel ils vivent. Brecht «[...] vise moins à faire partager au public des sentiments, même s'il s'agissait de celui de révolte, qu'à lui faire considérer par la pensée, à distance et de façon durable, la situation dans laquelle il vit», ¹¹² écrit Benjamin.

V. Walter Benjamin et le Surréalisme (vers une théorie matérialiste de l'image?)

En 1929, Walter Benjamin publie un essai sur le Surréalisme, ¹¹³ dont le sous-titre précise son intention, puisque le Surréalisme est identifié en tant que «dernier instantané de l'intelligence européenne». Benjamin n'envisage donc pas l'émergence surréaliste comme une simple rupture interne au champ artistique et littéraire. Ce mouvement est approché au regard de la volonté romantique («de beauté», «de vérité» et «d'action») qu'il exprime et de la critique de l'idéologie du progrès et de la vie moderne qu'il porte. En ce sens, il n'est guère éloigné de la protestation anticapitaliste qu'affirme le romantisme révolutionnaire (en effet, au sein de ce courant, indique Michael Löwy, la «nostalgie du passé se transforme en énergie critique, en force subversive, entièrement investie dans l'espérance utopique»). ¹¹⁴ *Traquant* l'«illumination profane» qui jaillit au cœur des œuvres surréalistes et décrivant la «dialectique de l'ivresse» sur laquelle s'édifie cette quête de mondes insoupçonnés, Benjamin admet que le Surréalisme s'efforce de briser la (fausse) cohérence du monde établi, le déséquilibre et, peut-être ainsi, participe à sa transformation : «Vivre dans une maison de verre est une vertu révolutionnaire par excellence. Mais c'est aussi une ivresse, un exhibitionnisme moral dont nous avons grand besoin», ¹¹⁵ précise-t-il.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 124.

¹¹² *Ibid.*, p. 126.

¹¹³ Benjamin, Walter, «Le Surréalisme», dans Benjamin, Walter, *Mythe et violence*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, p. 297-314.

¹¹⁴ Löwy, «Walter Benjamin et le Romantisme», dans *Présence(s) de Walter Benjamin*, op. cit., p. 82.

¹¹⁵ Benjamin, «Le Surréalisme», dans *Mythe et violence*, op. cit., p. 300-301.

Proche des thèses sur le « développement dialectique du Surréalisme » défendues par Pierre Naville,¹¹⁶ Benjamin considère que le Surréalisme, en collectionnant les ruines du monde ancien et en les recollant pour construire d'inédits *passages*, nous incite à visionner les éventuelles voies d'accès susceptibles de nous mener vers ce qui n'est pas encore. Dès lors, en politisant « le regard historique sur le passé », le Surréalisme peut certes n'être que révolte ; mais, il peut aussi réactiver l'« idée radicale de la liberté » qui caractérise la praxis révolutionnaire. L'activisme surréaliste peut donc « [p]rocurer à la révolution les formes de l'ivresse ».¹¹⁷ Les surréalistes, « déchiffreurs de signe », se positionnant (en réhabilitant la puissance de l'imaginaire) au-delà des limites figées du réel immédiat, au cœur de l'édifice de verre,¹¹⁸ tracent des chemins qui ne peuvent que nouer d'évidentes relations avec l'espérance communiste. « Lorsque s'interpénètrent en elle [l'illumination profane] corps vivant et espace d'images assez profondément pour que toute tension révolutionnaire, toute innervation du corps vivant collectif devienne décharge révolutionnaire, alors seulement la réalité s'est elle-même assez dépassée pour répondre aux exigences du *Manifeste communiste* », écrit Benjamin.¹¹⁹

Pour Rainer Rochlitz, ce texte signe l'abandon par Benjamin du « primat de la référence théologique ».¹²⁰ Autrement dit, il développe une réflexion sur les conditions nécessaires pour agir concrètement sur le mouvement du réel. Rochlitz explique ainsi la place de l'ivresse dans le texte consacré au Surréalisme : « [...] c'est à travers l'ivresse de tout son corps que l'homme doit communiquer avec lui [le cosmos], dans la plénitude de l'instant présent et avec toute sa présence d'esprit, sous peine de le faire, malgré lui, à travers la destruction, comme dans l'horreur des guerres modernes ».¹²¹

