

Étude sur la relation entre le marxisme et le messianisme dans « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin

Par Sonia Noreau-Pérodeau

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorale à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention de la maîtrise à l'École d'études politiques

Université d'Ottawa

©Sonia Noreau-Pérodeau, Ottawa, Canada 2015

Table des matières	ii
Remerciements	iv
Résumé	v
Introduction	1
Chapitre Un	
1. Biographie de Walter Benjamin	8
1.1. Famille	8
1.2. Première éducation	9
1.3. Les mouvements de jeunesse	10
1.4. Amitié avec Gershom Scholem	11
1.5. Années d'exil en Suisse	12
1.6. Amitié avec Theodor Adorno	13
1.7. Malheurs professionnels	13
1.8. Rencontre avec Asja Lăcis	14
1.9. Voyage à Moscou	15
1.10. Relation avec le parti communiste	15
1.11. Le nazisme	16
1.12. Exil	17
1.13. Le suicide	18
2. Le contexte	18
2.1. La modernité allemande	19
2.1.1. Les lumières allemandes et les Juifs	21
2.2. La condition juive en Allemagne	21
2.3. Prises de position de la communauté juive	24
2.3.1. Les assimilationnistes	25
2.3.2. Juifs et Allemands sans contradiction	26
2.3.3. Le refus de l'assimilation	27
2.3.4. Le sionisme	27
2.3.4.1. Le sionisme politique	29
2.3.4.2. Le sionisme culturel	30
2.3.4.3. Le sionisme spirituel	31
2.4. La position de Benjamin	33
Chapitre Deux	36
3. Qu'est-ce que la Kabbale?	36
3.1. Présentation générale	36
3.2. La place des mythes dans la Kabbale	37
3.3. Les grands ouvrages de la Kabbale	38
3.4. L'Exil de 1492 et le catastrophisme	39
3.5. La Kabbale de Luria	40
3.6. Pourquoi la Kabbale?	41
4. Le marxisme	43
4.1. Marx	43
4.2. Georg Lukács	45
4.3. L'École de Francfort	46

Chapitre Trois	48
Analyse des thèses	48
5.1. Thèse I	48
5.2. Thèse II	51
5.3. Thèse III	54
5.4. Thèse IV	57
5.5. Thèse V	60
5.6. Thèse VI	61
5.7. Thèse VII	64
5.8. Thèse VIII	67
5.9. Thèse IX	71
5.10. Thèse X	76
5.11. Thèse XI	74
5.12. Thèse XII	79
5.13. Thèse XIII	82
5.14. Thèse XIV	84
5.15. Thèse XV	86
5.16. Thèse XVI	88
5.17. Thèse XVII	89
5.18. Thèse XVIII	92
5.19. Annexe A	93
5.20. Annexe B	94
Conclusion	96
Bibliographie	103

Remerciements

Nous tenons à remercier notre directeur de thèse Monsieur Gilles Labelle, pour tous ses encouragements, sa patience et son travail sans lesquels cette thèse n'aurait pas pu voir le jour.

Nous voudrions également remercier Monsieur Louis Noreau, pour avoir relu toutes les pages de ce travail et pour son sens de l'humour, nécessaire à l'accomplissement de ce projet. Tout comme nous voulons remercier Madame Guilhème Pérodeau, pour son support constant et sa grande disponibilité.

Cette thèse est dédiée à Alain Noreau-Pérodeau dont la détermination a été, et continue d'être, une source d'inspiration quotidienne.

Résumé

Dans cette thèse, nous questionnons la cohabitation du marxisme et du messianisme juif au sein du dernier texte de Walter Benjamin (1892-1940), philosophe juif-allemand. Notre objectif est de comprendre la philosophie de l'histoire qui est exposée dans *Sur le concept d'histoire*. Dans ce texte, écrit juste après la signature du pacte germano-soviétique, Benjamin s'oppose à la foi envers le progrès, compris comme un phénomène naturel et irrésistible. Conséquemment, il s'en prend au progressisme des politiciens communistes et sociaux-démocrates de l'époque. Il présente une alternative à leur philosophie de l'histoire. Selon lui, un potentiel révolutionnaire se trouve dans le passé, qu'il comprend à partir du point de vue des vaincus de l'histoire. Pour activer ce potentiel, il faut lier le passé au présent, afin que les deux se comprennent à la lumière l'un de l'autre. Ceci afin qu'au présent, il soit possible de saisir, comme dans une course à relais, les luttes passées qui ont échoué et de les mener à bien.

Mots-clés : Walter Benjamin, marxisme, messianisme, Kabbale, juif-allemand, progrès, philosophie, histoire

Introduction

Cette thèse de maîtrise porte sur le *Sur le concept d'histoire*, le dernier texte de Walter Benjamin, philosophe juif-allemand (1892-1940). Nous visons essentiellement à comprendre la conception de l'histoire qui ressort de cet ultime texte. Pour ce faire, nous devons prendre en considération l'improbable cohabitation du marxisme et du messianisme juif qu'on y trouve. Si la conception que Benjamin a de l'histoire a la réputation d'être si complexe, c'est, selon nous, précisément parce que s'y associent des éléments issus à la fois du marxisme et du judaïsme.

Nous avons découvert ce texte à la maîtrise. L'articulation d'éléments provenant de la théologie juive et du marxisme, communément considérés incompatibles, nous a d'abord stupéfiée. La philosophie de l'histoire élaborée par Benjamin, lourde de sens politique, étayée sur des termes et des concepts à la fois marxistes et judaïques, nous a paru originale et nous a vite fascinée.

Dans *Sur le concept d'histoire*, Walter Benjamin se réfère aux travaux de Karl Marx, ce qui pourrait d'emblée nous amener à croire qu'il défend le progressisme marxien; en réalité, c'est tout le contraire. Benjamin, en effet, pense plutôt que « *rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant* ». ¹ Benjamin fait plus que douter de l'existence du progrès, il affirme que la croyance en celui-ci est néfaste. Tout en s'opposant au progressisme du marxisme, il conserve cependant des éléments fondamentaux de ce dernier, tels que le rejet de la culture bourgeoise et la critique radicale du capitalisme. En même temps, dans le même texte,

¹ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 435.

Benjamin incorpore des références au « Messie », à l'« Ange de l'histoire » et à l'« Antéchrist ». Comment ces éléments peuvent-ils coexister ensemble?

Sur le concept d'histoire a été écrit au début de 1940, alors que Benjamin, en exil, vivait dans des conditions très difficiles. Ce texte n'était pas destiné à la publication; Benjamin ne l'a envoyé qu'à quelques amis, sans volonté de le soumettre au grand public, ce qui « ouvrirait grand les portes à l'incompréhension enthousiaste »², écrivait-il. C'est la copie qu'il a donnée à Hannah Arendt qui a été publiée à titre posthume.³ Le texte est composé de vingt courts paragraphes : dix-huit d'entre eux sont présentés comme des « thèses » et ils sont suivis de deux paragraphes présentés comme des « annexes ». Selon son auteur, les thèses et les annexes « constituent une première tentative de fixer un aspect de l'histoire qui doit établir une scission irrémédiable entre notre façon de voir et les survivances du positivisme ».⁴

Afin de donner un sens à la référence au marxisme et à son association au messianisme juif dans *Sur le concept d'histoire*, nous allons d'abord présenter brièvement la biographie de Walter Benjamin. Nous nous pencherons sur le contexte dans lequel il a vécu et écrit. Ensuite, il nous faudra présenter des éléments de base du marxisme et de la théologie juive qui sont nécessaires à la compréhension de notre sujet. Enfin nous commenterons et analyserons les thèses (et les annexes) une par une.

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 46, cité in Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 22.

³ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

Dans le premier chapitre, nous parlerons de la vie de Benjamin ainsi que des événements politiques qui ont eu un impact sur lui et sur sa pensée. Nous présenterons également les personnes qui ont marqué son travail. Par après, nous présenterons brièvement la relation qu'entretenaient les Juifs avec la modernité allemande. Puis nous présenterons rapidement l'histoire de la République de Weimar en nous attardant tout particulièrement à la situation des Juifs. Nous traiterons en particulier de la question de l'assimilation. Cette question nous amènera à présenter les acteurs importants du débat sur la place des Juifs en Europe et à traiter des problèmes soulevés par le sionisme et la symbiose judéo-allemande.

Dans le deuxième chapitre, nous commencerons par présenter les grandes lignes du messianisme juif, nécessaires à la compréhension de notre analyse. Nous mettrons l'accent sur les éléments de la Kabbale juive qui nous seront utiles pour l'interprétation des thèses. Par la suite, nous traiterons du marxisme; nous verrons comment Benjamin se positionnait par rapport au débat sur la place de l'homme dans l'histoire, qui déchirait les marxistes de l'époque. Nous présenterons ensuite Georg Lukàcs, dont la lecture a converti Benjamin au marxisme. Enfin, nous parlerons de l'École de Francfort à laquelle Benjamin était associé. Ce sont là, estimons-nous, des éléments de contexte indispensables qui nous permettront de passer à l'analyse de *Sur le concept d'histoire*.

Pour procéder à l'analyse, nous nous aiderons, sans nous y restreindre, de deux ouvrages en particulier : *Walter Benjamin, Sentinelle Messianique*⁵ de Daniel Bensaïd et *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie Une lecture des thèses* « *Sur le concept*

⁵ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990.

d'histoire »⁶ et *Dialectique et révolution*⁷ de Michael Löwy. Nous n'avons pas fait ce choix au hasard.

Afin de mieux le comprendre, voyons comment nos commentateurs se positionnent au sein des études benjamiennes. Plusieurs analystes rejettent l'idée que Benjamin ait pu allier le messianisme au marxisme et, de ce fait, appuient leur interprétation de son œuvre en se limitant essentiellement à un aspect de sa pensée de l'histoire. C'est, par exemple le cas de Gershom Scholem qui résiste à l'inclusion du marxisme dans la philosophie de Benjamin. Pour lui, le désir de Benjamin de s'associer au matérialisme historique marxiste constituait une dérive.⁸ Comme lui, Jürgen Habermas considère l'inclusion d'éléments marxistes dans la théologie politique de Benjamin comme étant une contradiction. Selon lui, Benjamin ne propose pas une cohabitation équilibrée des deux éléments; il met plutôt le matérialisme historique au service de la théologie juive.

Au contraire, selon les interprétations de Ronald Beiner⁹ et de Rolf Tiedemann¹⁰, Benjamin serait un marxiste et non pas un théologien. Mettant de l'avant le matérialisme de Benjamin d'abord et avant tout, ils rejettent toute interprétation des thèses élaborées à travers le prisme du messianisme juif. Selon nous, toutefois, Beiner démontre une certaine méconnaissance du messianisme juif. Convaincu de l'incompatibilité du messianisme juif avec les enjeux du monde contemporain, il est amené à rejeter son apport.

⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*

⁷ Michael Löwy, *Dialectique et Révolution*, Paris, Éditions Anthropos, 1973.

⁸ Raluca Eddon, « Arendt, Scholem, Benjamin Between Revolution and Messianism », *European journal of political theory*, Vol. 5, No 3, juillet 2006, p. 272.

⁹ Ronald Beiner, «Walter Benjamin's Philosophy of History», *Political Theory*, Vol. 12, No 3, Août 1984, 423-434 p.

¹⁰ Rolf Tiedemann « Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses "on the concept of history" », dans Gary Smith, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Le même auteur conçoit la méthode de Benjamin comme une tentative de pallier à une lacune au sein du marxisme. Pour ce faire, toujours selon Beiner, Benjamin se serait doté d'une nouvelle méthode : l'historiographie historique matérialiste. Selon Beiner, Benjamin tenterait de réconcilier la posture de Marx historien avec celle de Marx révolutionnaire; il s'agirait d'allier une démarche scientifique et une posture révolutionnaire. Selon nous, toutefois, dans *Sur le concept d'histoire* Benjamin non seulement ne cherche pas à répondre à ce que Beiner conçoit comme une faiblesse du marxisme, mais rejette plutôt l'idée même de l'histoire comme science neutre.

Notre travail ne s'appuiera pas non plus sur l'interprétation de Rolf Tiedemann qui ampute tout l'apport du messianisme juif au développement de la pensée de Benjamin. Dans son interprétation de la thèse I, ce commentateur décrit le nain représentant la théologie en position de dépendance et de faiblesse face à la marionnette représentant le « matérialisme historique ». Benjamin, selon notre compréhension, en fait des coéquipiers. Tiedemann pousse le rejet du messianisme juif dans *Sur le concept d'histoire* jusqu'à affirmer que le nain pourrait être mort et cela, alors même que Benjamin ne donne aucun indice allant dans ce sens.

Ce commentateur occulte toute signification religieuse du texte de Benjamin. Par exemple, la figure du Messie qui doit vaincre l'Antéchrist dans la thèse VI, serait simplement la pensée de l'historien matérialiste. Il ne peut pas y avoir d'autre explication pour Tiedemann, qui se base sur sa compréhension de la figure de l'Antéchrist (la classe dominante et le conformisme) pour identifier son ennemi, le Christ (qui est la pensée de l'historien matérialiste). Dans la même foulée, Tiedemann, refuse le titre de théologien à

Benjamin puisque, selon sa perspective, il revient aux êtres humains et non pas au Messie promis par les religions de libérer l'humanité.

Notre approche

Notre travail se place parmi un autre groupe de commentateurs : ceux qui ont cru que Benjamin souhaitait allier le messianisme juif et le marxisme au sein de sa philosophie de l'histoire.

Notre lecture prend à revers celles de Beiner et de Tiedemann car nous avons privilégié une approche qui accorde de l'importance au messianisme juif. Ce travail vise à développer une interprétation de l'ultime texte de Benjamin où s'allient marxisme et messianisme. Cela permet une perspective plus riche de l'œuvre. Il nous semble donc pertinent de nous pencher sur les travaux d'auteurs ayant saisi cette alliance complexe.

Cette position nous a permis de comprendre le fonctionnement et la signification du temps et de l'histoire au sein de la philosophie de Walter Benjamin. Nous avons également pu comprendre comment Benjamin pouvait concevoir la révolte sociale à travers le messianisme, de même que son potentiel réparateur.

Les deux commentateurs principaux que nous avons retenus ont une autre approche. Selon Michael Löwy, Benjamin est à la fois marxiste et théologien et lie ces deux aspects « *dans un rapport d'éclairage réciproque* ». ¹¹ Benjamin s'efforce selon lui de développer une nouvelle compréhension de l'histoire humaine qui n'est ni

¹¹ *Ibid*, p. 24.

complètement marxiste ni complètement religieuse. Tout comme Löwy, Daniel Bensaïd croit que Benjamin réussit à faire cohabiter le messianisme juif et le marxisme au sein de sa philosophie de l'histoire. Il fait une lecture de Benjamin à partir cette posture, où le philosophe occupe le rôle de « sentinelle solitaire » tâchant de répondre aux catastrophes qui lui sont contemporaines. Dans le chapitre 3, nous allons présenter plus avant l'interprétation offerte par Bensaïd et Löwy.

Chapitre 1

Dans ce premier chapitre, nous présenterons les principaux éléments de la vie de Walter Benjamin. Nous décrirons ensuite brièvement le contexte dans lequel les juifs se trouvaient en Allemagne; nous aborderons alors plus particulièrement la question de l'assimilation. Nous expliquerons par la suite brièvement ce qu'est le sionisme et indiquerons la position adoptée par Benjamin par rapport à lui.

1. Biographie de Walter Benjamin

1.1 Famille

Walter Benjamin est né à Berlin, le 15 juillet 1892, dans une famille bourgeoise de juifs assimilés. Son père, Emil Benjamin, faisait carrière dans le monde des affaires : il a été tantôt banquier, tantôt commerçant. Plus tard, Walter Benjamin se souviendra surtout de « *l'intolérable tendance de son père à gérer tous les aspects de sa vie comme des transactions d'affaires* ». ¹² On dit de sa mère, Pauline Benjamin, née Schönflies, qu'elle était une femme au foyer très organisée, à l'esprit pratique.

Selon Jean-Michel Palmier, toute l'enfance de Benjamin a été marquée par « *l'atmosphère cossue et "nouveau riche"* » ¹³ de l'appartement familial regorgeant d'objets luxueux propres à la haute bourgeoisie de l'Empire allemand. Une fois adulte, jetant un regard nostalgique sur des objets de son enfance, sur des détails ou des images, Benjamin utilisera ses souvenirs pour la reconstituer, dans *Enfance berlinoise* ¹⁴.

¹² Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, Londres, Verso, 1996, p. 11.

¹³ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le Chiffonnier, l'ange et le petit bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 56.

¹⁴ Walter Benjamin, *Sens unique précédé de Enfance Berlinoise*, Paris, Domaine étranger, 1995.

Après avoir quitté le centre historique de Berlin, la famille a élu domicile dans le bel étage d'une villa, à l'est de la ville.¹⁵ Benjamin y a grandi entouré de domestiques, sans se douter de la pauvreté dont souffraient les couches sociales inférieures avec lesquelles il n'entraît en contact qu'à Noël, lorsque les enfants du portier montaient à l'appartement pour y recevoir des cadeaux.¹⁶ « *L'époque wilhelminienne lui [apparut] alors dans toute son hypocrisie* ». ¹⁷ Lorsqu'il était enfant, la famille de Benjamin n'observait pas les fêtes et les rites juifs, mais célébrait plutôt les fêtes chrétiennes. Benjamin n'a donc pas reçu de véritable éducation religieuse : « *Cette attitude à l'égard du judaïsme caractéristique des familles juives allemandes assimilées réduisit [son] éducation religieuse [...] à une vision éthique et à quelques symboles* ». ¹⁸

1.2 Première éducation

Walter Benjamin a d'abord suivi des cours privés donnés par des tuteurs. En 1901, on l'a envoyé à l'école Kaiser Friedrich. Benjamin en a gardé un mauvais souvenir, trouvant déplaisants autant les échanges quotidiens avec les professeurs que leurs punitions et les humiliations qu'ils faisaient subir aux élèves.¹⁹ Sous Guillaume II (1859-1918), le dernier roi de Prusse qui abdiquera en 1918, les techniques d'enseignement étaient marquées par la brutalité physique et psychologique des professeurs envers leurs élèves soumis à une discipline véritablement militaire.

Benjamin enfant sera envoyé dans un pensionnat à la campagne, en 1904, loin de la rigidité et de la discipline de cette école, qu'il ne retrouvera qu'en 1907. Au pensionnat,

¹⁵ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 7.

¹⁶ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 77.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 22.

il fut l'élève de Gustav Wyneken, un réformateur de l'éducation, qui joua un rôle important dans les mouvements de jeunesse auxquels Benjamin participera activement quelques années plus tard.

1.3 Les mouvements de jeunesse

En 1912-13, Walter Benjamin étudie la philologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, où il retrouve Gustav Wyneken. Benjamin publiera quelques-uns de ses articles dans des périodiques dont Wyneken est éditeur.²⁰ De retour à Berlin à la fin de l'année 1912, Benjamin s'inscrit à titre d'étudiant en philosophie à l'Université royale Friedrich Wilhelm. Il y participe activement au comité du syndicat des *Étudiants libres* et est co-fondateur du *Détachement pour une réforme scolaire*,²¹ un groupe prônant une culture de la jeunesse.²²

Apparus au début du XVIII^e siècle, les mouvements de jeunesse allemands prennent racine dans une tradition nationaliste et romantique. Ils souhaitent réhabiliter l'émotion et le sentiment au-delà de l'essor de la raison. Il s'agissait pour eux de forger un idéal capable d'affronter le prosaïsme bourgeois en s'appuyant sur « *un certain romantisme anticapitaliste et un nationalisme mystique s'opposant à la notion de progrès. Les membres avaient une image idéalisée du Moyen-Âge et de l'époque romantique* ». ²³

Dans *La Vie des étudiants*,²⁴ écrit en 1914, Benjamin met sur papier ses idées sur la jeunesse, qu'il considère comme une classe éthique, en rupture avec la société. Il espère

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹ Toutes les traductions de l'anglais au français dans ce travail, sauf indication contraire, sont les miennes.

²² Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 48.

²³ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 104.

²⁴ Walter Benjamin, *La vie des étudiants* dans *Œuvres I*, Paris, Folio essais, 2000, p. 125-141.

qu'elle pourra mener à la création d'une *université nouvelle*. Ayant obtenu peu de soutien de la part des *Étudiants libres* après qu'il leur eut présenté ses idées, Benjamin estime les étudiants passifs et incapables d'être à la source d'un changement. Il se distancie alors, déçu, du mouvement.²⁵

1.4 Amitié avec Gershom Scholem

En 1913, Walter Benjamin rencontre Gershom Scholem dans un café proche du Tiergarten lors d'une rencontre du groupe *Jeune Judée*. Cette amitié est importante, puisqu'elle est à la source de l'intérêt que Benjamin a développé pour le judaïsme.²⁶ Le judaïsme, la tradition judaïque, la Kabbale, le sionisme et la philosophie du langage, prirent très vite une place très importante dans leurs discussions.²⁷ Leur amitié n'empêchait pas les désaccords : le plus grand tenait au marxisme. Scholem désapprouvait en effet vivement l'intérêt que portait Benjamin au marxisme, estimant que cette pensée, qu'il jugeait doctrinaire, le détournerait de l'étude qu'il jugeait fondamentale de la mystique juive.

Plus tard, à la fin des années 1920, après avoir décroché un poste de professeur de mystique juive à l'Université hébraïque de Jérusalem, Scholem tentera d'y faire venir son ami, qui cherchait alors en vain un poste à l'université. Il tenta de lui faire obtenir un poste de professeur et il entreprit des démarches sérieuses en ce sens. En 1928, Benjamin s'engagea auprès du recteur de l'Université à apprendre l'hébreu et à s'installer en

²⁵ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 115.

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

Palestine. Toutefois, ce projet sera constamment repoussé, puis abandonné, au grand déplaisir de Scholem.²⁸

1.5 Années d'exil en Suisse

Contrairement à son plus jeune frère Georg, Walter Benjamin ne revêt pas l'uniforme pendant la Première Guerre mondiale. Au début du conflit, les autorités le jugent en effet trop faible et trop malade pour être enrôlé.²⁹ Ceci lui permet de poursuivre ses études à Munich, à l'Université Louis-et-Maximilien. En 1917, il décide de partir pour la Suisse, restée neutre, pour échapper à la guerre après que les médecins l'eurent déclaré apte au combat en automne 1916. Il part en compagnie de celle qu'il venait tout juste d'épouser, Dora Kellner,³⁰ une jeune traductrice, écrivaine et journaliste jouissant d'un grand succès.³¹ Ils auront un fils en 1918, Stephan.

Benjamin s'inscrit fin 1917 à l'Université de Berne dans l'espoir d'y terminer son doctorat le plus rapidement possible. Sa thèse porte sur le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand. Après une série d'examens, il complète officiellement ses études en 1919. Son diplôme obtenu, ses parents lui coupent les vivres, persuadés qu'il est temps pour leur fils aîné d'acquérir son indépendance financière. Momme Brodersen commente : « *Ils savaient trop bien que la sécurité économique [...] était un prérequis pour un juif qui souhaitait être reconnu socialement* ». ³² Walter Benjamin, pour sa part,

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 69.

³⁰ À l'époque, Dora venait de divorcer de Max Pollack.

³¹ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 96.

