

La traversée des décombres

Lorsqu'il y a vingt ans, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, est paru en français, les études benjaminienne n'étaient pas ce qu'elles sont devenues. Les traductions parvenaient lentement, avec parcimonie, et surtout la réception dominante de son œuvre refoulait sa dimension politique au profit de son esthétique (critique littéraire, essais sur la photographie, sur l'œuvre d'art). Les choses ont bien changé depuis. Des recherches ambitieuses, par leur volume comme par leur minutie, ont rétabli le lien étroit entre esthétique et politique. Entre autres, celle – hélas interrompue par la disparition prématurée de son auteur – de Jean-Michel Palmier, et celle plus récente de Bruno Tackels. Mais sans doute une certaine parole de Benjamin, inaudible à nombre de ses contemporains, y compris parmi les plus proches, est-elle devenue depuis audible avec la chute du stalinisme et l'effondrement du socialisme réellement inexistant.

Ainsi, Bruno Tackels se propose d'habiter l'œuvre de Walter Benjamin pour saisir de l'intérieur « ce qui se joue dans la tête d'un homme qui descend vers l'enfer ». Il s'agit pour cela de déchiffrer une « vie cryptée » qui se serait acharnée à brouiller les pistes, à effa-

cer les traces, pour mieux se cacher dans ses œuvres. De la philosophie du langage à la critique du concept d'histoire, en passant par la question de l'université, de la guerre, ou des métamorphoses de l'œuvre d'art, cette traversée au long cours rassemble avec patience et méthode les pièces de la mosaïque benjaminienne. À la différence de tant d'autres lectures, elle a le mérite de ne pas esthétiser Benjamin pour mieux le dépolitiser, mais de donner une juste place à sa problématisation du rapport entre la politique et la fonction intellectuelle. Au lieu de la considérer comme une coquetterie, une toquade, une tolérable excentricité, ou simplement comme le signe de faiblesse d'un homme hésitant, subjugué par l'esprit fort de Brecht, elle prend au sérieux la politique de Benjamin, sa volonté déclarée de la « désinfecter de tout dilettantisme moralisateur ^{1/} », et son « intense attention sur l'actualité d'un communisme radical », dont il informe dès 1924 son ami Scholem parti en Palestine. Réputé irrésolu, c'est pourtant avec vigueur qu'il revendique, face au scepticisme du même Scholem, de « hisser le drapeau rouge à la fenêtre », quand bien même il ne s'agirait que d'un « haillon ».

L'article de 1929 sur le surréalisme exprime une impressionnante théorie de la politique, chargée de « transformer la mort qui gagne en politique révolutionnaire ^{2/} ». Il s'agit ni plus ni moins que de conjuguer l'expérience surréaliste (ou anarchiste) de la liberté avec « cette autre expérience révolutionnaire, l'expérience constructive, dictatoriale de la révolution », de « lier la révolte à la révolution » et de « gagner à la révolution les forces de l'ivresse ». Ambitieux programme, proclamé au moment même où la révolution russe est étouffée par la raison d'État et la pétrification bureaucratique.

C'est de ce point de vue que Benjamin se permet de malmener les « publicistes d'extrême gauche ». Représentant « une frange de couches bourgeoises décadentes qui tentent de s'assimiler au prolétariat », ils ne veulent en fait constituer que « des cliques » et non des partis, produire des modes et non pas des écoles. Il perçoit chez les intellectuels français de gauche ce « sentiment d'obligation, non à l'égard de la révolution mais à l'égard de culture traditionnelle », qui rapproche leurs contributions de celles des conservateurs : « Cette position de la gauche bourgeoise se caractérise par l'incorrigible penchant à accoupler la morale idéaliste et la praxis politique ^{3/}. »