Conscient des limites du Surréalisme, de la fragilité des images oniriques qu'il produit, d'une certaine *irrésolution* (si Benjamin lit avec bonheur *Le Paysan de Paris* de Louis Aragon, il reproche à celui-ci de n'avoir pas suscité, au-delà du rêve, l'instant de l'éveil), il envisage, dans

116 Naville, Pierre, *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1975, p. 66.

117 Benjamin, « Le Surréalisme », dans *Mythe et violence*, op. cit., p. 310-311.

118 Sur la thématique de l'architecture de verre, cf. Missac, Pierre, *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 157-184.

119 Benjamin, « Le Surréalisme », dans *Mythe et violence*, op. cit., p. 314.

120 Rochlitz, *Le désenchantement de l'art*, op. cit., p. 150.

121 *Ibid.*

«L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique» (1936),¹²² de «politiser l'art»,¹²³ en dialectisant les rapports de l'art et du politique au sein d'une philosophie de l'histoire, dont le sens profond se dessine dans l'interprétation qu'il donne du tableau de Paul Klee, *Angelus Novus*.¹²⁴

Ses recherches sur l'image, notamment dans ses écrits sur Baudelaire et sur Proust,¹²⁵ exposent selon Bruno Tackels la nécessité de «prendre les images de rêve à bras-le-corps, [de] les dissoudre en tant que concepts mythologiques pour atteindre l'espace de l'histoire».¹²⁶ L'image est conçue comme un *univers* complexe, réunissant tout à la fois l'ancien et le nouveau, provoquant un effet de choc laissant *apparaître* ce qui peut être éventuellement sauvé. Ce sauvetage, pour Jean-Michel Palmier,¹²⁷ «concerne aussi bien le sensible que l'intelligible, le présent que le passé, ce qui est mort que ce qui est vivant» (pour cet auteur, Benjamin ne vise

122 Nous ne pouvons, dans le cadre de cette contribution, nous attarder sur ce texte important. Nous renvoyons donc le lecteur à notre texte intitulé «De la reproductibilité de l'œuvre d'art selon Walter Benjamin» (à paraître dans un prochain numéro de la revue de l'UFR Arts de l'Université de Strasbourg, *Correspondances*). Indiquons ici que face à un certain optimisme parcourant la première version de ce texte (qui a cependant le mérite de se confronter au développement des forces productives), Theodor W. Adorno, dans sa *Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974, p. 81, considère que le «défaut de la grande théorie de la production de Benjamin» est de ne pas permettre «de distinguer entre la conception d'un art débarrassé jusque dans son fondement de l'idéologie et l'abus de la rationalité esthétique pour l'exploitation et la domination des masses».

123 Benjamin, «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», dans *Essais 2*, *op. cit.*, p. 123-126.

124 Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *ibid.*, p. 195-207. Cf., à ce propos, l'étude de Gershom Scholem, «Walter Benjamin et son ange», dans Scholem, Gershom, *Benjamin et son ange*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1995 et l'essai de Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, *op. cit.*

125 Rochlitz, *Le désenchantement de l'art*, *op. cit.*, p. 149-158 (chap. «Politique des images»).

126 Tackels, Bruno, *Walter Benjamin*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, p. 109.

127 Palmier, Jean-Michel, «La recreation de la critique littéraire comme genre philosophique chez Walter Benjamin», dans *À propos de «La critique»*, ouvrage collectif sous la direction de Dominique Chateau, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 109-110.

pas un geste *restaurateur*, mais évoque « la main qui agrippe ce qui risque d'être perdu à jamais »).