³² *Ibid.*, p.105.

estime que le processus d'acculturation des Juifs n'était pas une question d'argent, mais relevait plutôt de la maîtrise des choses les plus nobles, les plus hautes.³³

1.6 Amitié avec Theodor Adorno

Au début des années '20, à Francfort, Walter Benjamin fait la connaissance de Theodor Adorno³⁴, qui deviendra un membre très important de l'Institut de recherche sociale (le noyau de l'« École de Francfort »). Adorno fut le premier critique de Benjamin et l'appuya dans son travail. En 1931-32, il organise un séminaire d'un an sur la thèse d'habilitation de Benjamin à l'Université même qui l'avait rejetée (voir la section suivante). Si Adorno reconnaît la grande qualité des travaux de son ami, il n'est cependant jamais complaisant lorsque celui-ci lui envoie des textes. Ses reproches particulièrement vifs à l'endroit des travaux de Benjamin sur Baudelaire lui auraient même « *porté un coup* ». ³⁵ Malgré tout, l'amitié qui lie les deux hommes s'intensifie au cours des années '30.

1.7 Malheurs professionnels

La thèse d'habilitation que Walter Benjamin a écrite sur l'origine du drame baroque allemand et complétée en 1925 ne sera jamais acceptée. Momme Brodersen affirme que le travail de Benjamin avait suscité la jalousie de Frank Schultz, professeur d'histoire de la littérature de l'Université de Francfort, qui dirigeait ses démarches d'habilitation. Benjamin se serait donc résolu à envoyer sa thèse au Département de philosophie, qui

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

³⁵ Walter Benjamin, *Correspondance Tome II 1929-1940*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 274.

n'aurait pas été intéressé par son travail.³⁶ Sa thèse refusée sera pourtant plus tard publiée et fera l'objet de commentaires élogieux.³⁷

Pendant toute sa vie adulte, Walter Benjamin s'affaire à la rédaction d'articles et d'essais ; il fait aussi des traductions et écrit des textes pour des émissions de radio. Il tente plusieurs fois de se lancer dans la publication de périodiques, notamment *Angelus Novus* qu'il a souhaité diriger, mais ses projets ne débouchent pas. À plusieurs reprises, Benjamin tente vainement de décrocher un poste de professeur à l'université. À Berne, il aurait pu décrocher une charge de cours en philosophie, mais n'a pas pu saisir cette occasion, faute de moyens, ses parents ne voulant pas défrayer les frais de déplacement qui lui aurait permis de se rendre à l'entretien. À Heidelberg, le Département de philosophie lui préfère un autre candidat, Karl Mannheim.

Pendant les années qui suivent la fin de ses études, Walter Benjamin vit dans une grande pauvreté. Il a de la difficulté à trouver des cartes de pain (tickets de rationnement) et, en 1921, il est contraint de vendre ses livres.³⁸ Il commence alors à s'intéresser de plus près à l'actualité politique. Il publiera ses écrits de l'époque dans *Sens unique*.³⁹ « *Le portrait qu'il trace de ces années d'inflation est sans illusion. À l'apitoiement de la bourgeoisie sur elle-même, il oppose le caractère inhumain de la pauvreté* »,⁴⁰ écrit Jean-Michel Palmier. Ce dernier voit déjà dans les travaux de Benjamin le germe de ses doutes sur la valeur de l'idéologie du progrès.

³⁶ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 148.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

³⁸ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 234.

³⁹ Walter Benjamin, *Sens unique précédé de Enfance Berlinoise*.

⁴⁰ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 234.

1.8 Rencontre avec Asja Lācis

Au milieu des années '20, pendant qu'il rédige sa thèse d'habilitation, Benjamin prend la direction de Capri sans sa famille et y rencontre Asja Lācis, une dramaturge bolchevique, qui deviendra sa maîtresse. Selon Momme Brodersen, cette rencontre lui fait découvrir les productions intellectuelles marxistes et le matérialisme historique. Jean-Michel Palmier reconnaît que Lācis a joué un rôle important dans l'intensification de sa prise de conscience politique⁴¹, mais pense que « *l'image d'un Benjamin "converti" au communisme par la passion que lui inspira A. Lācis est un cliché peu crédible* ». ⁴² Son intérêt pour cette doctrine politique provient en fait surtout de sa lecture de *Histoire et conscience de classe*, de Georg Lukács. ⁴³

1.9 Voyage à Moscou

En 1925 et 1926, sa liaison avec Lācis amène Benjamin à faire un long voyage à Moscou, où il découvre une société déchirée entre l'ancien et le nouveau monde. « *On dirait une chambre froide où une ancienne culture se conserve sous glace pendant la canicule révolutionnaire* »⁴⁴, résumera-t-il. Benjamin ne retrouve pas la société idéalisée que lui avait dépeinte sa maîtresse. Il est choqué par le contraste entre l'extrême pauvreté et la richesse indécente des privilégiés. La disparition de la vie privée au profit de la vie politique, et ce, au détriment de l'individualité, le choque également. Il y voit une aliénation. « *Dans ces locaux qui ont l'air d'un hôpital après la dernière inspection, les gens supportent la vie parce que, du fait de leur genre de vie, ils sont devenus étrangers à*

⁴¹ *Ibid.*, p. 221.

⁴² *Ibid.*, p. 255.

⁴³ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁴ Walter Benjamin, *Correspondance Tome I 1910-1928*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 405.

eux-mêmes. Leur lieu de séjour est le bureau, le club, la rue »⁴⁵, écrit-il. Bien qu'il divorce de Dora en 1930, dans l'espoir de marier Asja Lācis, le mariage n'est pas conclu et la relation amoureuse prend fin. Pire encore, le divorce oblige Benjamin à rembourser 40 000 marks à son ex-épouse, ce qui le laisse plus pauvre que jamais.

1.9. Relation avec le parti communiste

Il est surprenant qu'un marxiste qui avait déjà été activiste à l'université n'ait jamais rejoint le parti communiste. Benjamin considère devenir membre du parti après son séjour en URSS, espérant y trouver « *une armature fixe pour son travail* »⁴⁶ ou bien encore un poste de rédacteur au Parti communiste allemand ce qui exigerait, en retour, une prise de position.⁴⁷ Mais il a craint de perdre son indépendance et de laisser au parti le soin de gérer sa vie. Serait-il en mesure de discuter à l'intérieur du parti, s'inquiétait-il.⁴⁸ Finalement, Walter Benjamin ne passera jamais à l'acte. Il « *hésite toujours à prendre position sur des questions concrètes s'exprimant dans sa dénonciation du "brutal néant de pensée qui caractérise l'argumentation officielle" et de la "politicaillerie en général. [Benjamin pense que] l'homme de parti sans culture est incompetent* »⁴⁹. Il travaillera bien pour la *Grande Encyclopédie soviétique*, mais sans grand enthousiasme et seulement pour des motifs financiers.⁵⁰

1.10 Le nazisme

⁴⁵ Benjamin Walter, *Journal de Moscou*, Paris, L'Arche, 1997, p. 37.

⁴⁶ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 268.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 263.

La percée des nazis aux élections allemandes de 1930 inquiète fortement Walter Benjamin, qui appréhende l'éclatement de la guerre civile. Le 3 octobre 1931, il confie ses craintes à Scholem, tout en précisant que les programmes de secours social permettent aux nazis de revêtir l'apparence de défenseurs des pauvres. Évidemment, la prise du pouvoir par Hitler en 1933 est pour lui une catastrophe. Ses conditions de vie déjà très précaires deviennent absolument misérables. Dans une Allemagne comptant six millions de chômeurs, il doit lutter pour sa survie.⁵¹ Alors que les nazis mettent aux arrêts leurs opposants politiques et détruisent la vie artistique et culturelle allemande, Benjamin est victime d'un boycottage. Personne ne veut plus faire affaire avec lui. « *En de telles circonstances, l'extrême réserve politique que je pratiquais depuis toujours, et avec raison, peut bien me protéger de la persécution systématique, mais pas de la famine* »,⁵² écrit-il à Scholem le 20 mars 1933. La menace pour lui n'est pas qu'économique ; il est pleinement conscient des dangers qui pèsent sur sa sécurité. Dans cette lettre, il écrit qu'« *il est hors de doute qu'en de très nombreux cas des gens ont été tirés la nuit de leur lit et maltraités ou assassinés* ». ⁵³ Il s'inquiète du sort des prisonniers, puisque les « *bruits les plus terribles circulent à leur sujet* ». ⁵⁴ Il décide alors de prendre la fuite vers Paris, laissant derrière lui une partie importante de sa bibliothèque, ce qui compliquera son travail en exil.

1.11 Exil

⁵¹ Walter Benjamin, *Correspondance Tome II 1929-1940*, p. 79.

⁵² *Ibid.*, p. 80

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

En exil, Benjamin développe des problèmes de santé, il contracte la malaria en octobre 1933. « *Très vite il se heurta, comme le souligne Scholem, à “des conditions économiques extrêmement difficiles, dont certains aspects [étaient] tout à fait humiliants”* ».⁵⁵ Il tente de recevoir un soutien financier des comités juifs, situation qu’il juge honteuse. L’allocation de 1000 francs que lui verse l’Institut de recherche sociale est très insuffisante. À l’extérieur de l’Institut, il lui est presque impossible d’être publié. Il ne peut être embauché nulle part. Il se retrouve dans une situation de dépendance et souffre aussi d’extrême solitude. « *Au cours de ses années d’exil, il n’[est] parvenu ni à s’intégrer aux autres groupes d’émigrés antifascistes, ni à s’insérer dans la vie culturelle française* ».⁵⁶

1.12. Suicide

Les nazis lui ayant retiré la nationalité allemande et ne détenant pas la citoyenneté française, Walter Benjamin se retrouve au stade Colombes, un camp de rassemblement des étrangers, en septembre 1939.⁵⁷ Il est ensuite emmené à un camp pour ressortissants allemands à Nevers puis à Vernuches. Benjamin est contraint de vivre dans des conditions extrêmement difficiles, jusqu’à ce qu’il soit relâché en novembre 1939. Il décide alors de tenter d’émigrer aux États-Unis et, à son retour à Paris, il se met à l’étude de l’anglais.⁵⁸ Il écrit ses *Thèses sur le concept d’histoire* en 1940, après la signature du pacte germano-soviétique, alors que le fascisme « *semblait avoir triomphé sur toute la ligne* ».⁵⁹

⁵⁵ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l’Ange et le Petit Bossu*, p. 281.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁷ Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 244.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 248.

Walter Benjamin part d'abord pour Lourdes afin d'y attendre les papiers nécessaires à sa fuite vers les États-Unis, via l'Espagne. Il voyage avec un petit groupe de gens partageant les mêmes objectifs. Ils arrivent dans les Pyrénées le 26 septembre 1940, à la frontière espagnole. Or, le 24 septembre, Pétain, pendant l'entrevue de Montoire, accepte que tous les ressortissants allemands en territoire français non occupé soient livrés aux nazis. Conséquemment, Benjamin et son groupe sont refoulés à la frontière par les autorités espagnoles, leurs visas étant déclarés nuls. Reconduit à la ville de Portbou sous la garde des policiers, le groupe ne doute pas qu'il devra prendre la direction des camps de concentration. Le soir même, Walter Benjamin se suicide en ingurgitant une forte quantité de morphine.⁶⁰

2. Le contexte

Après avoir survolé les éléments les plus marquants de la vie de Benjamin, nous nous pencherons sur le contexte historique dans lequel ils se sont déroulés. Après avoir discuté du rapport entre les juifs allemands et les Allemands en présentant la modernité à laquelle une part des Juifs voulait s'assimiler, nous présentons la situation de semi-intégration dans laquelle évoluait en fait la minorité juive. Nous abordons les points de vue assimilationniste, anti-assimilationniste, ainsi que le mouvement sioniste. Enfin, nous présentons la position de Benjamin sur ces questions.

2.1. La modernité allemande

Pour présenter les grandes lignes de la modernité allemande, commençons par la notion d'individualité qu'on y trouve et qui est très différente de celle propre aux Lumières

⁶⁰ *Ibid.*, p. 257.

françaises. Si la modernité française pose sa culture comme universelle, ce n'est pas le cas des Lumières allemandes, pour lesquelles la liberté de l'individu s'inscrit dans un cadre holiste. Reprenant les thèses du socio-anthropologue Louis Dumont, Daniel Azuélos illustre cette différence par l'emploi de phrases types représentant l'interaction entre l'individualité et la société : « [j]e suis homme par nature et Français par accident » par rapport à « [j]e suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme par ma qualité d'Allemand ». ⁶¹ Dumont propose une explication de l'origine de cette différence. L'idée d'individualisme pénètre dans la culture allemande essentiellement par le biais de la Réforme luthérienne (1517-1570). Ce n'est donc qu'après son entrée sur le plan religieux que la notion d'individualisme fait son apparition sur le plan sociopolitique. ⁶² Dans la perspective luthérienne, la liberté du chrétien prime; il devient responsable de lui-même en questionnant la hiérarchie intrinsèque au religieux. Le domaine politique n'a que peu d'importance dans cette perspective. Par contraste, la Révolution française s'élève directement contre les hiérarchies sociales et politiques. ⁶³ « Cette conquête [...] française [...] de l'individu subordonne le plan religieux, la vie intérieure, alors qu'en Allemagne le domaine du religieux continue à subordonner le reste ». ⁶⁴

Différente, la modernité allemande est ainsi habitée par deux mouvements : « d'un côté la persistance dans la société d'une orientation holiste communautaire, imperméable au cosmopolitisme, aux Lumières laïques et à l'individualisme socio-politique; de l'autre, en conformité avec l'idéal luthérien de la "liberté du chrétien", une tendance, relayée

⁶¹ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 67.

⁶² *Ibid.*, p. 73-74.

⁶³ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁴ *Ibid.*

bientôt par le piétisme, au repli sur soi et à l'intériorité ». ⁶⁵ Cet idéal luthérien, se manifestant à l'extérieur de la politique, c'est la *Bildung*. ⁶⁶ La *Bildung* est un concept se rapportant à la valeur de l'auto-perfectionnement et la nécessité de constamment s'éduquer. Il vient de l'idée religieuse d'ouverture à la grâce divine et de l'imitation du Christ. ⁶⁷ L'adhésion à la *Bildung* demande une éducation de l'individu pour lui-même, mais également comme citoyen, membre d'une société. Elle permet une « *synthèse originale de l'individualisme et de l'holisme... réaction allemande, orchestrée par les héritiers piétistes du luthéranisme, au cosmopolitisme et aux Lumières laïques de l'Ouest* » ⁶⁸, pense Daniel Azuélos. L'individualité qui participe de cette synthèse se soumet volontiers aux lois d'une société holiste ou un ordre divin qui le dépassent. ⁶⁹ « *L'âme allemande, arc-boutée sur un individualisme plus profond et plus substantiel [que l'individualisme des Lumières françaises] serait ainsi en correspondance avec un holisme non réductible à l'espace politique* ». ⁷⁰

2.1.1. Les Lumières allemandes et les Juifs

Azuélos insiste sur l'attachement de la minorité juive au concept de la *Bürgerlichkeit*. Issue de l'idéal de la *Bildung*, la *Bürgerlichkeit* a comme objectif premier de dépasser les divisions entre les classes sociales. Plus précisément, ce mode d'être veut transcender les classes sociales et les catégories socioprofessionnelles en investissant les

⁶⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁶ Ce concept se rapporte à la nécessité de s'éduquer et de se perfectionner.

⁶⁷ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 85.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 96.

arts, la philosophie et les sciences. Les juifs allemands adoptent ce modèle d'être inclusif, facilitant leur accès à la citoyenneté, partagé avec les chrétiens, jusqu'en 1848.

Tirailé entre modérés et radicaux, le projet humaniste de la *Bürgerlichkeit* finira par s'effondrer. Le goût de l'ordre qui facilite les transactions économiques et la peur d'une révolution, surtout si elle s'avère aussi sanglante que la française, l'emportent sur l'optimisme arrimé au projet d'universalisation des valeurs bourgeoises. Cependant, à l'époque wilhelmienne (1918-1933), les juifs allemands insistent pour conserver « *la dimension utopique du libéralisme humaniste et universaliste* »⁷¹ de la *Bürgerlichkeit* au moment où elle est remise en question par le reste des Allemands. « *Ainsi se mettait en place chez les Juifs allemands un mode allemand d'être bourgeois [...] décalé par rapport à celui de la majorité* ». ⁷²

Mais quelle était la situation concrète des juifs allemands?

2.2. La condition juive en Allemagne

Vers 1850, on estime que la communauté juive maîtrise l'allemand, a brisé son isolement et participe aux institutions laïques qui lui sont accessibles.⁷³ Malgré une vague importante de conversion religieuse, entre 1812 et 1846, l'écrasante majorité des juifs cherche à s'intégrer à la société allemande sans abandonner sa foi.⁷⁴

Cependant, les juifs restent dans les faits en situation de semi-intégration. Il est important de relever que l'Allemagne ne s'était pas dotée de traditions démocratiques et

⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 28.

républicaines, qui auraient pu inclure la population juive dans les institutions, comme c'était le cas en France ou en Grande-Bretagne.⁷⁵ Si les Juifs sont très présents dans les professions libérales et dans les activités commerciales et économiques avant la République de Weimar, l'enseignement universitaire leur est cependant fermé.⁷⁶ Au sein du milieu bourgeois se forment plusieurs associations et clubs réservés à l'élite dans lesquels ne sont pas acceptés les juifs, peu importe leur condition sociale. La même chose peut être dite à propos de l'aristocratie prussienne.⁷⁷

Malgré cette intégration incomplète, les Juifs connaissent une ascension économique et sociale sans précédent, pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle et jusqu'aux années trente du XX^e siècle; en outre, la culture juive germanophone connaît une indéniable ère de prospérité sur le plan intellectuel.⁷⁸ Vers 1900, la plupart des Juifs appartiennent aux classes moyennes. Et même les Juifs qui appartiennent aux classes défavorisées se retrouvent dans une position avantageuse, car ils ont déjà beaucoup d'expérience dans des métiers alors valorisés, ainsi que des réseaux professionnels bien établis.⁷⁹ Toutefois, dans la République de Weimar, sous l'influence d'une violente propagande antisémite, les Juifs sont les boucs émissaires de tous les problèmes de l'Allemagne vaincue.⁸⁰ Certains Allemands soupçonnent même les Juifs d'avoir causé leur

⁷⁵ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 11.

⁷⁶ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 30.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁸ Michael Löwy *Juifs hétérodoxes Messianisme, romantisme, utopie*, p. 26-32.

⁷⁹ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 80.

⁸⁰ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 48.

défaite.⁸¹ Pour comprendre les causes de cette situation, faisons un détour par la naissance, dans des conditions catastrophiques, de cette République.

À la signature du traité de Versailles scellant l'issue de la Première Guerre mondiale, l'Empire allemand fait place à une République.⁸² Sous la menace d'être occupé par les Alliés, le pays n'a d'autres choix que de le signer un traité très désavantageux pour lui. « *Les clauses économiques du traité ont été très mal reçues par tous* », car l'Allemagne devra payer des réparations exorbitantes pendant des décennies aux vainqueurs.⁸³ Le retour de l'Alsace-Lorraine à la France soulève également un fort mécontentement populaire.⁸⁴ « *L'une des raisons de la très grande renommée d'Hitler à la fin des années 1920 tenait précisément à sa résolution de lutter contre le "traité de la honte"* ». ⁸⁵ Aux yeux d'Hitler, les Juifs sont les premiers responsables de la défaite et de la signature du honteux traité de Versailles.⁸⁶

Démobilisés, sept millions d'hommes rentrent du front. La droite nationaliste raciste se radicalise et trouve une audience réceptive auprès de ces militaires démobilisés. Les sociaux-démocrates au pouvoir craignant le chaos mettent à leur service des groupes

⁸¹ Pourtant, lors de la Première Guerre mondiale, les Juifs allemands n'hésitèrent pas à s'enrôler pour défendre l'Empire allemand : 100 000 d'entre eux furent mobilisés et 12 000 moururent au combat. Tant les acteurs assimilationnistes que les non assimilationnistes et les sionistes se prononcèrent en faveur de la participation des Juifs au combat. « *Maintenant que [l'Allemagne] a besoin de notre protection, notre patrie doit pouvoir compter sur nous* », pouvait-on lire dans l'*Allgemein Zeitung des Judentum*, un journal destiné à un lectorat Juif (*Ibid.*, p.41).

⁸² Avant la Première Guerre mondiale, l'Empire Allemand, connaît une industrialisation rapide, dans le cadre d'une structure étatique toute puissante. « *À la stagnation de la vie politique, victime du caractère despotique de l'empereur [Guillaume II], s'opposait l'organisation croissante du mouvement ouvrier sous l'égide de la social-démocratie* » (Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p.104).

⁸³ John Hiden, *The Weimar Republic*, Londres, Longman, 1996, p. 11.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁵ Gerd Krumeich, « La république de Weimar et le poids de la Grande Guerre », *Histoire économie et société*, volume 23, numéro 23-2, 2004, p. 178.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 177.

d'anciens soldats : les « corps francs », qui écraseront les spartakistes et les ouvriers en grève qu'ils croient également responsables de la défaite. La misère frappe le pays qui sombre dans une pauvreté effrayante; l'inflation est incontrôlée et les prix sont multipliés par seize.⁸⁷ Les conditions de vie se dégradent extrêmement rapidement.⁸⁸ Alors que le taux de chômage augmente, le Parti national-socialiste fait des gains importants. En 1930, Adolf Hitler fait élire au Reichstag 107 députés sur 577.⁸⁹ Il est nommé chancelier en 1933.

2.3. Prises de position de la communauté juive

Avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir, la communauté juive est traversée par une pluralité de points de vue portant sur la place des juifs en Allemagne. Les assimilationnistes prônent la pleine intégration. Certains comme le philosophe Hermann Cohen et des hommes d'affaires devenus politiciens tels que Ludwig Bamberger et Walther Rathenau sont loin de penser qu'ils sacrifient quoi que ce soit pour payer leur « billet d'entrée » dans la nation allemande; ils croient même plutôt qu'il existe une affinité particulière, unique, entre Juifs et Allemands. D'autres, comme Walter Benjamin, l'écrivain Gustav Landauer ou le politicien Eduard Bernstein, pensent qu'il est possible d'être à la fois Juif et Allemand, sans aucune contradiction. Mais certains sont très sceptiques quant à l'idée d'une « symbiose judéo-allemande » et considèrent que l'assimilation ne peut se faire qu'au détriment du judaïsme; c'est par exemple le cas de Franz Kafka. Finalement, les sionistes, comme Theodor Herzl, Gershom Scholem et Martin Buber, considèrent que la situation des Juifs en Allemagne et en Europe en général

⁸⁷ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 233.

⁸⁸ Tout en affrontant cette situation économique difficile, rappelons que l'Allemagne doit payer aux Alliés, les réparations de guerre convenues dans le traité de Versailles.

⁸⁹ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, p. 238.

est intenable. Certains d'entre eux appuient la création d'un État Juif en Palestine, d'autres prônent plutôt une renaissance spirituelle ou culturelle pour les Juifs.