Benjamin exige ainsi une confrontation avec la sphère de l'Histoire, une interprétation qui s'enracine dans la perspective d'une transformation du monde. Tel est bien le sens qu'il donne à son étude sur les passages parisiens : « [...] le passage : tentative de sortir d'un rêve en se réveillant [...] meilleur exemple de renversement dialectique ». ¹²⁸ Contre les réticences émises par Theodor W. Adorno, il définit plus précisément ce qu'il nomme une « image dialectique » : elle « ne recopie pas le rêve [...] elle me semble bien contenir les instances, les lieux d'irruption de l'éveil [...] Donc ici un nouvel arc demande d'être tendu et maîtrisé, une dialectique : celle entre l'image et l'éveil ». ¹²⁹ L'« image dialectique » est « ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation [...] l'image est la dialectique à l'arrêt. Car, tandis que la relation du présent avec le passé est purement temporelle, continue, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant présent est dialectique : ce n'est pas quelque chose qui se déroule, mais une image saccadée ». ¹³⁰ La « dialectique à l'arrêt » impose donc une vision discontinue et brisée qui, par le heurt, nous éloigne de tout *assoupissement*. Dans la fracture et la tension, elle s'instaure en effet « constellation », et reste *errante*, c'est-à-dire capable de toujours interroger l'impossible ou le possible d'un *à-venir* aléatoire. Rainer Rochlitz décrit avec pertinence ce projet :

La dialectique à l'arrêt opère une coupe transversale à travers le processus historique, afin d'en extraire une image aux ambiguïtés révélatrices : à la fois rêve de bonheur et fantasmagorie mythique. Il nous incombe de recueillir l'attente utopique du passé et de la délivrer de la fantasmagorie qui l'a condamnée à l'échec. ¹³¹

À l'instant du réveil, c'est le « maintenant d'une connaissance possible » qui, délivrée, s'affirme ; ce, au travers des fragments recueillis au sein du passé et, dès lors, actualisés, arrachés « par effraction du cours

128 Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 832.

129 Benjamin, « Lettre à Gretel Adorno » (16 août 1935), dans *Correspondance 2 (1929-1940)*, *op. cit.*, p. 186.

130 Benjamin, « Exposé de 1935 », dans *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 35-46.

131 Rochlitz, *Le désenchantement de l'art*, *op. cit.*, p. 283.

homogène de l'histoire». ¹³² Ces fragments-monades, que le Petit Bossu, dans *Enfance berlinoise*, ¹³³ fait remonter à la surface, sont, comme nous l'avons déjà mentionné, « le signe d'un arrêt messianique du devenir », c'est-à-dire « d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé ». ¹³⁴ Benjamin, affirmant clairement son parti pris matérialiste et dialectique, souligne explicitement ce qu'il considère comme la limite essentielle de l'entreprise surréaliste. Michael Löwy relativise cependant cette *divergence* en indiquant que l'on ne peut figer l'opposition entre rêve et réveil : « [...] l'aspiration de Benjamin n'est-elle pas – comme celle de Baudelaire et d'André Breton – la création d'un monde nouveau où l'action serait enfin la sœur du rêve ? », demande-t-il. ¹³⁵

VI. Walter Benjamin et le mouvement *accidenté* de l'Histoire

En 1940, dans ses réflexions sur la philosophie de l'histoire, Walter Benjamin brosse l'histoire « à rebrousse-poil » et se situe délibérément du côté des vaincus, de la masse de ceux du temps présent certes, mais sans oublier le long cortège formé par ceux d'hier. Ce positionnement philosophique, à la teneur politiquement revendiquée, échappe à l'emprise de la nostalgie et évite le piège commémoratif. Il pose avec force les enjeux d'une praxis du réveil, articulant en correspondance l'ici et le maintenant (héritier du passé) et l'*à-venir*, traçant les bases – sauver ce qui est menacé et rêver d'un autre monde – sur lesquelles doit se fonder un projet révolutionnaire *nécessaire*. Ce sont les opprimés, en s'appuyant sur les enseignements blanquiste et spartakiste, qui par leur irruption activiste sur la scène historique, dans l'instant révolutionnaire, doivent interrompre le « continu de l'histoire ». ¹³⁶ Dans la sixième thèse, il précise

132 Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Essais 2, op. cit.*, p. 206.

133 Benjamin, « Le Petit Bossu », dans *Sens unique, op. cit.*, p. 141-145.

134 Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Essais 2, op. cit.*, p. 206.

135 Löwy, Michael, « Walter Benjamin et le Surréalisme », dans *Walter Benjamin*, ouvrage collectif sous la direction de Jean-Marc Lachaud, *Europe* n° 804, avril 1996, p. 88.

136 Dans la quinzième thèse, Benjamin écrit : « La conscience de faire éclater le continu de l'histoire est propre aux classes révolutionnaires dans l'instant de leur action » (Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Essais 2, op. cit.*, p. 204).

en ce sens que le « Messie ne vient pas seulement comme rédempteur », mais qu'« il vient comme vainqueur de l'Antéchrist ».¹³⁷ Dans la douzième thèse, reprenant les propos de Marx, Benjamin affirme que c'est la « classe opprimée » (ceux qui ne possèdent rien et n'ont donc rien à perdre si ce n'est leurs chaînes) qui doit assumer le rôle de la « classe vengeresse » menant « à son terme l'œuvre de la libération ».¹³⁸ Cette responsabilité ne peut être pour lui pleinement revendiquée qu'en prenant conscience de la domination exercée par les vainqueurs d'hier à aujourd'hui. La remémoration des souffrances accumulées est envisagée comme la source de cette action visant la rédemption.

Dans ce texte, rédigé quelques mois avant sa tragique disparition le 26 septembre 1940, Benjamin se réclame d'un matérialisme historique dépourvu du dogmatisme alors dominant dans les cercles du marxisme orthodoxe.¹³⁹ La première thèse, ainsi, présente une significative allégorie, celle de l'automate – la main d'une poupée « appelée “matérialisme historique” » est actionnée par « un nain bossu » dissimulé, qui représente la théologie « aujourd'hui, on le sait, petite et laide » et discrète.¹⁴⁰ Immédiatement donc, l'arrogance du matérialisme historique mécaniste, assuré de vaincre (au regard de sa croyance en l'*évolution progressiste* de l'histoire), est mise à mal. Pour Benjamin, seule une pensée unissant marxisme et théologie peut prétendre fonder une action susceptible de renverser le règne des oppresseurs et des exploités (dans la quatrième

137 *Ibid.*, p. 198. Le Messie dont il est question ne viendra pas du ciel (et n'est pas *attendu*) ; pour Benjamin, ce sont les classes dominées qui doivent assumer cette responsabilité.

138 *Ibid.*, p. 202. Nous avouons ne pas très bien comprendre l'analyse de Rainer Rochlitz (*Le désenchantement de l'art*, *op. cit.*, p. 270) qui relève, en pointant l'idée de *vengeance* évoquée par Benjamin, une certaine proximité de l'auteur avec le *socialisme du ressentiment* nietzschéen (dans l'action révolutionnaire, comme Marx l'indique, la haine exprimée s'adresse à un système, non aux représentants de celui-ci). Sur cette question, Michael Löwy insiste avec pertinence sur le fait que la proposition benjaminienne ne relève pas de la « rancune », mais manifeste une indignation, une « hostilité irréconciliable à l'oppression » (*Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, *op. cit.*, p. 95).

139 Il serait nécessaire à nouveau ici d'interroger l'importance pour Benjamin des écrits du marxiste *hérétique* Karl Korsch (et notamment son rapport à l'œuvre de Marx).

140 Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Essais 2*, *op. cit.*, p. 194.

thèse, il évoque la lutte des classes «que jamais ne perd de vue un historien instruit à l'école de Marx»;¹⁴¹ de même, il persiste à penser que l'avènement d'une société sans classes reste un horizon) et de combattre avec efficacité le fascisme.¹⁴² En fait, pour reprendre l'observation de Gérard Raulet, Benjamin nous lègue un texte surprenant «conjuguant avec le matérialisme historique une vision apocalyptique et le rapport très particulier au temps qu'est celui du messianisme juif».¹⁴³