2.3.1. Les assimilationnistes

Les assimilationnistes pensent que les juifs ont leur place en Allemagne et croient sans réserve à la symbiose judéo-allemande. Ce sont des ardens défenseurs de la *Bildung*, qui est basée selon eux sur l'emploi de la raison, qui n'exclut donc pas les juifs. Selon le premier d'entre eux, Moses Mendelssohn (1729-1786), éminent philosophe des Lumières juives, aussi appelées les *maskilim*, les idéaux d'individualisme et de liberté des Lumières doivent être utilisés pour permettre aux Juifs d'entrer dans la modernité. Mendelssohn plaide qu'il n'existe pas d'incompatibilité entre la loi juive et la loi de la raison.⁹⁰ Dans ses travaux, la sécularisation, la foi envers le progrès et la rationalisation de l'histoire vont ainsi de pair avec la préservation du judaïsme, qui est supposé être compatible avec la modernité occidentale. « *Réinterprétant la religion hébraïque à travers la philosophie des Lumières, [Mendelssohn] proclamait l'appartenance des deux peuples [...] à la même famille de l'humanité* ».⁹¹

Heinrich Heine (1797-1856), écrivain juif converti au christianisme, estime pour sa part que le judaïsme, et particulièrement la loi mosaïque, peut constituer la base d'une citoyenneté universelle. Dénationalisant le judaïsme, il tente de démontrer que les Juifs sont dévoués à des valeurs humanistes, cosmopolites. Faisant des Juifs les banquiers du

⁹⁰ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 23é

⁹¹ *Ibid.*

monde, il affirme que leur participation au commerce et à l'industrie a permis à l'Europe d'entrer dans la modernité.

Hermann Cohen (1842-1918) tisse, de son côté, un parallèle entre les Juifs et les Allemands, cherchant à enraciner l'humanisme associé à l'éthique kantienne dans le messianisme juif. Il va jusqu'à dire que l'idéalisme allemand découle du monothéisme juif.⁹² Selon lui, la symbiose judéo-allemande a trouvé une expression politique parfaite dans l'État allemand. Parce qu'il est fondé sur l'idée de Justice, cet État serait soucieux du sort des minorités telles que les pauvres, les ouvriers, les juifs.⁹³ « *En tant qu'Allemands, nous voulons être Juifs, et en tant que Juifs Allemands* »,⁹⁴ écrit Cohen.

2.3.2. Juifs et Allemands sans contradiction

D'autres penseurs estiment qu'il est possible d'être à la fois Allemand et Juif sans opposition. Ils croient eux aussi en la symbiose judéo-allemande et se revendiquent de cette identité. Mais ils se distinguent des assimilationnistes en ceci qu'ils ne plaident pas pour l'assimilation. Tout comme Walter Benjamin, l'écrivain Gustav Landauer (1870-1919), ne croit pas nécessaire de hiérarchiser les deux identités. Eduard Bernstein (1850-1932), un des principaux dirigeants socialistes, se considère, lui aussi, Allemand et Juif à la fois : « *Noir, rouge, jaune : le drapeau tricolore était devenu mon drapeau* ». ⁹⁵ Ludwig Bamberger (1823-1899), intellectuel, national libéral et partisan de Bismarck, pense que le peuple juif a atteint sa pleine maturité par la langue allemande et s'est ainsi germanisé.⁹⁶

⁹² *Ibid.*, p. 41-42.

⁹³ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 183.

⁹⁴ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz.*, p. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

Walther Rathenau (1867-1922), homme politique allemand, est une figure type de l'assimilation réussie. Dans ses écrits, il s'efforce de présenter les Juifs comme l'une des tribus germaniques ayant composé la nation allemande au même titre que les Saxons ou les Bavarois.⁹⁷ Bouc émissaire des antisémites, il perd la vie lors d'un attentat politique en 1922.

2.3.3. Le refus de l'assimilation

Les partisans du refus de l'assimilation ne croient pas tout, au contraire, que les Juifs puissent être acceptés à part entière par les nations européennes. Ils refusent l'assimilation culturelle comme la conversion religieuse. Pour eux, si des Juifs se sentent allemands, les Allemands eux, les considèrent étrangers. Bien qu'ils contribuent de façon très importante à la vie culturelle du pays, ils se sentent rejetés par ce dernier.

Par exemple, en 1912, Moritz Goldstein (1880-1977), un jeune écrivain berlinois, affirme que « *[N]ous les juifs, nous gérons le patrimoine spirituel d'un peuple qui ne nous accorde ni le droit ni la capacité de le faire* ». ⁹⁸ Franz Kafka (1883-1924) ressent un profond malaise, car il est soustrait de sa culture originelle et baigne dans une autre. « *Coupé de ses racines, imprégné d'une culture qui ne lui appartenait pas et ne pouvant s'exprimer que dans une langue qu'il ne ressentait pas comme la sienne* ». ⁹⁹ Dans une lettre à Max Brod, il décrit ce qui le trouble à titre d'écrivain juif : il lui est impossible de

⁹⁷ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 169.

⁹⁸ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 43.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

ne pas écrire, impossible d'écrire en allemand et impossible d'écrire dans une autre langue. L'assimilation est vécue par lui comme un tourment permanent.¹⁰⁰

2.3.4. Le sionisme

Un mot bref d'abord sur les origines du sionisme. On peut trouver des traces de l'idée sioniste dès 1799, lorsque Napoléon Bonaparte suggère aux Juifs de partout de se joindre à ses campagnes militaires pour établir une présence nationale juive à Jérusalem, sous la protection de la France. En Grande-Bretagne, des notables comme Lord Palmerston, Benjamin Disraeli ou Lord Shaftbury, apportent leur soutien à la cause sioniste.¹⁰¹ Vers la fin du XIX^e siècle, le mouvement sioniste prend de l'ampleur en Europe centrale et en Europe de l'Est.¹⁰² Les principaux penseurs du sionisme sont Leon Pinsker et Theodor Herzl. Ce mouvement s'inscrit dans le rejet de l'assimilationnisme, il est consécutif à la montée de l'antisémitisme. Ceci au moment en Allemagne, où le mouvement *völkisch* associe l'identité nationale à des critères raciaux : « *Au cœur du sionisme, se trouve la réponse au danger immédiat de l'antisémitisme moderne, nourri de siècles de judéophobie religieuse et culturelle* ». ¹⁰³ Les sionistes ne croient évidemment aucunement à l'idée d'une symbiose judéo-allemande ; ils prônent une identité nationale différente pour les juifs. Il faut, selon eux, reconnaître la spécificité nationale de chaque peuple, sans nier son appartenance à une humanité commune.¹⁰⁴ Le sionisme est en ce sens un projet de modernisation du judaïsme, qui propose une solution aux problèmes auxquels

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Francis R. Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, New-York, Cambridge University Press, 2008, p. 15.

¹⁰² Francis R. Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, p. 31.

¹⁰³ L'antisémitisme change d'argumentaire. Alors qu'au moyen-âge, l'antisémitisme se construisait à partir d'éléments religieux (on accusait des juifs d'être responsables de la crucifixion du Christ par exemple) l'antisémitisme moderne a des prétentions scientifiques. (*Ibid.*, p. 7.)

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 3-4.

fait face la minorité juive : la création d'un État-nation, faisant des Juifs non seulement un groupe religieux, mais une nation à part entière. Les sionistes croient ainsi proposer une solution qui pourrait mener à de nouvelles relations harmonieuses avec l'Allemagne. Certains antisémites, voyant dans ce projet politique une façon de se débarrasser des Juifs accueillent favorablement les idées exposées en 1896 par Theodor Herzl, dans *L'État des juifs : Tentative de solution moderne à la question juive*.¹⁰⁵

Le projet est loin de faire l'unanimité parmi les Juifs, les critiques du sionisme, avant la prise de pouvoir par Hitler, sont d'ailleurs souvent des Juifs.¹⁰⁶ Ces premiers opposants rejettent l'idée que le judaïsme, avant tout une religion, puisse être la source d'une identité nationale faisant des Juifs, des étrangers dans le pays qu'ils habitent. D'ailleurs, le conseil des rabbins allemands et le conseil exécutif de la communauté juive de Munich refusent que le premier congrès sioniste, en 1897, se tienne à Munich.

Il existe plusieurs formes de sionisme. Par exemple, les sionismes culturel et spirituel proposent une renaissance à partir des éléments religieux ou culturels propres au judaïsme, sans nécessairement qu'il soit question pour eux de la création d'un État. Mais les formes de sionismes ne sont pas mutuellement exclusifs; ainsi, les sionismes politique, spirituel ou culturel peuvent cohabiter du fait de la montée de l'antisémitisme.

2.3.4.1. Le sionisme politique

Devant la hausse de l'antisémitisme, le sionisme politique propose la création d'un État-nation pour les Juifs. Pour échapper à la persécution, les Juifs doivent avoir leur propre pays. Rejetant l'Europe qui les a rejetés, ils veulent se doter d'une identité positive

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

et forte.¹⁰⁷ Le judaïsme est compris par les sionistes politiques comme étant une nationalité (et même une race dans certains cas) plutôt qu'une religion.¹⁰⁸ Ils croient que les efforts d'assimilation aux cultures européennes sont vains et mènent au reniement de soi et à l'inauthenticité. Toutefois, leur solution ne s'adresse qu'à la majorité des Juifs qui ne peut pas ou ne veut pas s'assimiler¹⁰⁹; car il existe selon eux une minorité de Juifs, ayant abandonné religion, langue, nom et pratiques culturelles, qui ne sont plus Juifs du tout.

Leon Pinsker (1821-1891) croit que l'antisémitisme est une plaie incurable : impossible de s'assimiler, la seule solution demeure la fondation par les Juifs d'un État à eux.¹¹⁰ Theodor Herzl (1860-1904) croit pour sa part que l'émancipation des Juifs et leur assimilation aux cultures européennes ont amplifié plutôt que diminué l'antisémitisme. Il compte, d'ailleurs, sur ces mêmes antisémites pour appuyer son projet.

Vladimir Jabotinski, (1880-1940), persuadé que le racisme est naturel et insurmontable, revendique la création d'un État en Palestine pour les Juifs « de sang », donc correspondant à une « race ». Il pense que le nœud du problème, soit l'errance des Juifs perpétuellement étrangers, serait ainsi résolu.¹¹¹

2.3.4.2. Le sionisme culturel

Le sionisme culturel reconnaît lui aussi que la situation des juifs est intenable et que l'identité juive est menacée de déclin. Ce type de sionisme, qui n'est pas incompatible avec le sionisme politique, met cependant davantage l'accent sur la nécessité d'une renaissance

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 42.

juive, par la pleine possession de tous les aspects culturels qui leurs sont propres. Estimant que la minorité juive a payé le prix du reniement de soi pour avoir vainement tenté d'être acceptée par la majorité, ils souhaitent qu'elle retourne aux fondements de sa culture. À la différence des sionistes politiques qui pensent que le problème réside dans l'antisémitisme des peuples européens, les sionistes culturels insistent sur l'« auto-dissimulation du peuple juif ».¹¹² Autrement dit, les sionistes culturels s'inquiètent davantage de ce qui se passe à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté juive. Ils pensent que la question juive provient en vérité de l'effacement de leurs différences culturelles et religieuses provoquées par l'assimilationnisme.

Ahad Ha'am (1856-1927) s'inquiète surtout de l'affaiblissement de la culture juive après les Lumières et l'assimilation des Juifs. Selon lui, il devient nécessaire de créer une nouvelle culture juive laïque, fondée sur l'hébreu. L'urgence est surtout d'assurer une renaissance culturelle juive au sein de la diaspora et en Palestine.¹¹³ Il est sceptique face au sionisme politique, il propose de procéder par étapes, en commençant par établir un centre culturel en Palestine et en créant un sentiment de fierté nationale juif.¹¹⁴

Martin Buber (1878-1965) pense qu'il faut avant tout s'attarder aux besoins spirituels et culturels des Juifs. Selon Enzo Traverso, l'intelligentsia juive connaît un tournant important avec la parution de la brochure de Buber, en 1911, *Trois discours sur le judaïsme*. S'adressant aux Juifs, il leur demande de définir leur identité par le judaïsme et non par le pays qu'ils habitent. Il appelle les Juifs à s'imprégner du message universel de l'ancien judaïsme, notamment ses racines communautaires et son lien avec la Terre

¹¹² *Ibid.*, p. 32.

¹¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

sainte. Il demeure préoccupé par la mission divine du peuple juif, qui nécessite son retour en Palestine.¹¹⁵

2.3.4.3. Le sionisme spirituel

Tout comme les sionistes culturels, les sionistes spirituels mettent l'accent sur le malaise au sein de la communauté juive qu'ils croient être causés par une incompatibilité avec les peuples européens. Ils croient qu'une renaissance est nécessaire. Similaire à son pendant culturel, le sionisme spirituel s'en différencie par ce vers quoi il se tourne pour alimenter la renaissance des juifs, soit les traditions religieuses.¹¹⁶ Ces traditions ont été dissimulées par les Lumières juives, notamment, Moses Mendelssohn et Heinrich Heine, qui souhaitaient moderniser le judaïsme en le débarrassant de ce qu'ils considéraient être un folklore. On dit d'un penseur qu'il est un sioniste spirituel s'il met l'accent sur la nécessité de la réappropriation par les Juifs de leurs traditions religieuses; ce n'est pas incompatible avec le projet politique de fonder un État-nation pour les Juifs en Palestine, même si celui-ci n'est pas au cœur du projet.

Gershom Scholem est la personnification même du sionisme spirituel. Ce grand ami de Benjamin, historien et expert de la Kabbale et du mysticisme juif, s'oppose vivement à l'assimilation et à l'idée de la symbiose judéo-allemande. Les Juifs, malgré leurs efforts d'assimilation, sont condamnés à n'être que des éléments étrangers. Il va même jusqu'à dire que le dialogue entre les deux peuples « *est mort à sa naissance même et n'a jamais eu lieu* »¹¹⁷, faute d'un deuxième interlocuteur. Selon lui, l'histoire des Juifs

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Michael Löwy, *Juifs hétérodoxes Messianisme, romantisme, utopie*, p. 13-25.

¹¹⁷ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 19.

en Allemagne n'a été qu'un hasard : « *Cette rencontre s'est faite au moment où les juifs aspiraient à sortir de leur ghetto moyenâgeux et à s'exposer aux Lumières occidentales. Et la seule culture qu'ils rencontrèrent sur leur chemin fut justement la culture allemande* ». ¹¹⁸

Scholem espère transformer le regain d'intérêt des Juifs envers la judaïté en une posture qui fera que le retour des Juifs à Sion — comme le prescrit la Torah — ne sera plus une métaphore, mais une obligation dont tous les Juifs devraient s'acquitter. ¹¹⁹ Il souhaite que le retour en Palestine soit autre qu'un projet nationaliste juif qu'il juge vide de sens. Il écrit dans son journal : « *Nous prônons l'anarchisme. Parce que nous ne voulons pas un État, mais une société libre [...] nous souhaitons aller en Palestine, pas y fonder un État* ». ¹²⁰

2.4. La position de Benjamin

Quel est le rapport de Walter Benjamin à sa germanité et à sa judéité, quelle est son opinion sur le sionisme? Benjamin se considère à la fois comme Allemand et comme Juif, en un sens, il « *incarn[e] la symbiose judéo-allemande* ». ¹²¹ « *Imprégné de l'esprit messianiste du judaïsme, il se [sent] en même temps profondément allemand [...] il [voit] dans la culture germanique une patrie spirituelle* ». ¹²²

¹¹⁸ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 112-113.

¹¹⁹ Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New-York, Columbia University Press, 2003, p. 8.

¹²⁰ Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 56.

¹²¹ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Édition Kimé, 1997, p. 187.

¹²² *Ibid.* p. 186.

Redécouvrant et acceptant le judaïsme comme faisant partie de son identité, Benjamin refuse toutefois de lui d'accorder une loyauté patriotique.¹²³ Son appartenance au judaïsme n'a rien à voir avec les idées étatiques et nationalistes des cercles sionistes politiques. Benjamin est particulièrement critique de trois aspects du sionisme politique : « *la manie agricole, l'idéologie raciale et l'idée du sang et du vécu* ». ¹²⁴ Selon lui, l'émigration en Palestine n'a aucun sens, car les Juifs allemands ont leurs racines en Europe, où « *du reste les choses iraient fort mal si leurs énergies intellectuelles l'abandonnaient* ». ¹²⁵

Cet attachement à l'Allemagne est si fort que même en 1936, soit trois ans après l'arrivée au pouvoir d'Hitler, alors qu'il est réduit à l'exil, il fait publier *Allemands : une série de lettres*¹²⁶, un petit livre « *conçu comme une arche pour sauver du déluge nazi la tradition humaniste de la culture allemande* ». ¹²⁷ Après les lois de Nuremberg, point marquant de la fin de la symbiose judéo-allemande selon Enzo Traverso, Walter Benjamin s'affaire tout de même à sauver la culture allemande par ce court recueil de vingt-cinq lettres choisies, accompagnées de sobres mises en contexte de la correspondance d'érudits allemands du XIX^e siècle. ¹²⁸ « *Ce volume de lettres s'insurge contre l'anéantissement de l'esprit allemand, entièrement dégradé en idéologie par les nationaux-socialistes [...] Il se propose de faire redécouvrir une tradition allemande souterraine : celle qui ne pouvait*

¹²³ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 44.

¹²⁴ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 186.

¹²⁵ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 44.

¹²⁶ Walter Benjamin, *Allemands une série de lettres*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2012

¹²⁷ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, p. 57.

¹²⁸ *Ibid.*

être annexée... l’Aufklärung »¹²⁹, écrit en postface Theodor Adorno, des années plus tard, pour expliquer l’objectif de son ami. Ceci montre que Benjamin est profondément attaché au projet de la *Bildung* et qu’il ne doute aucunement de son appartenance à l’Allemagne.

Issu d’une famille juive assimilée, Benjamin dresse un portrait très critique de son éducation religieuse dans *Enfance Berlinoise*.¹³⁰ Tout en assumant son identité religieuse¹³¹, il ne peut se reconnaître ni dans le judaïsme orthodoxe, ni dans le judaïsme libéral réformé, ni dans le sionisme, ni non plus dans l’idéalisation des valeurs des Juifs des pays occidentaux, comme Kafka. « *Sans correspondre à un vécu, le judaïsme constitue pour lui une “expérience importante” dans le domaine spirituel qui justifie à ses yeux le refus du sionisme, dont il redoute l’égarement dans le nationalisme ou l’ésotérisme* ».¹³² Le judaïsme, selon Benjamin, est avant tout une sensibilité et une valeur spirituelle. En même temps, le « *judaïsme [est] une manière de marquer son éloignement du style de vie et des valeurs de la bourgeoisie juive issue de l’émancipation* ».¹³³ Revendiquant l’appartenance du judaïsme à la culture européenne, Benjamin perçoit le sionisme politique comme « *l’abandon d’un combat nécessaire [...] À ses yeux, le judaïsme n’[est] ni une catégorie politique dans le sens courant, complètement sécularisé du terme (le sionisme), ni une identité perdue à redécouvrir, mais une catégorie religieuse sous-jacente*

¹²⁹ Walter Benjamin, *Allemands une série de lettres*, Paris 2012 (réédition de 1936), Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, p. 130

¹³⁰ Les rares fois où il devait se présenter à la synagogue, c’était avec « une indifférence blasphématrice ». Les services religieux étaient tenus le dimanche dans la communauté juive réformée que fréquentait rarement la famille, la cérémonie avait lieu en allemand, les livres de prières ayant été révisés. Toutes les références à Sion ou au retour des juifs à la Terre promise avaient été retirées. Le Sion devenait une simple métaphore éthique et non un lieu géographique associé à la rédemption. (Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, p. 45.)

¹³¹ Dans sa correspondance avec Ludwig Strauss, il dit accorder une place de plus en plus importante au judaïsme dans son existence. « *Je suis Juif et en tant qu’homme conscient, je suis un Juif conscient.* ».

¹³² Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le Chiffonnier, l’ange et le petit bossu*, p. 144.

¹³³ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 184.

à l'histoire ». ¹³⁴ Nous reviendrons sur cette idée dans notre conclusion. Tout au long de sa vie, Benjamin a ainsi vécu une judéité encadrée par trois éléments : son appartenance à la diaspora juive en Europe, l'importance de la mission spirituelle du judaïsme et le rejet du sionisme politique. ¹³⁵

¹³⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 185.

Chapitre deux

Avant de procéder à l'analyse des thèses, nous ferons une brève présentation de la Kabbale¹³⁶ juive et du marxisme. Ces détours sont essentiels pour comprendre *Sur le concept d'histoire*. En effet, le dernier texte de Benjamin est truffé de références religieuses et marxistes. Nous limiterons notre présentation aux éléments qui nous sont utiles dans l'analyse des thèses.

3. Qu'est-ce que la Kabbale ?

Pour présenter la Kabbale, nous nous aiderons principalement de plusieurs travaux, dont ceux de Gershom Scholem. L'interprétation de Scholem est particulièrement pertinente, car c'est lui qui a initié Benjamin au messianisme juif.

3.1 Présentation générale

La Kabbale est le pendant mystique du judaïsme; littéralement traduit, le terme veut dire « tradition ». Elle est répertoriée dans une série de livres sacrés portant, pour la plupart, sur la relation entre l'humanité et Dieu : la Kabbale vise à « *traite[r] des sujets les plus profondément cachés et les plus essentiels concernant l'homme, le monde et Dieu* ». ¹³⁷ En plus de leur dévotion à Dieu et leur désir de tendre vers lui afin qu'il les guide, les kabbalistes souhaitent saisir la structure de l'Univers et de ses énigmes secrètes, qu'ils appellent *Sod* et qui selon eux est le reflet de la divinité. ¹³⁸ Pour les kabbalistes « *le monde*

¹³⁶ Certains auteurs écrivent Kabbale « Cabbale ». Toutefois, la majorité des ouvrages que nous avons consultés utilisent la première graphie que nous avons privilégiée.

¹³⁷ Roland Goetschel, *La Kabbale*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 5.

¹³⁸ Henri Sérouya, *La Kabbale*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 7.

*du Judaïsme [...] apparaît dans une transparence symbolique et dévoile de cette manière le secret du monde ».*¹³⁹

La Kabbale renferme, entre autres, une mystique des nombres et des légendes surnaturelles. Le questionnement sur ces matières est lié à l'idée d'une rédemption collective. C'est sur cette thématique, qui est omniprésente dans *Sur le concept d'histoire* que nous mettrons l'accent ici.

3.2 La place des mythes dans la Kabbale

La Kabbale suppose un rapport complexe entre mythe et philosophie, que l'on oppose habituellement : la « *pensée des kabbalistes représente une sorte de processus asymétrique : les formulations intelligibles cherchent à donner une interprétation argumentée d'images symboliquement accomplies et inépuisables. Elles essaient d'interpréter ces images comme des abréviations de séries de concepts intelligibles* ». ¹⁴⁰

Selon Scholem, les plus grands Kabbalistes, soit les auteurs du *Zohar*, du *Bahir* et Luria, s'abandonnent à l'image mythique et expriment des idées philosophiques par l'emploi de symboles propres à la mythologie. ¹⁴¹

Afin de mieux comprendre cela, il faut partir du refus de réduire Dieu à une image le représentant : la « *vénération de Dieu sans image dans le Judaïsme soulign[e] le refus et même la condamnation polémique du monde des images et des symboles propres au monde des mythes* ». ¹⁴² La Kabbale est née d'une réaction à cet interdit, qui a conduit à

¹³⁹ Gershom Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1966, p. 112.

¹⁴⁰ Gershom Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 114.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴² *Ibid.*, p. 106.

perdre de vue l'idée d'un Dieu vivant; or, « *l'unité de Dieu se révèle au kabbaliste comme une unité tout à fait vivante, accomplie et dynamique* ». ¹⁴³

Pour en arriver à l'idée d'un Dieu vivant, les kabbalistes emploient des symboles depuis le moyen-âge. Dans la Kabbale, on met ainsi en scène des matérialisations de l'essence divine, de même que des anges ou des prophètes, qui servent d'intermédiaires entre Dieu et les hommes.

3.3 Les grands ouvrages de la Kabbale

La Kabbale est composée de différents livres, écrits par de nombreux auteurs à plusieurs époques. Voyons les plus importants.

Le « *Sefer Yetsira* », écrit en Palestine entre le III^e et IV^e siècle, est « *le premier ouvrage qui révèle sous l'aspect mystique une conception philosophique sur les éléments constructifs du monde* ». ¹⁴⁴ Cette conception est décryptée à l'aide des dix chiffres considérés comme élémentaires, *Sephiroth* ¹⁴⁵, et des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, censées correspondre au monde matériel et cosmique. Ensemble, ces signes forment les trente-deux sentiers mystiques avec lesquels Dieu a créé l'Univers. ¹⁴⁶

Il nous faut, bien sûr, faire un détour par le *Zohar*, œuvre canonique incontournable dont on ne sait pas avec certitude qui en est l'auteur (l'ouvrage est écrit un peu avant 1275). ¹⁴⁷ Sérouya écrit que dans « *le Zohar, les méditations, qui se perdent en allégories mystiques parfois confuses, ont une profondeur cachée et recèlent des idées*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁴ Henri Sérouya, *La Kabbale*, p. 42.

¹⁴⁵ Cette série de chiffres ne signifie pas une évolution par étape, mais un mouvement circulaire. « *Leur fin est dans le commencement, leur commencement est dans leur fin* » (*Ibid.*).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

pénétrantes ». ¹⁴⁸ Pour l'essentiel, le Zohar, « *présente un Dieu caché... par l'intermédiaire des Sephiroth* ». ¹⁴⁹ Selon l'interprétation de Sérouya, il existe deux mondes qui mènent à Dieu. Le premier, celui de *l'En-Sof*, est caché et ne peut pas être compris par l'intelligence humaine; le deuxième peut cependant permettre à l'humanité de connaître Dieu. Selon le même interprète, les *Sephiroth* sont en Dieu et permettent aux êtres humains de le voir. ¹⁵⁰

La Kabbale est plurielle et renferme des livres n'ayant apparemment souvent pas de cohérence entre eux. Ajoutant à son hétérogénéité, la Kabbale renvoie en outre à des disparités régionales. Par exemple, le mysticisme de la *Merkaba* ¹⁵¹ s'est répandu chez les Juifs vivant sur les rives du Rhin, alors qu'en Franconie aux XII^e et XIII^e siècles, on s'intéresse plutôt au *Shiru Koma*, livre sacré dans lequel Dieu est décrit comme un être physique et qui comporte de nombreux traités sur les pouvoirs magiques, les noms mystérieux de la divinité (on y trouve aussi les premières traces de la légende du *Golem*).

3.4 L'Exil de 1492 et le catastrophisme

On a parfois voulu tirer de la Kabbale un propos sur le « *rôle actif de l'homme* » à la fois dans « *le domaine spirituel* » ¹⁵² et dans la vie politique. On situe l'origine de cela au moment de l'expulsion des Juifs de la péninsule ibérique en 1492. Curieusement, certains kabbalistes avaient annoncé que 1492 serait l'année de la rédemption; en réalité, elle fut terrible et cruelle pour les Juifs. « *La conscience que la rédemption signifiait à la fois la libération et la catastrophe pénétra le nouveau mouvement religieux si*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵¹ « *La Merkaba contient toutes les formes de la création et est le but premier de la vision mystique* ». *Ibid.*, p. 28.

¹⁵² *Ibid.*, p. 90.

profondément qu'elle peut être considérée comme l'envers des tendances apocalyptiques qui prédominaient dans la vie juive ». ¹⁵³ On mit alors l'accent sur la venue du Rédempteur, du Messie; on verra l'importance de cet élément pour Benjamin.

3.5 La Kabbale de Luria

Le kabbaliste ayant exercé la plus grande influence sur ce renouveau religieux est Isaac Luria, né à Jérusalem en 1534. ¹⁵⁴ Situons-le dans son contexte. Avant l'exil, les kabbalistes concevaient la rédemption surtout comme une quête individuelle. Cela supposait une série d'étapes très difficiles : ceux qui y parvenaient le faisaient au prix de grandes épreuves, par exemple jeûner pendant des jours en récitant des hymnes afin d'atteindre la plénitude de la contemplation de la lumière de Dieu. ¹⁵⁵ La Kabbale repose alors sur des recherches intuitives sur la structure de l'Univers et est réservée à une poignée d'élus. Après que les Juifs eurent été chassés d'Espagne, la Kabbale de Luria porte plutôt attention à « *la fin messianique du monde* » à « *l'étape finale du développement de l'Univers* ». ¹⁵⁶ L'état le plus effroyable pour l'âme est alors l'exil; ne plus avoir de foyer devient le symbole de l'impiété et d'une dégradation morale et spirituelle extrême. « *Après [le] grand choc émotionnel [de l'exil de 1492], l'absorption du mysticisme individuel [s'est] transformée [...] en une aspiration religieuse de toute la communauté* ». ¹⁵⁷ En un mot, la Kabbale se démocratise ¹⁵⁸, elle tend davantage à la pratique, à l'action, elle est vulgarisée pour être compréhensible par tous. ¹⁵⁹ Il s'agit d'anéantir les forces du mal;

¹⁵³ Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payothèque, 1977, p. 263.

¹⁵⁴ Henri Sérouya, *La Kabbale*, p. 95.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁶ Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 262.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Henri Sérouya, *La Kabbale*, p. 90.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

l'espoir des exilés souhaitant se libérer de leurs souffrances suscite l'urgence de faire advenir l'ère messianique.

Avec cette transformation, la figure du Messie change. Dans des textes précédant Luria, comme le *Sefer Zerubbabel* (« L'apocalypse de Zorobabel »), le Messie se bat seul pour la rédemption du genre humain; de même, dans le *Traité de l'émanation de gauche* de Jacob Ha'Kohen, le Messie est un guerrier luttant pour exterminer le Mal. Dans les deux cas, l'humanité ne joue aucun rôle actif dans la rédemption. Cela change avec la Kabbale de Luria : c'est par les actions terrestres de la collectivité que la rédemption est possible, les êtres humains jouent un rôle décisif dans leur rédemption.¹⁶⁰ Pour l'atteindre, ils doivent faire des actes de piété, comme des prières, des jeûnes, etc. Toute la société est appelée à se repentir en revenant vers Dieu.

Selon la Kabbale de Luria, la rédemption s'obtiendra au final en remontant le chemin tracé par l'histoire jusqu'aux premiers moments de la Création et de la Révélation, qui revêtaient alors la forme d'un système de loi. « *Celui qui a connu le chemin par lequel il est arrivé peut espérer éventuellement revenir sur ses pas* »¹⁶¹, écrit Scholem. L'origine du mal est appréhendée à travers l'allégorie des vases brisés : la restauration « *de l'ordre idéal, ou la réintégration du tout originel [...] est le but original de la création, mais aussi la fin mystérieuse de l'existence* ». ¹⁶² Dans cette optique, où la rédemption passe par un processus de restitution, la fin devient aussi importante que le début : « *le "commencement" et la "fin" [sont] liés ensemble* ». ¹⁶³ Luria pense la rédemption à travers

¹⁶⁰ Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 24.

¹⁶¹ Ghersom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 258.

¹⁶² Henri Sérouty, *La Kabbale*, p. 104.

¹⁶³ Ghersom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 263.

l'idée du *Tikkun*, qui est la « *restitution de l'harmonie cosmique* »¹⁶⁴; la restitution d'une harmonie perdue et la recherche d'un monde complètement renouvelé au moyen d'actions terrestres vont de pair.

3.6 Pourquoi la Kabbale?

Si l'emploi de la Kabbale dans un texte sur la philosophie de l'histoire écrit par un marxiste, peut faire sursauter, on peut tenter d'en rendre compte en évoquant le contexte.

Daniel Azuélos affirme que pour assurer leur intégration à la nation allemande, certains sionistes ont été tentés de réinterpréter le judaïsme « *à la lumière de l'historicisme allemand* ». ¹⁶⁵ Par-là, on entend le projet d'instrumentaliser l'histoire pour aider à bâtir une nouvelle identité nationale ¹⁶⁶; pour une part des Juifs-allemands, la minorité juive devait ainsi « *détourner le discours historique majoritaire pour créer une identité complexe qui amalgame un nouveau rapport à la tradition* ». ¹⁶⁷ Une telle historisation du discours religieux aurait supposé une rupture entre le récit théologique investi d'une force rédemptrice, et une histoire séculière. ¹⁶⁸ Par le fait même, cela supposait l'abandon du temps religieux orienté par le messianisme. ¹⁶⁹ Mais cela ne sera jamais entièrement consommé. En effet, le temps théologique a continué de se « *superposer au temps historique pour donner un sens au surgissement de la persécution [...]. [L]e messianisme*

¹⁶⁴ Henri Sérouya, *La Kabbale*, p. 115.

¹⁶⁵ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 161.

¹⁶⁶ La construction d'une nouvelle identité judéo-allemande donnera naissance à des institutions comme la *Historische Commission für die Geschichte der Juden in Deutschland* ou encore *Gesamtarchiv der Deutschen Juden* qui « *auront comme mission de traiter de manière scientifique l'histoire des Juifs en Allemagne et de construire un discours sur le passé sur le modèle des institutions historiques allemandes* ». *Ibid.*, p. 165.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Nous allons revenir sur ce point.

[demeure] très présent dans l'imaginaire social du judaïsme laïc, le concept traditionnel est réactualisé et [mène à l'apparition de] l'idée d'une possible mission culturelle du peuple juif au sein de la modernité ». ¹⁷⁰

Dans ce contexte, on peut dire que Benjamin fait retour vers une histoire investie d'un espoir messianique. « Pour Benjamin, comme pour beaucoup d'intellectuels juifs de sa génération, la récupération d'une sensibilité religieuse fut une manière de s'opposer à la rationalisation et au "désenchantement du monde" ». ¹⁷¹ Avant lui, Heinrich Heine avait inauguré « un courant de pensée critique de la modernité, du cœur même des Lumières ». ¹⁷² Tant chez Heine que Benjamin on trouve un rejet de l'histoire linéaire au profit d'une conception de l'histoire découlant de la mystique juive, c'est-à-dire basée sur la rédemption messianique. Il est important de noter que ces deux hommes croyaient à la symbiose judéo-allemande et qu'ils se considéraient pleinement Allemands. Benjamin ne voyait absolument pas d'incompatibilité entre son identité allemande et une conception messianique juive de l'histoire.

4 Le marxisme

Il est évidemment présomptueux de présenter en quelques pages le noyau du marxisme; mais il est essentiel de faire un bref détour par lui avant de s'attaquer à l'analyse des *Thèses sur le concept d'histoire* puisque ce texte est truffé de références à ce corpus. ¹⁷³

¹⁷⁰ Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 166.

¹⁷¹ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 184.

¹⁷² Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, p. 154.

¹⁷³ Pour en apprendre plus sur le marxisme, grand sujet d'étude auquel nous ne pouvons pas rendre justice dans le cadre de cette thèse, voir Jonathan Joseph, *Marxism and social theory*, New-York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 208 ; Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris, Presses Universitaire de France, 1976, p. 128.

Par exemple, dès la première thèse, Benjamin présente un nain bossu dissimulé sous une table, qui joue aux échecs en actionnant une marionnette « appelée “matérialisme historique” ». ¹⁷⁴ Tout au long des thèses, plusieurs expressions marxistes sont employées, telles que « historien matérialiste » ou « lutte des classes ». Marx y est directement mentionné, ainsi que le mouvement ouvrier allemand. ¹⁷⁵

4.1 Marx

Lecteur de Hegel, Marx s'en éloigne en adoptant ce qu'il désigne comme le point de vue du prolétariat pour comprendre l'histoire. « *Marx veut remettre Hegel sur ses pieds : les besoins économiques remplacent l'Idée [...] Marx reprend à Hegel la conception d'une philosophie de l'histoire : l'histoire est un progrès qui se construit dans la négation et qui a un terme, le communisme* ». ¹⁷⁶ La philosophie marxienne de l'histoire, basée sur la lutte des classes, permet de faire du capitalisme un phénomène historique ponctuel plutôt qu'un produit naturel. ¹⁷⁷ Pour Marx, « *les hommes sont le sujet de l'histoire (ils la font). Et sa méthode est révolutionnaire précisément parce qu'elle est humaniste-historiciste : les rapports de production capitalistes [...] sont produits par les hommes et peuvent être changés par les hommes* ». ¹⁷⁸ Selon Marx, le point de vue du prolétariat est ainsi « *le seul... qui permette de saisir ce caractère transitoire du capitalisme* ». ¹⁷⁹ Ce point de vue, selon Marx, permet en effet de saisir et de faire la critique de la domination de l'homme par

¹⁷⁴ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, p. 427.

¹⁷⁵ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, p. 435.

¹⁷⁶ Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, Montréal, Fides, 2005, p. 476.

¹⁷⁷ Ainsi, les lois du capitalisme ne sont pas des lois naturelles.

¹⁷⁸ Michael Löwy, *Dialectique et Révolution*, p. 76.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

l'homme et de la réification des rapports humains.¹⁸⁰ Le capitalisme apparaît comme « *un mode de production où le travailleur n'existe que pour les besoins de valorisation de la richesse donnée* ». ¹⁸¹ N'ayant plus le temps pour autre chose que le travail, le prolétaire s'abrutit; le travail « *transforme l'ouvrier en rouage de la machine* ». ¹⁸²

Le prolétariat amènera l'humanité vers la société sans classes. La première étape est la révolution ouvrière : le « *prolétariat utilisera alors sa suprématie politique pour arracher peu à peu tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser aux mains de l'État tous les instruments de production [...] Ce socialisme, la déclaration permanente de la révolution, la dictature de classe du prolétariat [est le] point de transition nécessaire pour arriver à la suppression des différences de classes* ». ¹⁸³ Le communisme est pour Marx, « *la possibilité objective d'une société où les valeurs humaines sont réalisées, une société d'hommes libres — c'est-à-dire une société où les hommes librement associés contrôlent d'après un plan conçu de façon consciente, le processus de la vie sociale* ». ¹⁸⁴ Ce mode de production, libre d'aliénation et de fétichisme¹⁸⁵, permet aux êtres humains de développer leurs multiples capacités, ce qui permet l'émergence d'un « *homme nouveau, l'homme communiste, l'homme de la société sans classes, l'homme du règne de la liberté* ». ¹⁸⁶

¹⁸⁰ La réification des rapports humains signifie que le travail humain devient une chose, une marchandise : « *le travail humain prend la forme d'une caractéristique objective des choses...le capital lui-même n'est pas une chose, mais un rapport social entre les individus médiatisé par les choses* » (Ibid., p. 69).

¹⁸¹ Ibid., p. 65.

¹⁸² Ibid., p. 67.

¹⁸³ Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 470-471.

¹⁸⁴ Michael Löwy, *Dialectique et Révolution*, p. 69.

¹⁸⁵ Le fétichisme de la marchandise façonne le rapport entre les hommes autour de la production et de la distribution de la marchandise fétichisées. Autrement dit, « *le mouvement social des hommes prend la forme d'un mouvement de choses, qui contrôle les hommes au lieu d'être contrôlé par eux* » (Ibid. p. 65).

¹⁸⁶ Ibid., p. 70.

La question de l'avènement de la révolution a déchiré la II^e et la III^e Internationales. Deux positions s'affrontent : les marxistes orthodoxes croient à l'inévitabilité de la révolution socialiste; le capitalisme doit tôt ou tard s'effondrer sous le poids de ses propres contradictions. Leurs opposants, les marxistes hétérodoxes que Löwy qualifie de « tenants du gauchisme politique », croient plutôt qu'il faut stimuler la révolution socialiste, car c'est à l'humanité de poser des gestes pour se libérer.

Parmi les hétérodoxes, un ouvrage a été particulièrement important pour Benjamin: *Histoire de Classe*, dans lequel Georg Lukács cherche à dégager de l'œuvre de Marx sa méthode dialectique.¹⁸⁷

4.2 Georg Lukács

Lukács s'opposait frontalement aux marxistes orthodoxes de la II^e Internationale, comme Kautsky et Plekhanov. « *La thèse dialectique selon laquelle les hommes font l'histoire a toujours été un des points de rupture théorique entre le marxisme révolutionnaire et [...] les idéologues "officiels" de la II^e Internationale* ». ¹⁸⁸ Ces derniers étaient persuadés que la révolution prolétarienne était irrésistible et inévitable¹⁸⁹; de son côté Lukács visait plutôt à « *restituer à la méthode matérialiste historique sa dimension révolutionnaire* ». ¹⁹⁰

Lukács va tenter de préciser le sens du concept « *point de vue du prolétariat* ». Il ne s'agit pas, explique-t-il, du « *vécu immédiat, de la conscience empirique de la classe ouvrière, mais du point de vue qui correspond rationnellement à ses intérêts historiques*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

objectifs ». ¹⁹¹ Selon Lukács les hommes sont à la fois la cause et la conséquence du processus historique. La stratégie menant au socialisme et ensuite au communisme ne peut donc pas être l'attente, mais l'intervention servant à stimuler le processus révolutionnaire. Les jeux n'étant pas faits, le socialisme est une possibilité objective seulement; il ne peut faire l'objet d'une prédiction. Rosa Luxemburg résume cette position : « *La praxis est le lien dialectique entre le passé et l'avenir, entre les possibilités ouvertes par le processus historique et leur accomplissement* ». ¹⁹²

4.3 L'École de Francfort

Un autre lien significatif de Walter Benjamin avec le marxisme est la dite École de Francfort. ¹⁹³ Cette École est à la fois un projet scientifique, une démarche, un courant théorique et un phénomène idéologique ¹⁹⁴; elle a réuni des penseurs provenant de nombreux domaines, la philosophie, l'histoire, les études politiques, la sociologie, autour d'une réflexion critique marxiste critique tout à la fois du positivisme, de l'*Aufklärung* et du capitalisme.

L'histoire de l'École débute le 3 février 1923 par un décret ministériel créant un Institut de recherches sociales à Francfort. ¹⁹⁵ L'école est née après une rencontre de travail universitaire, la *Première semaine de travail marxiste* à laquelle ont participé, entre autres,

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁹² La *praxis* désigne l'ensemble des actions concrètes révolutionnaires capables de transformer le monde et les hommes, *Ibid.*, p. 95.

¹⁹³ Dans le cadre de cette maîtrise nous avons dressé un portrait très incomplet de l'école de Francfort. Cette courte présentation ne lui rend pas justice. Pour une présentation plus ample, voir : Jan Spurr, *Critique de la raison sociale: l'École de Francfort et sa théorie de la société*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001; Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort: histoire, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France, 1993; David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, Cambridge: Polity Press, 1980

¹⁹⁴ Paul-Laurent Assoun, *L'école de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 19.

¹⁹⁵ Paul-Laurent Assoun, *L'école de Francfort*, p. 5.

Georg Lukács et Karl Korsch. Suite à la prise du pouvoir par Hitler, qui fit fermer l'Institut, l'École s'est exilée à Genève, Paris, Londres et New York.¹⁹⁶ Lorsque Max Horkheimer devient directeur en 1931, l'interdisciplinarité devient une exigence méthodologique « *sous le terme de philosophie sociale* ». ¹⁹⁷ La pensée qui s'exprime est alors inspirée à la fois des travaux de Marx et de ceux de Freud; on prend pour cible le mode de vie bourgeois, son art et sa politique. Il s'agit de repenser la science et la méthode scientifique et, surtout, d'offrir une critique de la notion de progrès.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 7.

Chapitre trois

Après avoir présenté les principaux éléments nécessaires à la compréhension de *Sur le concept d'histoire*, nous allons analyser une par une les thèses qui composent ce texte. (nous en disposons le texte au début de chaque section).

5.1 Thèse I

On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son 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 cette 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.

Cette métaphore illustre avant tout la conception de l'histoire à laquelle Walter Benjamin s'oppose. Pour comprendre ce qui est dit ici, nous nous concentrerons sur l'examen de l'automate, du jeu d'échecs et du nain. L'automate peut être associé au progressisme, c'est-à-dire à la croyance en l'inéluctabilité et en la scientificité du

progrès¹⁹⁸, puisqu'il croit que la victoire lui est forcément acquise, au terme d'une histoire tracée d'avance. Notre premier commentateur, Michael Löwy, estime que Benjamin utilise la figure de l'automate pour illustrer la philosophie de l'histoire des marxistes orthodoxes de la II^e et III^e internationale, selon qui l'histoire est « *une sorte de machine conduisant "automatiquement" au triomphe du socialisme* ». ¹⁹⁹ Cet automate n'est pas, pour Löwy, le véritable matérialisme historique, comme le suggère l'emploi de guillemets quand il cite ce texte— du moins, le matérialisme historique décrit par cette métaphore ne correspond pas à celui que conçoit Benjamin selon lui. ²⁰⁰ Notre deuxième commentateur, Daniel Bensaïd, estime pour sa part que l'image de l'automate « *évoque la mécanique, l'aspect répétitif des événements dans la conception newtonienne du temps et le cours continu de l'histoire* ». ²⁰¹ Il associe ainsi l'automate au « *contexte stalinien de la scientificité du matérialisme historique, qui épouse toute la continuité du scientisme positiviste* ». ²⁰² En 1939, insiste Bensaïd, « *ce machinisme historique, qui donne à la victoire valeur de vérité [est incarné par Staline qui] érigeait en principe de droit que les vaincus ont toujours tort [...] [et] élevait la raison d'État à la dignité de l'histoire et des sciences* ». ²⁰³

Si l'automate représente le matérialisme historique au sens orthodoxe, on peut en déduire logiquement que l'échiquier représente les luttes et les combats qui font le tissu de

¹⁹⁸ Nous reviendrons sur l'origine de la notion de progrès et de son élévation à la scientificité au moment de l'examen de la thèse VIII.

¹⁹⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, p. 30.

²⁰⁰ Nous reviendrons sur ce point au moment de l'examen de la thèse II

²⁰¹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*, [danielBensaïd.org/walter-benjamin-theses-sur-le], consulté le 20 novembre 2013.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 30.

l'histoire; c'est sur ce terrain que le couple formé de la marionnette et du nain bossu affronte ses ennemis.

Il est dit que la marionnette semble être la seule capable de « remporter la partie »; mais c'est un mensonge, car en vérité, la marionnette n'est pas seule. Sans l'aide du nain bossu, elle resterait absolument immobile, elle serait comme morte. La théologie, représentée par le nain, a une présence déterminante bien qu'elle soit invisible au sein du matérialisme historique; car en effet, « à une époque rationaliste et incroyante, elle est "vielle laide et ratatinée" », ²⁰⁴ ce qui veut dire qu'il ne saurait être question de la faire voir. Mais bien qu'elle soit dissimulée, c'est le vrai joueur. « *La thèse I annonce d'emblée un des thèmes centraux de l'ensemble du texte "sur le concept d'histoire" : l'association paradoxale entre le matérialisme et la théologie* », ²⁰⁵ avance Löwy. Le rapport entre eux est instrumental : le nain est au service de l'automate; la théologie sert donc, en secret, le matérialisme historique. « *Pour gagner, le matérialisme historique a besoin de l'aide de la théologie : c'est le petit nain caché dans la machine* », ²⁰⁶ résume Löwy.