Réfutant toute approche positiviste et évolutionniste, récusant l'idée que le devenir de l'Humanité est déterminé par d'intangibles lois de l'Histoire, le texte benjaminien développe, sans jamais se laisser aller aux délices de l'irrationalisme, une virulente critique de l'idée de Progrès¹⁴⁴ (donc de l'inéluctabilité historique). Dans la treizième thèse, Benjamin s'en prend violemment à l'historicisme social-démocrate et aux conséquences politiques qu'entraîne la *foi* qui en découle (cette critique s'adresse également sans aucun doute aux partis communistes staliniens). Aussi, ces propositions nous invitent à penser le caractère non linéaire, discontinu et accidenté du mouvement de l'histoire et donc à prendre en charge, dans l'indétermination, ce qui pourrait advenir. Il s'agit ainsi de décrypter et d'analyser les catastrophes qui s'annoncent (tout en cessant de les croire inévitables), et, simultanément, d'évaluer et d'activer la possible émergence de mouvements d'émancipation (tout en acceptant l'idée de leur éventuel échec). Autrement dit, sans négliger le questionnement relatif aux conditions objectives du dépassement du monde établi, mais en exigeant l'indispensable évaluation des failles qui *travaillent* le mouvement du réel existant, Benjamin pense l'action

141 *Ibid.*, p. 196.

142 Dans la huitième thèse, Benjamin note que «l'“état d'exception” dans lequel nous vivons est la règle». Il s'agit pour lui de pointer les limites de certaines approches politiques du fascisme: «Il n'est *aucunement* philosophique de s'étonner que soient “encore” possibles au XX^e siècle les événements que nous vivons», écrit-il (*ibid.*, p. 199).

143 Gérard Raulet, *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses, 2000, p. 59-60. Sur la question du temps, il est révélateur que Benjamin, dans la quinzième thèse, rappelle que les révolutionnaires de juillet 1830 tirèrent sur les horloges.

144 Daniel Bensaïd souligne que Benjamin, lorsqu'il émet de fortes réserves contre l'idéologie du Progrès est assez proche de «l'idée de Baudelaire pour qui la vraie civilisation consiste dans “la diminution des traces du péché originel” plutôt que dans l'accroissement indéfini des avoirs» (*Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997, p. 241).

révolutionnaire en terme de pari mélancolique¹⁴⁵ (notons par ailleurs que s'intéressant aux *arrêts messianiques* provoqués par les luttes des opprimés qui rythment irrégulièrement l'histoire en l'interrompant, l'idée de l'achèvement de celle-ci est étrangère à sa philosophie).¹⁴⁶

En relisant et en commentant ces thèses aujourd'hui, Michael Löwy,¹⁴⁷ qui considère que pour « la pensée révolutionnaire c'est peut-être le document le plus significatif depuis les Thèses sur Feuerbach de Marx », s'attache à démontrer, au-delà de leur inscription contextuelle (il était « minuit dans le siècle », note-t-il en rappelant la puissante expression de Victor Serge) leur « portée universelle ». Avec pertinence, il remarque que ce « n'est pas seulement l'avenir et le présent qui restent ouverts dans l'interprétation benjaminienne du matérialisme historique, mais aussi le passé » et poursuit, soulignant les enjeux d'une telle affirmation :

*Ce qui veut dire tout d'abord ceci : la variante historique qui a triomphé n'était pas la seule possible. Contre l'histoire des vainqueurs, la célébration du fait accompli, les routes historiques à sens unique, l'inévitabilité de la victoire de ceux qui ont triomphé, il faut revenir à ce constat essentiel : chaque présent ouvre sur une multiplicité d'avenirs possibles.*¹⁴⁸

S'appuyant sur des expériences historiques concrètes, puisant à diverses sources (messianique, romantique, libertaire), Benjamin construit, selon Löwy, un « marxisme de l'imprévisibilité » (voire un marxisme « gothique »).

Notre époque, loin d'être apaisée, s'avère brutale (guerres, famines, déplacement de millions d'individus...). Les atteintes à la dignité humaine, les modalités élargies de l'exploitation, les nouvelles formes d'aliénation, les inégalités économiques et les injustices sociales

145 Nous nous permettons ici de nous approprier le titre de l'ouvrage de Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique* (op. cit., p. 297), en conclusion duquel, non sans correspondance avec l'esprit benjaminien, l'auteur évoque un « mélancolique [...] pari sur l'improbable nécessité de révolutionner le monde ».