Mais cette union inattendue (et cachée) entre matérialisme historique et théologie ne livre pas tous ses secrets quand on montre son asservissement à une vision linéaire et progressiste de l'histoire. En effet, selon Löwy, il « *s'agit peut-être d'un conseil au lecteur du document : utilisez la théologie mais ne la montrez pas* ». ²⁰⁷ Selon lui, la « *théologie [...] doit servir à rétablir la force explosive, messianique, révolutionnaire, du*

²⁰⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, p. 32.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 32.

matérialisme historique réduit à un misérable automate par ses épigones ». ²⁰⁸ Bensaïd, pour sa part, affirme, qu'« *une nouvelle alliance est nécessaire* » ²⁰⁹ entre le marxisme et la théologie, afin de lutter contre le fatalisme historique; il va jusqu'à dire qu'« *associés, ils seraient invincibles* ». ²¹⁰

Cela dit, l'alliance proposée ne repose pas sur les mêmes matériaux que ceux mobilisés par le marxisme orthodoxe : tant le marxisme que la théologie sont transformées par l'alliance à laquelle pense Benjamin.

5.2 Thèse II

« L'un des traits les plus remarquables de la nature humaine est (...) à côté de tant d'égoïsme individuel, l'absence générale d'envie que chaque présent porte à son avenir. » Cette réflexion de Lotze conduit à penser que notre image du bonheur est tout entière colorée par le temps dans lequel il nous a été imparti de vivre. Il ne peut y avoir de bonheur susceptible d'éveiller notre envie que dans l'atmosphère que nous avons respirée, avec des hommes avec qui nous aurions pu parler, des femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit, l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues? S'il en est ainsi, alors il existe un

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 29.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience.

Pour comprendre la deuxième thèse, il faut traiter de la notion du bonheur, du lien que Benjamin établit entre le présent et le passé et des notions de rédemption et de messianisme.

Commençons avec l'image du bonheur. Benjamin n'utilise pas ce terme pour décrire une expérience psychologique; la référence au bonheur, introduite par une citation du penseur allemand Hermann Lotze (1817-1881), est plutôt utilisée pour parler du bien objectif. Comme nous le verrons tout au long de ce chapitre, la philosophie de l'histoire de Benjamin s'articule autour de la question du bien et de sa quête.

Pour Lotze, il ne peut y avoir de progrès si l'on ne prend pas en considération les souffrances des époques passées.²¹¹ Benjamin, qui trouve en Lotze un « *soutien inattendu à ses réflexions* »²¹², lie, lui aussi, le passé et la quête du bien vécue au présent. Cela s'exprime, entre autres, dans la phrase suivante : « *Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues?* »²¹³ On peut penser que l'évocation de la séduction renvoie à l'idée d'une quête voire d'un désir. Le présent ne s'est pas débarrassé du passé qui ne s'est pas accompli et qui le hante pour cette raison : la quête du bien est

²¹¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 36.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, p. 428. Les passages entre guillemets qui ne renvoient pas à une note renvoient tous à ce texte de Benjamin.

ainsi « hantée par le passé, elle se charge, tel un ciel d'orage, des désirs inassouvis, des attentes déçues et des rendez-vous manqués », ²¹⁴ écrit Bensaïd.

Le rapport entre le passé, plein d'échecs et de frustrations, et le présent est abordé sous l'angle de la rédemption. Pour comprendre cette notion, il nous faut faire un détour par la conception du temps dans le judaïsme, qui lie « indice secret du passé », « remémoration » et « rendez-vous ». Bensaïd trace un parallèle étroit entre la dette que les générations présentes ont envers les précédentes et le rapport du peuple juif au temps et à l'histoire. Déterritorialisé, le peuple juif doit vivre, non pas sur la terre et dans l'espace, mais dans l'histoire et dans le temps. Les Juifs plantent leur tente dans l'histoire et ils en font une demeure : « foi, désormais, s'enracine dans la mémoire. Celui qui la réveille est un libérateur ». ²¹⁵ Le peuple juif a ainsi le devoir de cultiver sa mémoire par un effort soutenu de remémoration. Bensaïd illustre cette idée par un commandement particulièrement parlant : « *Que ma main droite se dessèche, que ma langue se colle à mon palais, si je t'oublie Jérusalem* ». ²¹⁶

La rédemption nécessite un effort de remémoration des souffrances du passé, mais ne peut s'arrêter là. Il faut non seulement se souvenir des souffrances des vaincus de l'histoire mais aussi réaliser leurs projets, qui ont échoué. Nous « avons été attendus » pour répondre à cette exigence de rédemption. Notre rendez-vous avec le passé tient à ce qu'enraciné dans le passé, le processus de rédemption ne commence pas avec la génération présente : celle-ci se saisit en fait de la lutte pour le bien amorcée par les générations passées. C'est pour cela qu' « [o]n n'en est jamais quitte avec lui [le passé]. Il recèle un

²¹⁴ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 32.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

peuple de potentialités captives ou endormies, qu'un baiser du présent peut seul réveiller et délivrer ». ²¹⁷

Chez Benjamin, le souvenir des vaincus ne se réduit pas à une plainte; elle est plutôt « *une source d'énergie morale et spirituelle pour ceux qui luttent aujourd'hui [...]. On ne peut lutter contre le III^e Reich, semble suggérer Benjamin, sans une profonde aversion pour le nazisme qui plonge ses racines dans les luttes du passé* ». ²¹⁸ Pour illustrer cette idée, Löwy évoque les mouvements féministes des années 1970 redécouvrant la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne de 1791* et y puisant une force certaine. Dès lors, la première lutte révolutionnaire est irréductible à un échec, elle est en quelque sorte « sauvée » par le présent, en ceci qu'elle devient le préambule et le moteur d'une nouvelle lutte. Chaque combat est ainsi mené contre la domination présente et passée parce que le présent puise dans le passé et parce qu'à son tour et par là même le « *le passé est éclairé par la lumière des combats d'aujourd'hui* ». ²¹⁹ Voilà pourquoi le « *passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption* ». Il ne peut pas y avoir de rédemption si l'on fait fi du passé, car celui-ci reste à racheter au présent, en même temps qu'il nourrit les combats à mener ici et maintenant.

Benjamin associe la rédemption au messianisme. Mais qu'en est-il de l'identité du Messie? Löwy précise que la figure du Messie ne descend pas du Ciel : « *C'est nous-mêmes qui sommes le Messie [...]. Dieu est absent, et la tâche messianique est entièrement dévolue aux générations humaines [...], plus précisément [à] l'humanité opprimée* ». ²²⁰ La

²¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁸ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 95.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²²⁰ *Ibid.*, p. 38-39.

rédemption ne peut être réalisée que par ceux qui souffrent, qui ont le pouvoir de remémoration et la capacité de prendre rendez-vous avec le passé en le faisant revivre pour l'accomplir. C'est en ceux-là seuls que réside l'espoir messianique dont est porteuse chaque nouvelle génération selon Benjamin.

Tout cela se situe loin du marxisme orthodoxe. Pour celui-ci, la révolution se fait au nom des générations à venir, alors que Benjamin croit plutôt qu'elle doit être faite au nom de générations passées, celles qui ont connu des échecs. D'autres éléments séparent la conception du temps de Benjamin de celle des marxistes orthodoxes de la II^e et III^e internationale; nous aurons l'occasion de les développer davantage dans notre analyse des thèses suivantes.

5.3 Thèse III

Le chroniqueur, qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité : que rien de ce qui n'eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécu devient une « citation à l'ordre du jour » – et ce jour est justement celui du Jugement dernier.

Dans cette thèse, Benjamin introduit un nouveau personnage, le chroniqueur. Il revient sur les concepts de rédemption et de remémoration, que nous avons survolés quand nous avons traité de la thèse II. Enfin, il utilise des expressions énigmatiques, qu'il faut interroger, telles que « citable » et « Jugement dernier ».

Löwy et Bensaïd estiment tous deux que la figure du chroniqueur a été choisie afin d'évoquer une histoire qui n'exclut aucun détail. Le travail du chroniqueur est ainsi celui de l'historien matérialiste, qu'appelle de ses vœux Benjamin. Mais qui est exactement le chroniqueur? Son identité est difficile à cerner. Bensaïd émet l'hypothèse qu'il pourrait s'agir du « *Messie lui-même, juste avant sa métamorphose* ». ²²¹ En effet, cela pourrait rendre compte de l'association entre le chroniqueur et le potentiel de rédemption. Car le chroniqueur ne prétend pas, contrairement à qui embrasse une perspective historiciste, porter un jugement final sur ce qui a valeur historique et ce qui n'en a pas : collectionnant les ruines du passé et les faits les plus petits, il leur laisse la chance de « *prendre un jour la parole et de bouleverser le sens* ». ²²² Sans idée préconçue, le chroniqueur s'ouvre ainsi à la possibilité qu'un fait, apparemment banal, puisse apporter une nouvelle signification historique et transformer l'image que nous avons du passé.

Le travail du chroniqueur s'apparente en ce sens à celui du collectionneur. Bensaïd souligne ce rapprochement dans l'œuvre de Benjamin, lisible autant dans *Je déballe ma bibliothèque* ²²³ que dans *Sens Unique*. ²²⁴ Le travail du collectionneur se situe d'emblée hors la réification marchande propre au capitalisme : une fois devenu objet de collection, l'objet n'est plus une marchandise, il retrouve par-delà la valeur d'échange sa valeur d'usage. Or, le travail du chroniqueur face à l'histoire ressemble à celui du collectionneur face aux objets qu'il affectionne et dans lesquels il trouve une valeur et un sens propres : « *C'est le collectionneur qui sauve les membres épars d'une révolution avortée. Il faut que*

²²¹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*

²²² Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, p. 35.

²²³ Walter Benjamin, *Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1998, p. 159-172.

²²⁴ Walter Benjamin, *Sens unique précédé de Enfance berlinoise*

rien ne soit négligeable. Que nul ne soit exclu du banquet des mendiants ». ²²⁵ La remémoration peut alors se faire universelle, au sens où elle attribue une valeur égale à chaque moment et à chaque lutte : « *Tant que les souffrances d'un seul être humain sont oubliées, il ne saurait y avoir de délivrance* » ²²⁶, synthétise Löwy. Le salut pour Benjamin est universel ou il n'est pas; personne ne peut être laissé de côté.

Pour comprendre ce qui précède, il peut être pertinent d'évoquer ici la notion du *Tikkun*. Ce terme renvoie à l'expression des deux tendances au sein du messianisme juif qui s'articulent autour de l'exigence de la rédemption. Le messianisme, comme on l'a dit précédemment, contient en effet à la fois un courant restaurateur, cherchant à rétablir un âge d'or perdu, et un courant aspirant plutôt à un avenir entièrement nouveau. « *La proportion entre les deux tendances peut varier, mais l'idée messianique ne se cristallise qu'à partir de leur combinaison. Le concept de Tikkun (à la fois restauration, réparation et réforme) est l'expression concentrée de cette dualité de la tradition messianique* ». ²²⁷ Portée par un désir de restitution, la rédemption chez Benjamin n'a, dans le même sens, rien à voir avec un simple retour au passé; elle est plutôt une transformation, au présent et orientée vers l'avenir, qui tient à un retour vers le passé.

Le « citable » dont il est question dans cette thèse, confirme cela. Seule l'humanité rédimée peut citer l'entièreté de son passé, car elle a dû se l'approprier pour assurer son salut : « *la citation, le rappel, équivaut précisément à un sauvetage. La citation est aussi l'hommage de la relecture qui vivifie le présent par la remémoration : jeu de mots où se*

²²⁵ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*

²²⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 41.

²²⁷ Michael Löwy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1923) », *Archives de sciences sociales des religions*, vol 26, no. 51.1, (Janvier 1981), p. 6.

mêlent la citation littéraire et la citation à comparaître »²²⁸, écrit Bensaïd. Les événements passés ne sont ni mis de côté ni oubliés, ils sont remis à l'ordre du jour, car ils font partie d'un tout qui est rendu à l'humanité sauvée. L'histoire messianique de la restitution est ainsi complétée par la fin du processus de rédemption²²⁹ : « *Le jugement dernier de la thèse III, est donc une apocatastase en ce sens que chaque victime du passé, chaque tentative d'émancipation, pour humble et "petite" qu'elle fût, sera sauvée de l'oubli et "citée à l'ordre du jour", c'est-à-dire reconnue, honorée, remémorée* ».²³⁰

5.4 Thèse IV

« *Occupez-vous d'abord de vous nourrir et de vous vêtir, alors vous échoira de lui-même le Royaume de Dieu.* » — Hegel, 1807

La lutte des classes, que jamais ne perd de vue un historien instruit à l'école de Marx, est une lutte pour ces choses brutes et matérielles sans lesquelles il n'en est point de raffinées ni de spirituelles. Celles-ci interviennent pourtant dans la lutte des classes autrement que comme l'idée d'un butin qu'emportera le vainqueur. Comme confiance, courage, humour, ruse, fermeté inébranlable, elles prennent une part vivante à la lutte et agissent rétrospectivement dans les profondeurs du temps. Elles remettront toujours en question chaque nouvelle victoire des maîtres. De même que certaines fleurs tournent leur corolle vers le soleil, le passé par un mystérieux héliotropisme, tend se tourner vers le

²²⁸ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

²²⁹ Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 26.

²³⁰ Michaël Löwy, *Walter Benjamin : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire*, p. 42.

L'apocatastase désigne le rétablissement des choses à leur état d'origine, « *le rétablissement du Paradis par le Messie* », explique Löwy, qui le décrit aussi comme « *retour réconcilié à la fin de toutes les choses* », soit la réparation de ce qui a été brisée au début de l'histoire des hommes et qui, revient à son état initial par la rédemption et agit comme réparation (*Ibid.*).

soleil qui est en train de se lever au ciel de l'histoire. L'historien matérialiste doit savoir discerner ce changement, le moins ostensible de tous.

Pour comprendre cette thèse, il faut d'abord s'arrêter à la citation de Hegel et à la relation entre le spirituel et le matériel dans la philosophie d'histoire de Benjamin. Ensuite, après un court détour par la Kabbale de Luria, nous aborderons l'interprétation de la métaphore du soleil par Michael Löwy et les critiques que Benjamin adresse au marxisme orthodoxe.

La citation de Hegel est interprétée par Benjamin en un sens matérialiste : le salut ou le « *royaume de Dieu* » n'est pas étranger, au contraire, au fait de se nourrir et de se vêtir. Benjamin est clair : « *Pas de salut sans transformations révolutionnaires de la vie matérielle* ». ²³¹ Bensaïd explique que Benjamin utilise en fait cette citation pour remettre en question l'étanchéité de la séparation entre l'ordre spirituel et l'ordre matériel. La lutte concrète suppose des enjeux spirituels et la lutte spirituelle est indissociable d'actions concrètes : la « confiance », le « courage », l'« humour », la « ruse » prennent « *une part vivante à la lutte* » matérielle; en effet, si « *elle n'est pas animée par certaines qualités morales, la classe dominée ne saurait combattre pour sa libération* ». ²³² L'ordre spirituel est partie prenante de la lutte, ce qui n'est pas sans évoquer le nain bossu qui se met secrètement au service de l'automate joueur d'échec dans la thèse I.

Cette union n'est pas étonnante quand on songe à la manière dont la Kabbale de Luria envisage la rédemption. Rappelons que pour Luria, la Kabbale n'est pas une pratique

²³¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 45.

²³² *Ibid.*

spirituelle réservée à une poignée d'élus; plutôt, la rédemption nécessite des transformations concrètes au sein de la collectivité et doit devenir l'affaire de tous. Löwy explique que le messianisme de Luria doit se produire sur la scène de l'histoire, publiquement, ce qui lui confère une dimension politique.²³³ Cette interaction du spirituel et du matériel, s'unissant l'un à l'autre, est aussi semblable à la relation entre le messianisme juif et le marxisme hétérodoxe que Benjamin défend dans sa philosophie de l'histoire (et que nous allons expliciter dans notre analyse des thèses suivantes).

La métaphore du soleil est une image récurrente du mouvement ouvrier allemand; elle figure dans l'hymne de l'ancien parti social-démocrate, indique Löwy. Dans ce contexte, le soleil représente un avenir radieux, éclairant les luttes menées au présent. Benjamin reprend le symbole, mais pour lui donner un sens nouveau : « *ici c'est grâce au soleil du présent que la signification du passé se transforme pour nous [...] dans un processus éminemment dialectique, le présent éclaire le passé, et le passé éclairé devient une force au présent* ». ²³⁴ Le soleil n'est pas symbole de progrès; il représente plutôt la lutte présente inspirée par le passé.

On peut dire que dans cette thèse Benjamin critique les marxistes orthodoxes, progressistes. On peut lire dans le passage affirmant que les choses spirituelles « *remettront toujours en question chaque nouvelle victoire des maîtres* » une critique des injustices de la période industrielle. Injustices que, selon Benjamin, les marxistes orthodoxes de la II^e et III^e internationales justifient en affirmant que la société doit atteindre un certain niveau de développement avant de s'émanciper. Pour Benjamin, au contraire, «

²³³ Michael Löwy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1923) », p. 7.

²³⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 46-47.

chaque nouveau combat des opprimés met en question non seulement la domination présente, mais aussi ces victoires du passé ». ²³⁵ Aussi l'« école de Marx » dont il est fait mention au début de la thèse désigne-t-elle non le marxisme orthodoxe mais bien celui de Benjamin, selon Löwy, mettant l'accent non sur les modes de productions, mais plutôt sur l'injustice.

5.5 Thèse V

L'image vraie du passé passe en un éclair. On ne peut retenir le passé que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance. « La vérité n'a pas de jambe pour s'enfuir devant nous » — ce mot de Gottfried Keller désigne, dans la conception historiciste de l'histoire, l'endroit exact où le matérialisme historique enfonce son coin. Car c'est une image irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle.

Le travail de l'historien matérialiste est perpétuellement à recommencer parce que la vérité est inscrite au sein d'un processus historique; l'histoire, selon Benjamin, est, comme le monde, constamment à renouveler.

S'il est impossible de dire le dernier mot sur l'histoire, c'est que le passé, que l'on ne peut pas mettre derrière soi, tourne autour du présent, prêt à être rappelé par l'historien matérialiste, qui peut ainsi activer son potentiel messianique. Löwy fait remarquer que Benjamin, contrairement à l'historiciste, ne prétend jamais au monopole de la vérité historique, ni qu'une telle chose puisse exister. Il est absolument opposé à une épistémologie productrice de vérités immuables. Adorno résume très bien la façon dont

²³⁵ *Ibid.*, p. 46.

Benjamin conçoit la connaissance : « *Les définitions de Benjamin ne sont pas des déterminations fixes de concepts, mais des tensions vers des déterminations de concepts, une éternisation de l'instant dans lequel la chose vient à elle-même* ». ²³⁶

La thèse V est une critique de l'historiciste, c'est-à-dire de l'opposant à l'historien matérialiste, qui tente de donner une image fixe de l'histoire, « *dans la poursuite illusoire d'une vérité définitive* ». ²³⁷ *A contrario*, le matérialisme historique « *n'attend aucune sorte de fin* ». ²³⁸ Cachées, les images du passé ne cessent pas de livrer leurs secrets à l'historien matérialiste. Dévoilées, et comprises comme une source de connaissance immuable, elles risqueraient de devenir des dogmes. Benjamin veut éviter qu'un historien puisse créer de nouveaux dogmes suivant sa conception de l'histoire, justifiant par-là des injustices et des horreurs au nom de la vérité historique. Les commentateurs estiment que cette opposition au dogmatisme est une critique de Staline (ou du stalinisme) qui, «*érig[e] au nom de sa vérité proclamée son propre tribunal de l'histoire* ». ²³⁹

5.6 Thèse VI

Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il

²³⁶ Theodor Wisengrund Adorno, *Sur Walter Benjamin*, Paris, Éditions Allia, 1999, p. 26.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier. Car le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur; il vient comme vainqueur de l'antéchrist. Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté. Et cet ennemi n'a pas fini de triompher.

Il faudra d'abord demander ici pourquoi il n'y a que l'historien inquiet devant le triomphe de l'ennemi, donc face au danger, qui peut faire de l'image du passé « *une citation à l'ordre du jour* ». Il faudra aussi tenter de donner un sens aux mots tels que « Messie » et « antéchrist ».²⁴⁰

« *Faire œuvre d'historien* », formule Benjamin; écrire l'histoire renvoie donc à une action, cela ne relève pas simplement du « *savoir* » ou du « *connaître* »²⁴¹, qui ont une connotation davantage passive. L'historien matérialiste est actif au sens où il tente de saisir le passé : il s'agit, par exemple, de « *s'emparer d'un souvenir* », de « *retenir [une] image* ». Plus précisément, par un effort de remémoration, il doit remettre à l'ordre du jour la souffrance des vaincus et par-là prendre parti dans la lutte pour l'émancipation. La conception de Benjamin interdit donc de faire de l'histoire une matière à l'étude, elle exige de l'historien matérialiste qu'il pose des gestes.

Pourquoi ces impératifs apparaissent-ils « *à l'instant du danger* »? Il semble que le potentiel messianique des images du passé n'apparaît que lorsqu'il est lié à un danger présent. Les événements sont disponibles, au sens où ils sont en tout temps prêts à être

²⁴⁰ Nous nous attaquerons aux mots « tradition » et « conformisme » plus loin.

²⁴¹ La posture de l'historiciste est illustrée, au début de la thèse, par une citation de l'historien Leopold von Ranke. Cet historien prussien affirmait qu'il fallait rapporter les faits comme ils se sont réellement déroulés, et ce, de façon neutre. Pour Benjamin, l'historicisme soi-disant neutre renforce plutôt la domination des vainqueurs. Nous y revenons dans l'analyse de la thèse VII.

découverts par l'historien matérialiste; toutefois, ils ne révèlent le chemin de l'émancipation qu'en cas de nécessité, c'est-à-dire lorsqu'ils sont associés à une injustice actuelle qu'il faut combattre. À l'historien matérialiste placé devant le danger il est en effet interdit d'accorder davantage crédit à la version réconfortante d'une histoire humaine progressive; dès lors, « *le danger d'une défaite actuelle aiguille la sensibilité pour les défaites précédentes [et] encourage un regard critique sur l'histoire* », ²⁴² relève Löwy. Le commentateur rappelle qu'au moment d'écrire *Sur le concept d'histoire*, Benjamin se trouvait lui-même dans une situation extrêmement périlleuse, après avoir connu l'absence de reconnaissance professionnelle et surtout après avoir connu la maladie, la pauvreté, l'isolement et les camps d'internement.