146 Pour Daniel Bensaïd, dans l'œuvre benjaminienne, « le messianisme séculier l'emporte sur l'utopie ». Autrement dit, son « Messie n'est pas l'aboutissement de l'histoire universelle, mais seulement l'entrée en scène d'un possible capable de tenir le probable en échec » (*Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990, p. 211).

147 Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, op. cit., p. 10.

148 *Ibid.*, p. 135.

perdurent voire s'aggravent alors que le système du capitalisme financier entre en crise. D'autres dangers encore, liés à l'écart qui se creuse vertigineusement entre les pays riches et les pays pauvres, à l'écrasement des cultures périphériques, à la marchandisation des découvertes scientifiques et de leurs applications technologiques, à l'indifférence des désastres écologiques provoqués par la loi du profit, se profilent. Bref, ces réalités s'opposent de manière cinglante aux élucubrations concernant la fin de l'Histoire. Dès lors, l'impératif formulé en 1844 par Karl Marx, dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* – à savoir: «[...] renverser toutes les conditions sociales dans lesquelles l'être humain est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisé» – est loin d'être *démodé*. Une telle posture suppose évidemment que s'exprime un refus radical vis-à-vis du caractère indépassable du monde réellement existant que tente de légitimer l'idéologie dominante. Elle implique en conséquence la refondation d'une théorie et d'une pratique politique critiques. À l'insolence et à la puissance des puissants, aux incantations lancinantes d'une propagande qui exclut brutalement tout débat et tend à criminaliser tout désaccord,¹⁴⁹ répondent d'ailleurs, *malgré tout*, de salutaires réactions de résistance et de prometteuses déclinaisons, certes éclatées, évoquant fragmentairement ce que Ernst Bloch nommait le non-encore là.

La pensée de Walter Benjamin, même si d'un point de vue concrètement politique son dernier texte, comme le souligne Rainer Rochlitz, est marqué par le tragique d'un contexte historique précis et le désespoir que celui-ci provoque alors, reste actuelle.¹⁵⁰ Elle esquisse,

149 Au sein de notre société, la communication doit l'emporter sur la dispute, afin de mieux masquer les causes des conflits.

150 La puissance du fascisme en Europe, la trahison que semble représenter pour lui la signature du pacte germano-soviétique, en fait une certaine absence d'issue, ne peuvent que conforter le pessimisme benjaminien. Au-delà, Rochlitz souligne que le concept d'«état d'exception» (adapté face au triomphe nazi) ne peut guère être repris lorsque l'État de droit est rétabli, faisant allusion au choix de la lutte armée de certains groupes révolutionnaires dans les années 1970; «Il faut pouvoir différencier entre régimes fascistes et régimes démocratiques incluant certains privilèges de classe: c'est ce que la pensée de Benjamin ne permet pas de faire», écrit-il (*Le désenchantement de l'art*, *op. cit.*, p. 271). Il serait nécessaire ici, pour prolonger la discussion ouverte par Rochlitz, d'aborder notamment le débat sur la violence révolutionnaire (que Herbert Marcuse mène

sans imposer un quelconque modèle, des perspectives pour refonder une philosophie de la libération et impulser une politique de l'émancipation. Assurément, en effet, à l'opposé du fatalisme menant au renoncement et de l'optimisme béat (dans l'attente du *grand soir*, toujours reporté), le marxisme *atypique* de Walter Benjamin nous incite, faisant allusion à la fascinante formule proposée par Pierre Naville dans *La Révolution et les intellectuels*, à nous consacrer à l'«organisation du pessimisme».¹⁵¹ C'est-à-dire tenter d'interrompre la course folle vers le pire et maintenir en éveil notre capacité à imaginer des rivages jusqu'alors inconnus.

d'ailleurs autour des événements de 1968 s'opposant aux positions prises par Adorno vis-à-vis de certaines formes adoptées par le mouvement étudiant) ou encore la problématique de la conquête du pouvoir et des phases de transition menant au socialisme (en prenant en considération l'articulation entre démocratie et révolution).

151 Naville, *La Révolution et les intellectuels*, *op. cit.*, p. 116.