Le danger auquel se réfère Benjamin n'est pas simplement le « danger actuel » (le fascisme, la guerre qui vient). Löwy estime que Benjamin craint tout autant le danger qui consiste à voir disparaître une image de l'histoire porteuse de potentialités révolutionnaires, qui peut être détruite par l'historicisme. C'est ce que dit Bensaïd à sa façon : le danger selon Benjamin tient dans le « conformisme », dans l'idée que l'histoire est un pur continuum de domination, que les maîtres ont partout régné dans le passé et règneront toujours. ²⁴³

En ce sens, le péril auquel se réfère Benjamin paraît avant tout l'historicisme et la tendance qui lui inhérente à dissimuler l'histoire véritable. L'historicisme, en effet, met en danger la transmission des « petits faits » (mentionnés dans la thèse III) ²⁴⁴; en conséquence,

²⁴² Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 51.

²⁴³ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 46-47.

²⁴⁴ N'oublions pas qu'ils sont essentiels au travail de l'historien matérialiste.

puisqu'il prétend détenir un monopole sur la vérité, il menace la transmission des riches contenus de la tradition, irréductible aux faits d'armes du vainqueur.²⁴⁵ L'historicisme se fait ainsi l'instrument de la classe dominante.²⁴⁶

Qu'en est-il du « Messie » et de l'« antéchrist »? Pour Löwy, la figure du Messie renvoie aux « *noyaux de résistance antifascistes, les futures masses révolutionnaires héritières de la tradition de juin 1848 et d'avril-mai 1871* ». ²⁴⁷ La figure de l'antéchrist, dès lors, est identifiée au III^e Reich hitlérien. Pour Bensaïd cependant, la figure du Messie est plus mystérieuse. Elle est irréductible à un groupe quelconque. Le Messie désigne plutôt l'arrivée d'un élément, indéterminé, capable de stopper le cours infernal de l'histoire où sont accumulées et continuent de s'accumuler les défaites, les injustices et les souffrances des vaincus; autrement dit, le salut messianique « *est, à tout moment, affirmation du possible, en tant qu'irruption* ». ²⁴⁸ En ce sens, le Messie dont parle Benjamin « *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* ». ²⁴⁹ C'est sur cette possibilité d'une interruption du flux de l'histoire que Benjamin placerait tous ses espoirs.

5.7 Thèse VII

Pensez aux ténèbres et au grand froid dans cette vallée où résonne la désolation.

²⁴⁵ Nous reviendrons sur la signification du mot tradition que nous lierons à la tradition des opprimés.

²⁴⁶ Nous ne traitons pas dans cette thèse du débat entourant le mot « historicisme ». Pour en apprendre davantage sur ce terme controversé, voir Louis Althusser « *Le marxisme n'est pas historicisme* » dans *Louis Althusser, Lire le Capital, Paris, Maspero, 1965* ; Karl Popper, *Misère de l'historicisme, Paris, Presses Pocket, 1988* ; David Myers, *Resisting history : historicism and its discontents in German-Jewish thought, Princeton, Princeton University Press, 2003*; Slavoj Žižek, « History Against Historicism », *European Journal of English Studies*, Vol. 4, No 2, 2000, p. 101-110.

²⁴⁷ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 54.

²⁴⁸ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, p. 147.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 211.

Brecht, -L'Opéra de quat'sous

À l'historien qui veut revivre une époque, Fustel de Coulanges recommande d'oublier tout ce qu'il sait du cours ultérieur de l'histoire. On ne saurait mieux décrire la méthode avec laquelle le matérialisme historique a rompu. C'est la méthode de l'empathie. Elle naît de la paresse du cœur, de l'acedia, qui désespère de saisir la véritable image historique dans son surgissement fugitif. Les théologiens du Moyen Âge considéraient l'acedia comme la source de la tristesse. Flaubert, qui l'a connue, écrit : « Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour [entreprendre de] ressusciter Carthage. » La nature de cette tristesse se dessine plus clairement lorsqu'on se demande à qui précisément l'historiciste s'identifie par empathie. On devra inévitablement répondre : au vainqueur. Or, ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. Pour l'historien matérialiste, c'est assez dire. Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle les biens culturels. Ceux-ci trouveront dans l'historien matérialiste un spectateur réservé. Car tout ce qu'il aperçoit en fait de biens culturels révèle une origine à laquelle il ne peut songer sans effroi. De tels biens doivent leur existence non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais aussi au servage anonyme de leurs contemporains. Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main. C'est pourquoi l'historien matérialiste s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission. Il se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil.

Quel sont les rapports entre Fustel de Coulanges et l'*acedia*? Qu'oppose à cela Benjamin? Historien français positiviste, Fustel de Coulanges (1830-1899) estime, d'après Benjamin, qu'il faut faire abstraction de tout ce qui s'est passé après un événement pour le comprendre : il faut plonger entièrement en lui, en quelque sorte.

Mais pourquoi cette insistance sur l'*acedia*, la tristesse? Il est douteux que Benjamin se réfère ici à une émotion vécue par un individu; plutôt, il semble être question d'une sorte de nécessité méthodologique, consistant en un devoir de retrait, en une « *façon de s'absenter de soi-même* ». ²⁵⁰ Flaubert, par exemple, a dû s'absenter de lui-même, a dû « *[fuir] son présent* » pour parvenir à reconstituer Carthage. ²⁵¹ C'est une nécessité pour entrer en empathie avec le vainqueur ; en effet, il importe de s'attacher à une idée du présent qui perpétue la domination et les victoires passées des maîtres pour embrasser complètement leur point de vue. Tristes, l'historiciste et le positiviste le sont avant tout parce qu'ils cultivent nécessairement un sentiment d'impuissance et le fatalisme devant l'ordre des choses établi et l'oppression.

Au final, le positivisme de Fustel de Coulanges, sa revendication d'une « *neutralité positive est [donc] la forme d'intropathie qui lie les vainqueurs entre eux, comme un signe académique de reconnaissance* ». ²⁵² En ce sens, la « *trahison est son élément, parce que sa soumission au destin le fait de toujours rejoindre le camp du vainqueur* ». ²⁵³

²⁵⁰ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

²⁵¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 56.

²⁵² Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

²⁵³ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 56.

On voit d'emblée la différence avec la perspective inspirée de Marx : on « *ne saurait mieux décrire la méthode [celle de Fustel de Coulanges] avec laquelle le matérialisme historique a rompu* ». Le matérialisme historique tel que le comprend Benjamin repose, *a contrario* de la méthode prônée par Fustel de Coulanges, sur l'effort afin d'embrasser le point de vue des vaincus: « [b]rosser l'histoire à rebrousse-poil [...] signifie donc, tout d'abord, le refus de se joindre, d'une façon ou d'une autre, au cortège triomphal qui continue, encore aujourd'hui, à passer sur le corps de ceux qui sont par terre ».²⁵⁴ Pour y arriver, il faut considérer son époque non comme un ordre immuable, mais comme un lieu de conflits qui la déchirent; c'est la condition afin de ramener à la surface, éventuellement, la « tradition des opprimés », le point de vue des vaincus.²⁵⁵

Or, cette nécessité méthodologique se retrouve aussi dans le messianisme juif. Dans *Le messianisme juif*,²⁵⁶ Scholem décrit la rédemption comme un surgissement dans une histoire qui paraît immuable, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source qui lui est extérieure. Ce qui fait se rejoindre le matérialisme historique et le messianisme est ainsi pour Benjamin la même idée d'une force venue du dehors, qui interroge le continuum apparent de la domination, du règne ininterrompu des maîtres ou des vainqueurs.

Une telle perspective est susceptible de dénouer le lien entre culture et barbarie. Ce n'est pas parce qu'elle est entachée de barbarie que la culture se réduit à la domination des maîtres, selon Benjamin. En effet, une autre perspective sur l'histoire, qui ferait sa part aux vaincus et aux opprimés, serait de nature à conduire à des opérations de « *préservation*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵⁵ Nous expliquons plus en détail ce qu'est la tradition des opprimés lors de notre analyse de la thèse VIII.

²⁵⁶ Gershom Scholem, *Le messianisme juif*, Paris, Pocket, 1992

et [d]’explicitation du potentiel utopique secret contenu au cœur des œuvres de la culture traditionnelle ». ²⁵⁷

5.8 Thèse VIII

La tradition des opprimés nous enseigne que l’« état d’exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l’histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d’exception; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s’opposent à lui au nom du progrès, compris comme une norme historique. S’effarer que les événements que nous vivons soient « encore » possibles au XX^e siècle, c’est marquer un étonnement qui n’a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n’est à comprendre que la conception de l’histoire d’où il découle n’est pas tenable.

Pour des raisons pédagogiques nous ne présenterons pas les différents éléments de la thèse VIII dans le même ordre que celui adopté par Benjamin. Nous parlerons d’abord du progressisme, pour à la fois faire ressortir ce que Benjamin lui oppose, soit la « tradition des opprimés » et tenter de comprendre pourquoi il ne peut pas enrayer le fascisme. Puis, nous tenterons de circonscrire le sens de l’expression « état d’exception ».

Quelles sont les origines du concept du progrès? Eugène Dupréel écrit que l’une des premières allusions au concept se trouve chez le poète et philosophe grec Xénophane (-

²⁵⁷ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d’incendie : une lecture des thèses « sur le concept d’histoire »*, p. 65.

570 -475, selon qui les dieux n'ont pas tout révélé aux hommes, qui se trouvent ainsi condamnés à découvrir au fil du temps la vie meilleure.²⁵⁸ Mais c'est surtout la pensée chrétienne, de Saint Augustin (354-430) à Bossuet (1627-1704), qui contribue au développement de la notion, dans la mesure où l'humanité est appelée, selon le récit biblique, à s'engager dans une histoire du salut, par-delà la Chute. La laïcisation de cette trame, qui transite par un auteur tel que Francis Bacon (1561-1626), selon qui la connaissance et la science sont les moteurs de l'avancement de l'humanité, ne laisse pas intact l'idée : le progrès devient une loi naturelle, les reculs de l'humanité sont seulement des accidents de parcours.²⁵⁹ Par-delà les philosophes des Lumières, estimant que l'humanité est une espèce susceptible de « perfectibilité », la philosophie de Hegel pose que loin « *d'avoir besoin d'être expliqué, [le progrès] est le fait premier, fondement de toute explication* ». ²⁶⁰ S'il arrive à Marx d'envisager la possibilité de vastes régressions historiques, le marxisme de la IIe Internationale fait sienne une vision où la succession des modes de production annonce le bonheur final de l'humanité. Plusieurs libéraux du 19^e siècle sont tout aussi optimistes.

À cette croyance au progrès, Benjamin oppose la « tradition des opprimés ». Selon Löwy, la critique benjaminienne du progressisme se situe en opposition directe à la philosophie de l'histoire de Hegel, cette « *immense théodicée rationaliste qui légitime chaque "ruine" et chaque infamie historique comme étape nécessaire du cheminement triomphal de la Raison* ». ²⁶¹ L'intention de Benjamin est de se porter à la défense des

²⁵⁸ Eugène Dupréel, *Deux essais sur le Progrès*, Bruxelles, Maurice Lamertin Éditeur, 1928, p. 16.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 75.

victimes passées, dont aucun progrès au présent ou à l'avenir ne peut effacer les souffrances. C'est un impératif propre au judaïsme (« *Zahor* » veut dire « souviens-toi ») que de garder vivant le souvenir des souffrances passées.²⁶² Or, on n'y arrivera certes pas en présumant « *comment les choses se sont réellement passées* » dans l'histoire; plutôt, il faut tenter de révéler ce qui est demeuré caché, c'est-à-dire le point de vue des opprimés.

Selon Hannah Arendt, la tradition, chez Benjamin, consiste en une transmission de la vérité, qui n'est pas « *un dévoilement qui détruit le mystère* », mais une « *la révélation qui lui rend justice* ». ²⁶³ Sauver la tradition des opprimés, explique Löwy, c'est ainsi l'« *arracher [...] au conformisme [...] et c'est restituer à l'histoire— par exemple celle de la Révolution française ou celle de 1848 – sa dimension de subversion de l'ordre établi édulcorée, oblitérée ou niée par les historiens "officiels"* ». ²⁶⁴ La vérité est ici dévoilée et non pas saisie, car, comme nous le verrons davantage au moment de l'examen de la thèse XVI, il est impossible de la saisir et de l'immobiliser dans une définition fixe. La distinction entre dévoilement et révélation que suggère Hannah Arendt est importante. La vérité ne se dévoile jamais, elle ne peut être vue ou saisie dans sa totalité et à partir de tous les points de vue en même temps. Par la remémoration, on ne peut voir qu'une partie du tout à fois.

Les opprimés dont il est question sont les perdants de l'histoire, illustrés par les corps qui gisent par terre dont il est question dans la thèse VII. Du point de vue des perdants, l'histoire n'a été jusqu'ici qu'une seule et longue catastrophe ponctuée de révoltes

²⁶² *Ibid.*, p. 106.

²⁶³ Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, p. 91.

²⁶⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 51.

vaincues; aussi la tradition des opprimés est-elle de tonalité pessimiste si on la compare à l'idéologie du progrès. Mais c'est précisément cela, selon Benjamin, qui lui permet de passer à l'action contre le fascisme, l'ennemi à abattre lorsque Benjamin écrit *Thèses sur le concept d'histoire*.

La thèse VIII oppose deux visions de l'histoire : la progressiste, pour laquelle l'amélioration des choses va de soi, et la tradition des opprimés, pour qui l'émancipation doit être envisagée sur fond d'une série de catastrophes. Du point de vue progressiste, le fascisme est une déviation, au pire un accident dans la marche en avant de l'humanité vers le progrès. Pour la tradition des opprimés, le fascisme n'est qu'une manifestation ultraviolente de la norme historique. Dans la thèse VIII, Benjamin pose ainsi que pour s'attaquer au fascisme et l'abattre, il faut le comprendre pour ce qu'il est : non pas une exception, mais un élément de continuité dans l'histoire.

« *Ce qui fait la force du fascisme, c'est qu'il soit combattu au nom de la norme apaisante du Progrès, comme déviance, fâcheux contretemps, mais, en définitive, simple détour* », écrit Bensaïd.²⁶⁵ Son plus grand atout est « *l'incompréhension que manifestent à son égard ses adversaires, inspirés par l'idéologie du progrès* »²⁶⁶, tels que les partis social-démocrate et communiste allemands.²⁶⁷ Löwy rapporte que Karl Kautsky était persuadé, dans les années 1920, que si le fascisme pouvait s'installer dans un pays semi-agraire comme l'Italie, il ne pouvait simplement pas apparaître dans une société industrielle et moderne comme l'Allemagne.

²⁶⁵ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

²⁶⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 69.

²⁶⁷ *Ibid.*

Si la règle de l'histoire est l'état d'exception pour les opprimés, il faut lui en opposer un autre, selon Benjamin, sous le signe de l'interruption : « [r]etournant à l'image des locomotives de l'histoire, Benjamin à son tour désigne plutôt la Révolution comme l'arrêt, l'interruption, le fait de tirer sur le signal d'alarme ». ²⁶⁸ L'« état d'exception » s'entend ici au sens du surgissement d'une altérité radicale dans l'histoire. La philosophie benjaminienne de l'histoire, dont l'arrêt est le noyau, apparaît ainsi construite autour d'« images dialectiques » ²⁶⁹, qui sont « des cristallisations objectives du mouvement historique ». ²⁷⁰ C'est « lorsque la pensée s'immobilise dans une constellation saturée de tension » qu'« apparaît l'image dialectique ». ²⁷¹

5.9 Thèse IX

« Mon aile est prête à prendre son essor Je voudrais bien revenir en arrière, Car en restant même autant que le temps vivant Je n'aurais guère de bonheur. »
— Gerhard Scholem, *Gruß vom Angelus*

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

²⁶⁸ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

²⁶⁹ Pour Adorno, Benjamin conçoit l'arrêt « en se concentrant sur les plus petits détails, ceux dans lesquels le mouvement de l'histoire s'arrête et se sédimente en images » (Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, p. 39).

²⁷⁰ Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, p. 18.

²⁷¹ Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2009, p. 87. Nous expliquerons ce que Benjamin entend par « constellation » au moment de l'examen de la thèse XVII.

irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.

De loin le passage le plus connu des thèses, la thèse IX est on ne peut plus clairement critique du progrès. Pour la comprendre, il faut d'abord demander ce que l'allégorie de l'Ange représente. Pourquoi regarde-t-il derrière lui alors qu'il est emporté par la tempête? La thèse IX est particulièrement importante, car elle décrit la catastrophe que perçoit l'historien matérialiste. Comment la catastrophe s'articule-t-elle au sein du messianisme juif?

Que représente l'Ange? Selon Löwy, l'image de l'Ange s'éloignant du paradis peut être comprise comme une représentation de l'éloignement des sociétés matriarcales préhistoriques justes et égalitaires, au profit des sociétés industrielles, capitalistes et proprement infernales. L'un des aspects infernaux de cette société est « *l'interminable torture de l'ouvrier, forcé à répéter sans trêve le même mouvement mécanique, avec la punition infernale de Sisyphe* ». ²⁷² Le progrès est représenté par la tempête parce qu'il est compris, par l'historiciste, comme un phénomène issu des lois de la nature. La tempête peut également être comprise à la lumière du récit biblique : car « *c'est par une tempête (d'eau) que l'humanité fut noyée dans le déluge, et c'est par une tempête de feu que Sodome et Gomorrhe furent rasées* ». ²⁷³ Selon Scholem, « *la nécessité d'arrêter la tempête, [de] panser les blessés, [de] ressusciter les morts et [de] rassembler ce qui a été brisé* » ²⁷⁴ est une allusion au Tikkun, ce que nous avons expliqué au moment de l'examen

²⁷³ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 77.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

de la thèse III. En effet, on se souviendra que le *Tikkun* est l'association d'un courant restaurateur, à la recherche d'un âge d'or perdu et d'un courant prônant l'établissement d'une ère nouvelle au sein de la rédemption du messianisme juif.

Il est remarquable que l'Ange soit dépeint comme un témoin impuissant de la catastrophe qui se déroule sous ses yeux. Incapable de l'empêcher, il assiste à l'accumulation des massacres, à l'amoncellement des ruines et de « *nouvelles hécatombes, toujours plus vastes et destructrices* ». ²⁷⁵ Selon Bensaïd, l'Ange « *est le double allégorique de Benjamin lui-même, saisi du même effroi devant l'histoire* ». ²⁷⁶ Cette interprétation nous semble juste, si l'on comprend Benjamin comme un historien matérialiste et si on considère que l'Ange peut être une allégorie pour d'autres historiens matérialistes. Tout comme l'historien matérialiste, l'Ange a le regard tourné vers le passé et non pas vers l'avenir et il a une vision d'ensemble de ce qu'a réellement été l'histoire jusqu'à présent. En faisant se tourner l'Ange vers le passé, Benjamin rappelle l'importance cruciale de l'acte de remémoration, essentiel au travail de l'historien matérialiste. Ce faisant, l'Ange et l'historien voient le passé qui « *du point de vue des opprimés, n'est pas une accumulation graduelle de conquêtes, comme dans l'historiographie "progressive", mais plutôt une série interminable de défaites catastrophiques* ». ²⁷⁷ La thèse IX présente le constat de l'historien matérialiste : la catastrophe n'est pas à venir, ni quelque chose qui s'est déroulée autrefois, la catastrophe c'est plutôt l'histoire comme elle a été et continue d'être. C'est la norme, notre passé et présent. Pour l'interrompre, il faut un état d'exception, comme on l'a précédemment indiqué : « *L'interruption*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁶ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p, 50.

²⁷⁷ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 53.

*messianique/révolutionnaire du progrès est [...] la réponse de Benjamin aux menaces que fait peser sur l'espèce humaine la poursuite de la tempête maléfique, l'imminence de catastrophes nouvelles ».*²⁷⁸ L'Ange, comme l'historien matérialiste, tourne son visage vers le passé « *et en y fixant un regard empreint d'une douleur profonde in consolable- mais aussi d'une profonde révolte morale- sur les ruines qu'il a produit ».*²⁷⁹

Cette interruption, révolutionnaire, trouve un répondant dans le messianisme juif. L'« *abîme ne peut pas être franchi par un quelconque "progrès" ou "développement" : seule la catastrophe révolutionnaire, avec un colossal déracinement, une destruction totale de l'ordre existant, ouvre la voie à la rédemption messianique ».*²⁸⁰

5.10 Thèse X

Les objets que la règle claustrale assignait à la méditation des moines visaient à leur enseigner le mépris du monde et de ses pompes. Les réflexions que nous développons ici servent une fin analogue. À l'heure où gisent à terre les politiciens en qui les adversaires du fascisme avaient mis leur espoir, à l'heure où ils aggravent encore leur défaite en trahissant leur propre cause, nous voudrions libérer l'enfant du siècle des filets dans lesquels ils l'ont entortillé. Le point de départ est que la foi aveugle de ces politiciens dans le progrès, leur confiance dans le 'soutien massif de la base', et finalement leur adaptation servile à un appareil politique incontrôlable n'étaient que trois aspects d'une même réalité. Nous voudrions suggérer combien il coûte à notre pensée habituelle

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁸⁰ Michael Löwy, *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale, Une étude d'affinité élective*, Paris, Éditions du Sandre, 2009, p. 28.

d'adhérer à une vision de l'histoire qui évite toute complicité avec celle à laquelle ces politiciens continuent de s'accrocher.

La thèse X s'attaque de front au progressisme des politiciens de la gauche, incapables de lutter contre le fascisme. Pour comprendre leur incapacité, il faut faire un bref retour sur les événements politiques que nous avons plus longuement explorés dans le premier chapitre. Après avoir identifié les politiciens en question ici, nous nous demanderons quel est l'« appareil politique incontrôlable » dont il est question et qui est « l'enfant du siècle ».

Dans cette thèse, Benjamin s'attaque à la foi aveugle des partis social-démocrate et communiste allemands et particulièrement au Comité central du Parti communiste qui a salué en juillet 1939 la conclusion du pacte germano-soviétique, allant jusqu'à scandaleusement suggérer un approfondissement des relations économiques entre les deux pays.²⁸¹ Persuadés que l'histoire va leur donner raison, tout se passe comme si les communistes n'avaient simplement pas conscience du danger que représente le national-socialisme. Déjà sous Weimar, ils s'étaient montrés incapables de battre les nazis sur leur propre terrain, puisque ce sont ces derniers qui avaient réussi à se présenter comme les porte-paroles des classes souffrantes et des pauvres.²⁸² N'oublions pas, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre un, que Benjamin, après avoir longuement pesé le pour et contre, a toujours refusé de prendre sa carte d'un parti communiste, méprisant ceux qui le faisaient.

²⁸¹ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 82.

²⁸² Le 3 octobre 1931, Benjamin écrit à Scholem : « Selon toute apparence les porte-paroles chez nous des masses de chômeurs sont de fait les nationaux-socialistes; les communistes n'ont toujours pas trouvé le contact nécessaire avec ces masses, ni du coup, la possibilité d'une action révolutionnaire » (Walter Benjamin, *Correspondance*, Tome II, p. 55).

Il ne fait pas de doute que « l'appareil d'état incontrôlable » dont il est question est le mouvement communiste international, à la tête duquel se trouve le Parti soviétique, qui a fortement déçu Benjamin lors de son séjour à Moscou en 1927. Pendant son périple, Benjamin s'est en effet trouvé confronté à une société gangrenée par les privilèges, les inégalités, la soif du pouvoir de l'appareil bureaucratique et la négation de la culture. Benjamin a alors pris conscience de « *la dévoration de la société par l'État [et de] la dissolution de la sphère du droit dans celle de la force. Seule une conception chronologique et linéaire du temps, obsédée par les métaphores sportives du rattrapage et du dépassement [peut] concevoir ce communisme grossier* ». ²⁸³ On peut dès lors penser que « l'enfant du siècle » qui doit se libérer de son emprise, désigne la génération de Benjamin, qui est paralysée par les promesses illusoires du progressisme.

5.11 Thèse XI

Le conformisme dès l'origine inhérent à la social-démocratie n'affecte pas seulement sa tactique politique, mais aussi ses vues économiques. C'est là une des causes de son effondrement ultérieur. Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. À ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel, qui s'inscrit à ses yeux dans le cours du progrès technique, représente un acte politique. Chez les ouvriers allemands, la vieille éthique protestante du travail réapparut sous une forme sécularisée. Le programme de Gotha porte déjà les traces de cette confusion. Il définit le travail comme « la source de toute richesse et de toute culture ». À quoi Marx, animé d'un sombre pressentiment,

²⁸³ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 233.

objectait que celui qui ne possède d'autre bien que sa force de travail « est nécessairement l'esclave des autres hommes, qui se sont érigés [...] en propriétaires. » Ce qui n'empêche pas la confusion de se répandre de plus en plus, et Josef Dietzgen d'annoncer bientôt : « Le travail est le Messie des temps modernes. Dans l'amélioration [...] du travail [...] réside la richesse, qui peut maintenant accomplir ce qu'aucun rédempteur n'a accompli jusqu'à présent. » Cette conception du travail, caractéristique d'un marxisme vulgaire, ne prend guère la peine de se demander en quoi les biens produits profitent aux travailleurs eux-mêmes, tant qu'ils ne peuvent en disposer. Elle n'envisage que les progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société. Elle présente déjà les traits technocratiques qu'on rencontrera plus tard dans le fascisme. Notamment une approche de la nature qui rompt sinistrement avec les utopies socialistes d'avant 1848. Tel qu'on le conçoit à présent, le travail vise à l'exploitation de la nature, exploitation que l'on oppose avec une naïve satisfaction à celle du prolétariat. Comparées à cette conception positiviste, les fantastiques imaginations d'un Fourier, qui ont fourni matière à tant de railleries, révèlent un surprenant bon sens. Si le travail social était bien ordonné, selon Fourier, on verrait quatre Lunes éclairer la nuit terrestre, les glaces se retirer des pôles, l'eau de mer s'adoucir, les bêtes fauves se mettre au service de l'homme. Tout cela illustre une forme de travail qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure de l'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein. À l'idée corrompue du travail correspond l'idée complémentaire d'une nature qui, selon la formule de Dietzgen, « est offerte gratis ».

Benjamin enfonce le clou de ses critiques envers les partis de gauche qualifiés de traîtres dans la thèse X. Dans notre analyse de cette thèse, nous interrogerons d'abord la

critique par Benjamin du développement technique; ensuite, nous nous pencherons sur sa critique du travail et sur ce qu'il écrit de Charles Fourier.

Le progressisme que rejette Benjamin correspond à la « *conviction de nager dans le sens du courant* », ce qui est censé mener au triomphe inéluctable du socialisme. Löwy insiste : « *Ce fatal optimisme ne [peut] que mener le mouvement ouvrier à la passivité et à l'attentisme — quand il [faut], au contraire, intervenir d'urgence* ». ²⁸⁴ Selon Bensaïd, il y a un lien direct entre un tel progressisme et « *le culte du travail, la version prolétarienne de l'éthique protestante, auréolée d'un halo biblique* ». ²⁸⁵ Cette critique vise le productivisme déchaîné revendiqué par le stalinisme (« stakhanovisme ») et l'obsession de l'industrialisation accélérée. Le culte aveugle du travail devient donc forcément celui de l'industrie à grande échelle.

Or selon Benjamin, la glorification du progrès technique à tout prix participe à l'idéologie du fascisme, qui est possédé par une idée du « rattrapage » : « *Le fascisme, malgré ses manifestations culturelles "archaïques", est une manifestation pathologique de la modernité industrielle/capitaliste, qui s'appuie sur les grandes conquêtes techniques du XX^e siècle* ». ²⁸⁶ Le communisme stalinien est ainsi incapable de se démarquer de l'adversaire qui le menace de mort; comme lui, il est obsédé par la fuite en avant dans la mobilisation de toutes les forces afin d'en arriver à la domination totale de la nature.

À cette domination et à l'idéologie du travail, Benjamin oppose le rapport à la nature que l'utopie de Charles Fourier permet d'évoquer. Le travail « passionné » des

²⁸⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 86.

²⁸⁵ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 55.

²⁸⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 86.

habitants des phalanstères, les « Harmoniens », est une activité émancipée. Orienté vers le jeu plutôt que vers l'accumulation sans fin de la richesse ou de la puissance, ce travail n'exploite ni la nature ni les êtres humains. « *Dans l'harmonie idéale entre la société et la nature dont rêvait le socialisme utopique, Benjamin perçoit des réminiscences d'un paradis préhistorique perdu* »,²⁸⁷ estime Löwy.

5.12 Thèse XII

« Nous avons besoin de l'histoire, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir. »

— Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*

Le sujet de la connaissance historique est la classe combattante, la classe opprimée elle-même. Elle apparaît chez Marx comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène à son terme l'œuvre de libération. Cette conscience, qui se ralluma brièvement dans le spartakisme, fut toujours scandaleuse aux yeux de la social-démocratie. En l'espace de trois décennies, elle parvint presque à effacer le nom d'un Blanqui, dont les accents d'airain avaient ébranlé le XIXe siècle. Elle se complut à attribuer à la classe ouvrière le rôle de rédemptrice des générations futures. Ce faisant, elle énerva ses meilleures forces. À cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et l'esprit de sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, non de l'idéal d'une descendance affranchie.

Cette thèse exige que l'on interroge le rapport entre la classe opprimée vengeresse et le sujet de la connaissance; il faut en même temps se demander quel est le sens de la

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

citation de Nietzsche. Après avoir exposé quel est le rôle de la « *dernière classe asservie* », il faut aussi se pencher sur la référence à Auguste Blanqui.

Cette thèse est d'abord indicatrice de ce que Benjamin « *demeur[e] fermement lié au matérialisme historique dans sa vision du prolétariat comme la force sociale capable de transformer la réalité* ». ²⁸⁸ Selon Löwy, cela est lié à la lecture par Benjamin de *Histoire et conscience de classe*, de Georg Lukács, qui fait du prolétariat à la fois le sujet de la connaissance historique et l'acteur révolutionnaire, la « *classe combattante* ». Le prolétariat, en effet, se trouve placé de par sa situation devant un choix : ou il s'intègre au monde capitaliste sans l'interroger et se retrouve réduit à l'état de pure marchandise; ou il est conduit à interroger ce monde et en vient ainsi à découvrir que le monde des choses devenues marchandises est en réalité un produit social et historique. Le prolétariat, dès lors, se fait à la fois sujet (de la connaissance et de l'action) et objet (il est inscrit dans le monde capitaliste qui en fait une marchandise) de l'histoire.

La classe prolétarienne combat au présent; c'est le sens de la citation de Nietzsche. Il ne s'agit pas pour elle simplement d'acquérir des connaissances historiques; il faut plutôt nourrir l'esprit révolutionnaire, par les « *images des ancêtres asservis* », réveillant la haine et l'esprit de sacrifice. Comme nous l'avons déjà vu, seul le passé peut susciter l'éveil de la volonté révolutionnaire au présent. On ne peut rien si on oublie la souffrance des ancêtres : l'important, « *c'est que la dernière classe asservie, le prolétariat, se perçoive elle-même comme l'héritière de plusieurs siècles ou millénaires de lutte, des combats vaincus des esclaves, des serfs, des paysans et des artisans* » ²⁸⁹; c'est seulement grâce à

²⁸⁸ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 198.

²⁸⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 96.

cela que peut être menée à terme « *l'œuvre de libération* ». De là la mention du spartakisme, dont le nom même évoque « *le prolétariat moderne comme héritier des esclaves révoltés contre l'Empire romain. La révolte de 1919 devient ainsi un moment d'un combat universel qui dure depuis des millénaires* ». ²⁹⁰ La position des spartakistes ne pouvait que paraître « *scandaleuse aux yeux des sociaux-démocrates* », qui préféraient miser sur « *l'image molle et petite-bourgeoise des descendants libérés* ». ²⁹¹ Suivant les ordres de Gustav Noske, Ministre de l'Intérieur en 1919, les sociaux-démocrates ont ainsi participé directement à la répression, menée avec une violence inouïe, contre les Spartakistes (assassinat de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht).

Ils ont aussi presque effacé des mémoires l'œuvre de Blanqui, que Benjamin tente de sauver du danger de l'oubli. Ceci n'est pas sans nous rappeler la thèse III dans laquelle Benjamin présente la figure du chroniqueur, pour qui « *rien de ce qui n'eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire* ». Benjamin ne pouvait que se reconnaître dans une pensée mettant l'accent sur la catastrophe et sur le nécessaire arrachement violent de l'humanité au cycle répétitif des injustices et des souffrances. Dans *l'Éternité par les Astres*, que Benjamin avait lu, Blanqui affirme que les éléments sont en quantité finie dans un univers infini; conséquemment, pour peupler cet univers, la nature ne dispose que d'un nombre fini (même s'il est très élevé) de combinaisons possibles. La répétition est donc fatale : tous les corps constitués existent ailleurs dans l'univers une multitude de fois. Ils naissent, croissent et meurent : plusieurs exemplaires des mêmes corps sont constamment recréés. Il n'y a donc aucun progrès : ce « *que nous appelons progrès est claquemuré sur chaque*

²⁹⁰*Ibid.*

²⁹¹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*

terre, et s'évanouit avec elle ». ²⁹² Les injustices passées ne préparent en rien un monde meilleur; elles se sont répétées, se répètent et se répèteront dans l'univers infini et ceci un nombre infini de fois (puisque l'univers n'a ni début ni fin). Ce n'est donc que par un arrachement violent, un sursaut (la re-création de corps nouveau fait aussi partie des combinaisons possibles), que l'on peut sortir de ce type d'enfer.

Le paradoxe de la pensée de Benjamin est qu'elle tente de faire coexister cette référence à Blanqui, le partisan de l'insurrection, avec la pensée messianique juive. Tous deux mettent l'accent sur l'idée de sursaut, au moment où l'on croit que tout est perdu. Bensaïd relève en effet que dans le judaïsme, « *c'est dans le passé qu'[on] puise la légitimité et la force de défier, toujours au présent l'État, le culte, l'affaïssement institutionnel des principes, la corruption rongeuse des fondations* ». ²⁹³ La différence avec Blanqui est cependant que la « *libération messianique* » vise la « *restauration d'une unité perdue dont l'humanité garde la trace* ». ²⁹⁴

5.13 Thèse XIII

« Tous les jours, notre cause devient plus claire et le peuple tous les jours plus intelligent. »

— *Joseph Dietzgen, La Philosophie de la social-démocratie*

Dans sa théorie, et plus encore dans sa pratique, la social-démocratie a été guidée par une conception du progrès qui ne s'attachait pas au réel, mais émettait une prétention dogmatique. Le progrès, tel qu'il se peignait dans la cervelle des sociaux-démocrates, était premièrement un progrès de l'humanité elle-même (non simplement de ses aptitudes et de

²⁹² Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres hypothèse astronomiques*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1872, p.76.

²⁹³ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 108.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 112.

ses connaissances). Il était deuxièmement un progrès illimité (correspondant au caractère indéfiniment perfectible de l'humanité). Il était envisagé, troisièmement, comme essentiellement irrésistible (se poursuivant automatiquement selon une ligne droite ou une spirale). Chacun de ces prédicats est contestable, chacun offre prise à la critique. Mais celle-ci, si elle se veut rigoureuse, doit remonter au-delà de tous ces prédicats et s'orienter vers quelque chose qui leur est commun. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire est inséparable de celle d'un mouvement dans un temps homogène et vide. La critique de cette dernière idée doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général.

Il faut évidemment se concentrer ici sur ce passage de cette thèse, souvent cité : le « *temps homogène et vide* », qui est le fondement de l'idée de progrès. Comme le fait remarquer Löwy, un progrès apparent dans une sphère de la vie sociale ne se traduit pas forcément, loin de là, par un progrès de l'humanité; par exemple, une avancée technique ne signifie en rien un progrès moral ou politique. Les « *avancées dans une dimension de la civilisation peuvent s'accompagner de régressions dans l'autre* ». ²⁹⁵ La liberté n'est aucunement au terme d'une série de soi-disant progrès, au contraire pour Benjamin les « *seuls moments de liberté sont des interruptions, des discontinuités, quand les opprimés se soulèvent et tentent de s'auto-émanciper* ». ²⁹⁶ Aussi doit-on conclure que le « *mouvement de l'histoire est forcément hétérogène-inégal* ». ²⁹⁷

²⁹⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 100.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 100.

Le temps « *hétérogène et plein* » s'oppose de plein fouet au temps « *homogène et vide* ». La critique du progressisme des sociaux-démocrates conduit à distinguer deux formes de temporalités. Le temps « *homogène et vide* » suppose une avancée continue, linéaire et automatique de l'humanité; les événements perdent de leur relief si on prend une vue suffisamment à distance de la flèche que dessine l'histoire. Ce temps est ainsi « vide » de changement et de potentialité messianique; il ne s'y passe, dans le fond, jamais rien de nouveau, c'est pourquoi il est « homogène ». Il correspond à la domination, au point de vue des puissants et des vainqueurs.

C'est le potentiel messianique qui peut faire que le temps soit « *hétérogène et plein* ». Ce temps lie imprévisiblement les événements les uns aux autres, le passé au présent, comme la Ligue spartakiste faisant référence aux esclaves révoltés contre l'Empire Romain. Autrement dit, ce temps est plein d'images dialectiques, avec lesquelles l'historien matérialiste peut créer une constellation.

5.14 Thèse XIV

L'origine est le but. — Karl Kraus, Worte in Versen I

L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent ». Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé d'« à-présent », qu'il arrachait au continuum de l'histoire. La Révolution française se comprenait comme une seconde Rome. Elle citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois. La mode sait flairer l'actuel, si profondément qu'il se niche dans les fourrés de l'autrefois. Elle est le saut du tigre dans le passé. Mais ceci a lieu dans une arène où commande la classe dominante. Le même

saut, effectué sous le ciel libre de l'histoire, est le saut dialectique, la révolution telle que la concevait Marx.

Afin de déchiffrer la signification de cette thèse nous commencerons par discuter ce que Benjamin entend par le temps « *saturé d'à-présent* », que nous avons associé au temps « hétérogène et plein ». Nous expliquerons pourquoi sont semblables le saut vers le passé par la mode et par l'historien matérialiste. Enfin, nous lierons la citation de Karl Kraus au motif de la rédemption.

Benjamin présente l'histoire comme une vaste construction faite de correspondances entre le passé et le présent. Le temps « *saturé d'à présent* » est le temps à partir duquel on peut établir de telles correspondances. Se comprenant à partir du passé et lui redonnant vie par les actions de ceux qui se présentent comme ses légataires, le présent se charge alors d'un potentiel messianique révolutionnaire : « *Par-delà les inerties de la durée, les "à-présent" se reconnaissent, se saluent et communiquent. Surgissent les instants précieux de Breton, les moments stratégiques de Lénine* »²⁹⁸; c'est le moment d'« *à présent* » qui « *réveille et féconde le passé, le fait vivre* ».²⁹⁹ Le « saut du tigre », sous le ciel libre de l'histoire, c'est-à-dire dans un contexte politique et révolutionnaire, « *consiste à sauver l'héritage des opprimés et s'en inspirer pour interrompre la catastrophe présente* ».³⁰⁰

Tout comme l'historien matérialiste, la mode sait « *flairer l'actuel dans les fourrés de l'autrefois* ». Lorsque la mode cite un costume d'une autre époque, elle « *a le flair pour*

²⁹⁸ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 63.

²⁹⁹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

³⁰⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 103.

l'actuel pour ce qui, du passé, entre en résonance avec l'esprit du temps ». ³⁰¹ La mode et la révolution ont donc une démarche semblable; mais seule la révolution est émancipatrice. La mode dans le contexte capitaliste est une marchande d'illusions, donnant l'impression de la nouveauté alors elle n'est que la répétition du Même : « *Protestation sans cesse renaissante et toujours défaite de la distinction contre la différence banalisée, sa généralisation marchande étouffe dans l'œuf ses velléités de rébellion. Elle n'est jamais d'une révolte mort-née, qui s'annule et se nie en permanence* ». ³⁰²

Enfin, on peut dire que « *L'origine est le but* » de Karl Kraus, écrivain viennois (1874-1936), illustre la façon dont la rédemption messianique, comme la révolution, se déploie dans l'histoire en faisant un retour vers le passé. Autrement dit, la révolution qui se fait par le recours au passé répare ce dernier et en même temps le présent, dans lequel les horreurs du passé se prolongent. La révolution telle que la conçoit Benjamin se révèle ainsi porteuse du même mouvement réparateur de l'histoire que la rédemption selon le messianisme juif de la Kabbale de Luria.

Revenons, pour mieux saisir la forme que prend cette rédemption, sur le mythe des vases brisés (dont nous avons parlé brièvement dans le chapitre un). Selon Luria, la lumière divine a jailli au moment de la création et s'est déversée dans l'homme primordial. Or, la lumière s'échappant des orifices du visage de l'homme a créé confusion et désordre; il a donc fallu tenter de récupérer la lumière en se servant de vases. Alors qu'il ne restait qu'un peu de lumière à transposer, elle a jailli avec une grande force, ce qui a provoqué le bris des vases. ³⁰³ Selon Gershom Scholem, cela « *marque le point tournant décisif dans le*

³⁰¹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 63.

³⁰² *Ibid.*, p. 64.

³⁰³ Henri Sérrouya, *La Kabbale*, p. 100-105

*processus cosmologique. Considérée dans sa totalité, "[le bris des vases] est la cause de cette déficience intérieure, inhérente à tout ce qui existe et qui persiste aussi longtemps que le dommage n'est pas réparé". La restauration de l'ordre idéal ou la réintégration du tout originel telle que Luria la conçoit, est non seulement but original de création, mais aussi la fin mystérieuse de l'existence ».*³⁰⁴ L'achèvement du *Tikkun*, qui correspond à l'amalgame d'un courant restaurateur et de l'aspiration à un ordre nouveau, correspond en ce sens à la fin du processus de création et de rédemption.

5.15 Thèse XV

Les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire. La Grande Révolution introduisit un nouveau calendrier. Le jour qui inaugure un calendrier nouveau fonctionne comme un accélérateur historique. Et c'est au fond le même jour qui revient sans cesse sous la forme des jours de fête, qui sont des jours de commémoration. Les calendriers ne mesurent donc pas le temps comme le font les horloges. Ils sont les monuments d'une conscience historique dont toute trace semble avoir disparu en Europe depuis cent ans, et qui transparaît encore dans un épisode de la révolution de juillet. Au soir du premier jour de combat, on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges. Un témoin oculaire, qui devait peut-être sa clairvoyance au hasard de la rime, écrivit alors : « Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure, De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour. »

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

Quelle est la différence entre le temps de l'horloge et celui du calendrier? Il faut associer le calendrier au temps hétérogène et plein. Les dates n'ont pas la même valeur ni la même signification; le calendrier est donc hétérogène. Avec ses jours de fêtes, le calendrier marque le passage du temps de façon qualitative, il « *garde la mémoire d'un temps sacré, chargé de sens* », ³⁰⁵ comme le 14 juillet ou le 1^{er} mai, par exemple. Ainsi, le « *calendrier s'oppose au temps mécanique de l'horloge en ce qu'il est chargé de remémoration, de temps symbolique et messianique* ». ³⁰⁶ Les calendriers « *sont barrés d'interruptions. Ils calculent autrement. Ils sont des monuments d'une mémoire, d'une conscience de l'histoire* ». ³⁰⁷ Cette conception du calendrier pourrait être tirée du calendrier juif, signale Löwy : rappelons l'impératif de la Pâque juive, le *Zahor*, qui exige de se souvenir de la souffrance des ancêtres réduits à l'esclavage en Égypte, comme si l'on était soi-même esclave.

Le temps de l'horloge, au contraire, est un temps quantitatif, automatique, réglé mécaniquement et ayant une valeur et une signification toujours égales : il est donc homogène et vide. « *La civilisation industrielle/capitaliste est dominée, de façon croissante depuis le XIX^e siècle, par le temps de la montre [...] Les pages du Capital sont remplies d'exemples terrifiants de la tyrannie de l'horloge sur la vie des travailleurs* ». ³⁰⁸

5.16 Thèse XVI

L'historien matérialiste ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps. Car un tel concept définit justement le présent

³⁰⁵ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 66.

³⁰⁶ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

³⁰⁷ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin Sentinelle messianique*, p. 67.

³⁰⁸ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 107.

dans lequel, pour sa part, il écrit l'histoire. L'historicisme compose l'image « éternelle » du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé. Il laisse d'autres se dépenser dans le bordel de l'historicisme avec la putain « Il était une fois ». Il reste maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire.

La seizième thèse répète que le travail de l'historien matérialiste est toujours à refaire, marquant l'importance de cette idée propre à la philosophie de l'histoire de Benjamin. Contrairement à l'historiciste, l'historien matérialiste ne prétend en effet pas produire de vérité fixe.

Benjamin emploie les mots « *arrêt et blocage du temps* » car l'historien matérialiste, on y a déjà insisté, doit impérativement prendre une distance à l'égard du présent dans lequel il vit. Comme Benjamin le dit à la thèse VII, l'historien matérialiste, dans un présent « stoppé », peut saisir le passé et le lier au présent; il interrompt le cours de l'histoire en se positionnant à l'extérieur de cette dernière. Dès lors, il travaille à partir d'un présent qui ne se laisse pas emporter par le souffle de l'histoire, mais qui devient le lieu d'un éclaircissement.

Cela dit, Benjamin écrit que le « *matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé* », ce qui veut dire que l'image du passé qu'il s'agit de rejoindre n'est pas éternelle. La constellation, œuvre du matérialiste historique, logée entre le présent et le passé, est temporaire; le présent qui vient n'aura pas le même rapport avec le passé. La constellation n'est donc pas éternelle, elle s'efface sitôt que le présent se remet en marche.

Selon Löwy, Benjamin la « putain » « Il était une fois » représente l'historicisme qui n'identifie aucun relief dans l'histoire et ne distingue pas les événements. Cette putain « n'a pas de scrupule à se donner à l'un et ensuite l'abandonner au profit du suivant. Leur succession constitue le continuum de l'histoire : il était une fois Jules César, il était une fois Charlemagne ». ³⁰⁹ Cette idée de l'histoire bête et vide est faite de ce que Benjamin qualifie de temps homogène et vide. Bensaïd ajoute pour sa part que le curieux nom « Il était une fois » représente la banalisation du récit historique qui devient anecdote. ³¹⁰ En outre, Bensaïd relève que la prostituée s'inscrit dans le monde marchand et évoque donc la réification des rapports sociaux dans la société capitaliste.

5.17 Thèse XVII

L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans l'histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se distingue de ce type d'histoire plus nettement peut-être que de tout autre. L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition : elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure, il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé.

³⁰⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 109.

³¹⁰ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire*.

Il saisit cette chance pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire, il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie tel ouvrage particulier. Il réussit à recueillir et à conserver dans l'ouvrage particulier l'œuvre d'une vie, dans l'œuvre d'une vie l'époque et dans l'époque le cours entier de l'histoire. Le fruit nourricier de la connaissance historique contient en son cœur le temps comme sa semence précieuse, mais une semence indiscernable au goût.

Dans cette thèse, Benjamin oppose, encore une fois, sa philosophie de l'histoire à l'historicisme. L'historiciste n'a pas d'armature théorique solide, il ne fait qu'additionner les événements sans les distinguer et de manière chronologique. Comme la putain « *Il était une fois* » de la thèse XVI qui accumule les clients, l'historicisme accumule les faits pour meubler le temps homogène et vide. Au contraire, le temps du matérialisme historique est construit, par l'effort de l'historien matérialiste; il est le produit d'un travail de mise en rapport, de construction et donc de réflexion. Lorsque Benjamin dit que l'historiciste trouve sa légitimité dans l'histoire universelle, nous comprenons que ce dernier prétend détenir la vérité de l'histoire, incontestable à tous les points de vue, puisqu'il a apparemment l'évidence pour lui L'historicisme assoit sa légitimité sur cette fausse prétention.

La constellation est un terme récurrent chez Benjamin. Ce concept renvoie à une liaison entre le passé et le présent, fruit d'une pensée qui procède à une sorte d' « arrêt sur image » et forme de cette façon la constellation. Celle-ci est donc riche de sens et pleine de tensions. L'on devine par cette expression que Benjamin associe la constellation à une charge messianique/révolutionnaire de grande ampleur, prête à se déployer comme une flèche décochée d'un arc tendu.

Il se peut que Benjamin utilise la notion de constellation en établissant un lien avec les constellations astronomiques; en effet, celles-ci ont beaucoup en commun avec les constellations telles qu'il les entend dans sa philosophie de l'histoire. Même si elles sont séparées les unes des autres par des milliards de kilomètres, les étoiles qui forment une constellation semblent proches, lorsque nous les regardons du point de vue de la terre. Dans le ciel étoilé, elles semblent si rapprochées que les Terriens peuvent voir des liens entre ces étoiles et y percevoir une image. Benjamin fait la même chose avec les moments passés et le présent : il prend des événements éloignés qui ne semblent pas avoir de lien en eux, mais qui du point de vue des opprimés de l'histoire, dans le présent arrêté, forment une constellation, un ensemble qui, là où est situé l'historien matérialiste, fait sens. Cette constellation correspond alors à la « *chance de faire sortir "par effraction" une époque déterminée du cours homogène de l'histoire* »; lorsque l'historien matérialiste lie le passé au présent, il crée la possibilité d'une autre histoire, par-delà les catastrophes et la somme des oppressions qui ont eu lieu du point de vue de la classe opprimée.

Le blocage messianique désigne une forme d'arrêt. « *Les moments privilégiés du passé, devant lesquels l'adepte du matérialisme historique fait halte, sont ceux qui constituent un arrêt messianique des événements [...]. [L]'arrêt messianique est rupture de l'histoire mais non fin de l'histoire* ». ³¹¹ Ces moments sont des événements significatifs, pleins, concentrés de totalité historique; ils sont une chance révolutionnaire de combat. ³¹² Ils se cristallisent en « *monades, c'est-à-dire des concentrés de la totalité historique* ». ³¹³ Le concept de monade, d'origine néo-platonicienne, se trouve chez Leibniz, qui en fait

³¹¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, p. 112.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

« un reflet de l'univers tout entier ». ³¹⁴ Chez Benjamin, « la monade messianique est une brève minute de pleine possession de l'histoire, qui préfigure le tout, la totalité sauvée, l'histoire universelle de l'humanité libérée, bref l'histoire du salut ». ³¹⁵

5.18 Thèse XVIII

« Les misérables cinquante millénaires de l'homo sapiens, écrit un biologiste moderne, représentent relativement à l'histoire de la vie organique sur terre, quelque chose comme deux secondes à la fin d'une journée de vingt-quatre heures. À cette échelle, toute l'histoire de l'humanité civilisée remplirait un cinquième de la dernière seconde de la dernière heure. » L'à présent qui, comme un modèle du temps messianique, résume en un formidable raccourci l'histoire de toute l'humanité, coïncide exactement avec la figure que constitue dans l'univers l'histoire de l'humanité.

La thèse XVIII est de loin la plus optimiste de toutes. Dans celle-ci, relativisant le cours de l'histoire et le *statu quo*, Benjamin rappelle que les jeux ne sont pas encore faits et qu'il est encore temps de bouleverser l'histoire. Le temps « d'à-présent » est « défini comme "modèle" ou préfiguration du temps messianique de la lampe éternelle de l'histoire universelle ». ³¹⁶ Il contient tous les moments de la tradition des opprimés et le présent de l'historien matérialiste. Ces moments sont résumés au sein de la même monade, qui est un raccourci de toute l'histoire du point de vue des opprimés. Selon Löwy, l'idée de récapitulation provient d'une épître de Saint-Paul qui dit « toutes les choses se récapitulent dans le Messie ». La monade est un raccourci dans la tradition des opprimés, c'est-à-dire

³¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

qu'elle contient l'histoire des vaincus et est le prélude de l'histoire de l'histoire universelle de l'humanité sauvée.³¹⁷

5.19 Appendice A

L'historicisme se contente d'établir un lien causal entre divers moments de l'histoire. Mais aucune réalité de fait ne devient, par sa simple qualité de cause, un fait historique. Elle devient telle, à titre posthume, sous l'action d'événements qui peuvent être séparés d'elle par des millénaires. L'historien qui part de là cesse d'égrener la suite des événements comme un chapelet. Il saisit la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure. Il fonde ainsi un concept du présent comme « à présent », dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique.

Le premier appendice résume, dans les grandes lignes, les différences entre le matérialisme historique et l'historicisme. Contrairement à l'historiciste qui étudie l'histoire comme une accumulation chronologique de faits, d'où l'image du chapelet égrené, l'historien matérialiste n'accorde aucune signification historique d'emblée à un événement. Un événement devient important *a posteriori*, lorsqu'il est mis en relation avec le présent, par une sorte de bond messianique, qui crée une constellation entre les événements, transformant les défaites en prémisses de victoire.

Les éclats du temps messianique sont des moments de rébellion pendant lesquels le continuum de l'histoire s'arrête un instant : « *En tant que rédempptions fragmentaires, partielles, ils préfigurent et annoncent la possibilité du salut* ». ³¹⁸ Autrement dit, ce sont

³¹⁷ *Ibid.* p. 118.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 119.

des événements du passé qui brillent dans le cours de l'histoire, attirant l'attention de l'historien matérialiste. Ces événements détonnent, car ils sont proches, non pas de façon chronologique mais comme source de sens historique. Ce passé ne demande qu'à être saisi afin qu'advienne le temps messianique dont il porte en lui les fragments, c'est-à-dire le potentiel.

5.20 Appendice B

Les devins qui interrogeaient le temps pour savoir ce qu'il recelait en son sein ne le percevaient certainement pas comme un temps homogène et vide. Celui qui considère cet exemple se fera peut-être une idée de la manière dont le temps passé était perçu dans la commémoration : précisément de cette manière. On sait qu'il était interdit aux Juifs de sonder l'avenir. La Torah et la prière, en revanche, leur enseignaient la commémoration. La commémoration, pour eux, privait l'avenir des sortilèges auxquels succombent ceux qui cherchent à s'instruire auprès des devins. Mais l'avenir ne devenait pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer.

Le dernier passage de *Sur le concept d'histoire* porte sur la perception du temps et est le seul qui parle directement du futur. Nous pensons que Benjamin prend la précaution de ne pas parler d'avenir avant la toute fin afin de marquer l'importance du passé et de la remémoration. N'oublions pas qu'il s'oppose à l'idéologie du progrès, qui semblait alors aller de soi. Cette opposition, très claire dans son dernier texte, se trouve notamment à la thèse XI dans laquelle il dit que « rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant ».

Benjamin conclut les thèses en présentant le futur comme hétérogène, plein et apte à recevoir le Messie. Cela suppose un rejet des démarches des devins car devant un avenir garanti l'on est poussé à l'attentisme et au laisser-faire. Se laisser porter vers un avenir qu'on croit inévitable, c'est se faire fatalement la victime « *des sortilèges* ».

La dernière phrase des Thèses est porteuse d'espoir. Elle invoque le Messie, qui est l'élément apte à changer le cours de l'histoire, à faire dévier la succession des vainqueurs écrasant les vaincus et à créer un réel état d'exception. Selon cette perspective, l'avenir est le futur du temps « *saturé d'à-présent* », autrement dit non pas un futur prévisible à attendre, mais l'étirement du présent dans le temps.

Ce temps « *saturé d'à-présent* » est hétérogène et plein. Ce sont ces qualités qui permettent au présent, et donc aux présents à-venir, de construire des correspondances avec le passé. Le présent, tout comme le temps qui vient, qui sera compris comme le présent dans le futur, est changeant et rempli d'une multitude de points de vue comprenant la tradition des opprimés. Voilà pourquoi, dans le temps d'« *à-présent* », chaque situation, chaque moment peut être lié au passé.

Ainsi, à chaque instant, un historien matérialiste peut former une constellation, source de révolte messianique/révolutionnaire, avec le passé. Pour l'historien matérialiste, les jeux ne sont pas encore faits, le temps est plein de potentialités messianiques; chaque moment offre une nouvelle chance de salut.

Conclusion

La contribution de ce travail à la pensée politique en général et aux études benjaminniennes en particulier est triple. Premièrement, nous situons *Sur le concept d'histoire* dans son contexte politico-historique et dans le débat sur la place des Juifs en Allemagne. Deuxièmement, ce travail s'inscrit au sein d'un petit groupe de travaux dont les auteurs croient que l'intention de Benjamin était d'allier le messianisme juif au marxisme, sans subordonner l'un à l'autre. Enfin, nous avons contribué à faire connaître les travaux de Michael Löwy et Daniel Bensaïd.

La partie biographique de ce travail nous a permis de situer Benjamin relativement à l'attentisme politique, à ses lecteurs Gershom Scholem et Theodor Adorno, à l'URSS qui l'a profondément déçu, aux partis politiques de gauche, à la montée du nazisme et nous a également permis de présenter les conditions terribles dans lesquelles Benjamin a écrit son ultime texte. La présentation des circonstances historiques nous a permis de comprendre l'urgence d'agir qui transparait dans les thèses ainsi que les nombreuses références au contexte politique qu'on y retrouve. Nous avons également situé l'importance de l'action dans le contexte du débat au sein des II^e et III^e Internationales, entre les marxistes défenseurs de l'inexorabilité de la révolution et ceux estimant qu'il faudrait plutôt la provoquer, les choses laissées à elles-mêmes ne menant pas automatiquement à la révolution.

Cette contextualisation nous a permis de comprendre pourquoi Benjamin est si sévère avec certains communistes qu'il qualifie de vulgaires. Comme il s'en prend directement à l'Union soviétique et au parti social-démocrate dans *Sur le concept d'histoire*, il nous semblait pertinent de décrire le contexte politique dans lequel ces

partis ont évolué. Nous avons également présenté la position de Benjamin qui n'a adhéré à aucun parti politique malgré un passé militant.

Il n'est pas anodin de penser la révolution et la lutte à mener contre le fascisme en utilisant des concepts et des notions issus du judaïsme et du marxisme. C'est pourquoi nous avons souhaité situer la démarche de Benjamin dans le contexte de la modernité allemande et dans le débat à propos de la place des Juifs au sein de cette dernière. Cette contextualisation nous a permis de comprendre les tenants et les aboutissants du retour de ce Juif assimilé à ses racines religieuses perdues. Nous avons situé ce cheminement à l'extérieur du projet sioniste politique, étant donné l'attachement indéfectible de Benjamin à l'Allemagne.

Par notre travail d'interprétation, nous grossissons les rangs des commentateurs qui prennent au sérieux l'alliance entre le marxisme et le messianisme juif au sein de la philosophie de l'histoire de Benjamin. Cette union, qui nous semblait choquante au début de nos recherches, nous est apparue comme tout à fait cohérente après notre travail de contextualisation. Ce dernier nous a permis d'ancrer le projet de Benjamin dans un moment de l'histoire au sein duquel l'alliance du marxisme et du messianisme juif au sein de la même pensée de l'histoire ne fait pas désordre, mais plutôt sens. Nous présentons maintenant cette interprétation de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin en procédant à un regroupement par thèmes.

La relation entre le spirituel et le matériel

Tout en représentant une critique de l'alliance malsaine entre le marxisme orthodoxe et une certaine théologie, l'allégorie du nain bossu et de la marionnette présente

l'alliance entre le messianisme juif et le marxisme. Benjamin revient sur la relation entre le matériel et le spirituel à la thèse IV, quand il cite Hegel. Pour Benjamin, la lutte révolutionnaire doit impérativement lier les enjeux spirituels et matériels, elle doit être messianique/révolutionnaire, pour éviter de sombrer dans une forme de progressisme mécaniste.

Le potentiel messianique/révolutionnaire du passé

C'est le passé qui est le porteur des potentialités messianiques/révolutionnaire, c'est donc vers lui qu'il faut se tourner et non pas vers l'avenir, comme le font les partis communistes et sociaux-démocrates. Il faut se tourner vers les morts pour construire un avenir. Pour ce faire, il faut un effort de remémoration, remettre à l'ordre du jour les souffrances du passé. Tous les événements, même petits, sont importants car chaque victime du passé et ses souffrances comptent. L'historien matérialiste doit recueillir les petits faits, négligés par l'historicisme, les sauver de l'oubli.

Histoire matérialiste contre historicisme

Dans *Sur le concept d'histoire*, deux temporalités, issues de deux philosophies de l'histoire, s'opposent. Celle de l'historiciste, fait de temps homogène et vide et celle de l'historien matérialiste, faite de temps hétérogène et plein. Dans le temps de l'historiciste, rien de nouveau ne se passe, au sens où il est vide de potentialité messianique. Le temps de l'historiciste est ainsi le temps des horloges, où chaque heure a la même valeur et signification. Quant au temps hétérogène et plein de l'historien matérialiste, il regorge de liens entre le passé et le présent, et donc de potentiel messianique/révolutionnaire. Dans ce temps, il est possible d'évoquer le passé et le mettre à l'ordre du jour, comme la mode

le fait avec les habits des autres époques. Le temps de l'historien matérialiste est le temps du calendrier, où une date, comme le jour du souvenir par exemple, ramène, le passé à l'ordre du jour.

La tradition des opprimés

L'historien matérialiste doit brosser l'histoire à rebrousse-poil : il n'éprouve pas de sympathie pour le vainqueur, comme l'historiciste. Plutôt, il adopte le point de vue des vaincus de l'histoire, il se situe du point de vue de la tradition des opprimés. Vue de cet angle, l'histoire ne conduit d'elle-même vers aucun progrès; l'historien matérialiste ne justifie donc pas les horreurs qui ont été commises dans le passé, considérées comme des frais du progrès historiques.

Le travail de l'historien matérialiste

Contrairement à l'historiciste qui procède par addition chronologiques de faits, le travail de l'historien matérialiste est fondé sur un certain type de réflexion. Son histoire sur laquelle il travaille est tissée de liaisons, que Benjamin appelle constellations, entre le passé et le présent. L'historien construit ces constellations à la lumière du danger. En apercevant un événement passé qui éclaire un danger présent, il cherche également à tirer de lui une inspiration révolutionnaire/messianique. Benjamin qualifie ces moments du passé d'« éclats messianiques », car ils brillent, attirant l'attention de l'historien matérialiste dont l'attention est plongée dans le passé.

Lorsque la pensée s'arrête devant une constellation chargée de potentiel messianique/révolutionnaire, celle-ci se transforme en monade : elle est pleine de toute l'histoire de l'humanité, à la fois de la tradition des opprimés et des souffrances passées,

et de la « *la totalité sauvée* », de « *l'histoire universelle de l'humanité libérée* », bref de « *l'histoire du salut* ». ³¹⁹

Un travail toujours à refaire

Évitant de produire une philosophie de l'histoire pouvant mener au dogme, la vérité historique ne se révèle cependant à l'historien matérialiste que temporairement. « *On ne peut retenir le passé que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance* ». Son travail est toujours à refaire; la vérité historique chez Benjamin ne se fixe pas dans une définition éternelle.

La lutte contre le fascisme

La tradition des opprimés permet à l'historien matérialiste de s'emparer du passé et d'agir au présent, par exemple contre le fascisme. À la lumière de la tradition des opprimés, le fascisme n'est pas un accident mais est en continuité avec l'histoire. Il importe donc, plus que jamais, car le fascisme en est la matérialisation la plus violente, de lutter contre le cours de l'histoire afin d'instaurer un réel état d'exception, soit une rupture dans la suite des horreurs et des catastrophes qu'a été l'histoire humaine du point de vue des vaincus (comme y insiste l'image de l'Ange de la thèse IX).

Les critiques envers la gauche

À l'attentisme de la IIe internationale et à la trahison des Soviétiques qui ont signé un pacte avec les nazis, Benjamin adresse des critiques très sévères. Il leur reproche leur aveuglement causé par leur foi dans le progrès : ils tentent d'inspirer les forces

³¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

révolutionnaires en utilisant des images d'un futur glorieux au lieu de s'abreuver au potentiel messianique des images des ancêtres asservis et souffrants.

L'état d'exception

Benjamin clôt les thèses avec optimisme, en parlant d'avenir. Mais loin de présenter un avenir radieux et garanti, il se contente de dire que la révolution est possible. Certes, celle-ci ne va pas de soi et laissée à elle-même, l'histoire continuera d'accumuler les injustices et les horreurs; mais, un espoir demeure et l'historien matérialiste peut œuvrer à un réel état d'exception.

Le mot de la fin

Que signifie la cohabitation du marxisme et du messianisme juif dans la même philosophie de l'histoire? Comment nous l'avons relevé à la toute fin du chapitre un, pour Benjamin, le judaïsme n'est pas une identité nationale, mais bien plutôt « *une catégorie religieuse sous-jacente à l'histoire* ». ³²⁰ Cela signifie que la tradition des opprimés, issue de la remémoration et de la sensibilité du messianisme juif aux souffrances des ancêtres et de l'adoption du point de vue des vaincus, est le sousbassement de l'histoire officielle. L'examinant, on découvre qu'elle est à la fois un amoncèlement d'injustices et d'horreurs mais aussi qu'elle porte en elle des éclats messianiques, susceptibles de stopper le cours de l'histoire et de permettre à l'humanité de s'orienter vers le salut. Contre l'idéologie du progrès, le messianisme juif fournit ainsi au marxisme ce dont il a besoin : le rétablissement d'une « *force explosive, messianique, révolutionnaire* », qui résulte d'une « *activation*

³²⁰ Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 186.

spirituelle par la théologie ». ³²¹ Se situant du côté de ceux que Löwy appelle « les tenants du gauchisme politique », Benjamin croit que les hommes ont un pouvoir sur l’histoire et qu’il n’en tient qu’à eux d’assurer leur salut. Il y a un pendant juif de cette position : la Kabbale de Luria, selon laquelle le Messie renvoie à un ensemble d’actions collectives qui peut tenir l’histoire en échec. Le marxisme de Benjamin y a donc puisé le « *principe d’espérance* » dont il avait besoin. ³²²

Des commentateurs ont essayé de déterminer si la théologie se mettait au service du marxisme chez Benjamin ou si c’était le contraire. Nous pensons plutôt que devant un marxisme « en panne » parce que prisonnier de l’idéologie naïve du progrès, Benjamin a cherché à le vivifier par des éléments tirés d’une branche particulière de la Kabbale. En retour, la théologie, d’abord présentée dans la thèse I comme « *petite et laide* », s’en trouve vivifiée à son tour, elle peut participer au combat et à l’histoire.

³²¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d’incendie Une lecture des thèses « Sur le concept d’histoire »*, p. 33.

³²² Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, p. 199.

Bibliographie

Walter Benjamin

- Allemands une série de lettres*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2012, 140 p.
- Correspondance Tome I 1910-1928*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, 247 p.
- Correspondance Tome II 1929-1940*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, 379 p.
- Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1998, 258 p.
- Journal de Moscou*, Paris, L'Arche, 1997, 240 p.
- La vie des étudiants* dans *Œuvres I*, Paris, Folio Essais, 2000, 125-141 p.
- Sens unique précédé de Enfance berlinoise*, Paris, Domaine étranger, 1995, 191 p.
- Sur le concept d'histoire*, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, 427-443 p.

Sur Walter Benjamin

- Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2009, 118 p.
- Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, Paris, Éditions Allia, 175 p.
- Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, Paris, Allia, 2007, 112 p.
- Paul-Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 128 p.
- Daniel Azuélos, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, 425 p.
- Ronald Beiner, «Walter Benjamin's Philosophy of History», *Political Theory*, Vol. 12, No. 3., Août 1984, 423-434 p.
- Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Paris, Plon, 257 p.
- Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire* [danielbensaid.org/walter-benjamin-theses-sur-le], consulté le 20 novembre 2013.

Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres hypothèse astronomiques*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1872, 48 p.

Philip Brewster, Carl Howard Buchner: "Jürgen Habermas on Walter Benjamin", *New German Critique*, vol 17, 1979, 15-29 p.

Momme Brodersen, *Walter Benjamin a biography*, Londres, Verso, 1996, 334 p.

Eugène Dupréel, *Deux essais sur le Progrès*, Bruxelles, Maurice Lamertin Éditeur, 1928, 269 p.

Raluca Eddon, « Arendt, Scholem, Benjamin Between Revolution and Messianism », *European journal of political theory*, volume 5, numéro 3, juillet 2006, 261-279 p.

Roland Goetschel, *La Kabbale*, Presses universitaires françaises, Paris, 2002, 127 p.

John Hiden, *The Weimar Republic*, Londres, Longman, 1996, 114 p.

Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New-York, Columbia University Press, 2003, 337 p.

Gerd Krumeich, « La république de Weimar et le poids de la Grande Guerre », *Histoire économie et société*, volume 23, numéro 23-2, 2004, 173-180 p.

Michael Löwy, *Avertissement d'incendie-une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 137 p.

Michael Löwy, *Dialectique et Révolution*, Paris, Éditions Anthropos, 1973, 236 p.

Michael Löwy, *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010, 157 p.

Michael Löwy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1923) », *Archives de sciences sociales des religions*, volume 26, numéro. 51.1, janvier 1981, 5-47 p.

Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale, une étude d'affinité élective*, Paris, Éditions du Sandre, 2009, 303 p.

Francis R. Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, New-York, Cambridge University Press, 2008, 324 p.

Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin Le Chiffonnier, l'ange et le petit bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, 866 p.

Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, Anjou, Fides, 2005, 644 p.

Gershom Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1966, 320 p.

Gershom Scholem, *Le messianisme juif*, Paris, Pocket, 1992, 504 p.

Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977, 432 p.

Henri Sérouya, *La Kabbale*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, 126 p.

Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, 260 p.

Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Édition Kimé, 1997, 341 p.

Rolf Tiedmann « Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses "on the concept of history" », dans Gary Smith, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.