L'article de 1926 sur Goethe pour *L'Encyclopédie soviétique* traçait déjà le portrait négatif de ce que l'intellectuel ne peut et ne doit plus être ^{4/} : se ranger du côté de l'État, se faire l'artisan d'un compromis historique aux dépens de la révolution nécessaire, avec pour résultat cette inquiétante Allemagne « où le manteau magique est suspendu à côté du casque d'acier ^{5/} ». Ces lignes visionnaires semblent faire écho aux sombres prophéties de Heine, qui évoquait un siècle plus tôt les redoutables philosophes de la nature à venir : « Le philosophe de la nature sera terrible en ce qu'il se met en communication avec les pouvoirs originels de la terre, qu'il conjure les forces cachées de la tradition, qu'il peut évoquer celle de tout le panthéisme germanique et qu'il éveille en lui cette ardeur de combat que nous trouvons chez les anciens Allemands... Alors, et ce jour hélas viendra, les vieilles divinités guerrières se lèveront de leurs tombeaux fabuleux essuieront de leurs yeux la poussière séculaire... On exécutera en Allemagne un drame auprès duquel la révolution française ne sera qu'une innocente idylle... Et l'heure sonnera. Les peuples se grouperont comme

1/ Walter Benjamin, *Œuvres II*, Paris, Folio Gallimard, 2000, p. 126.

2/ « Le surréalisme, dernier instantané de l'intelligentsia européenne », *op. cit.*

3/ *Ibid.*, p. 126

4/ Version édulcorée défigurée par les censeurs soviétiques, tout comme Horkheimer et « les cochons de Francfort » (H. Arendt) édulcorent le texte sur Baudelaire, en supprimant un chapitre jugé trop politique, en euphémisant « guerre impérialiste » par « guerre moderne » et « communisme » par « forces constructives de l'humanité ».

5/ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 227.

sur les gradins d'un amphithéâtre autour de l'Allemagne pour voir de grands et terribles jeux ^{6/}. »

Face à la montée des périls, s'impose chez Benjamin une urgence de la décision qui lui fait endosser l'héroïsme tragique d'un outsider malgré lui. Sa vie solitaire semble enfermée dans des triangles infernaux : celui de ses compagnes (Jula, Dora, Asja) ; celui de ses correspondants (Adorno, Brecht, Scholem) ; celui de ses lignes de fuite brisées (Moscou, Jérusalem, New York) ; celui de ses pôles magnétiques (judaïsme, anarchisme, communisme). Condamnée à l'exil et à l'errance (Capri, Ibiza, Berlin, Paris, Moscou, Svedenborg...), elle est le reflet douloureux des impasses de l'époque. Quand il se tourne vers la Russie soviétique, il lui est déjà impossible d'adhérer à l'ordre bureaucraté des vainqueurs et des parvenus. Son départ lamentable de Moscou lorsque, « sa grande valise sur les genoux », il s'en va « en pleurant, par les rues crépusculaires, à la gare », est lourd de plus d'un échec. Ce qu'il pleure, ce n'est pas seulement l'amour déçu avec Asja Lacis, mais aussi cette révolution flétrie avant d'avoir fleuri, qui s'étatise à grande vitesse.

Il ne faudrait pas confondre cette position incommode d'outsider avec celle, confortable, du compagnon de route ou de l'éternel « sympathisant », dont Dionys Mascolo disait qu'il était « le pire sous-produit du stalinisme ». Ceux qui, « n'ayant pas éprouvé de raisons assez profondes de se dire communistes manquent bien naturellement des raisons de se révolter contre ce qui défigure le communisme ^{7/} ». Le sympathisant est un dilettante qui, au nom d'une indépendance affectée, se défait de ses responsabilités. Derrière une apparence retenue, l'outsider atypique qu'est Benjamin ne va pas jusqu'aux engagements partisans d'un Pierre Naville, d'un Benjamin Péret, ou d'un Victor Serge, mais il assume les siens, au prix d'une héroïque solitude, jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences.

Dans le crépuscule des années trente (le nazisme au pouvoir, la révolution espagnole trahie, les procès de Moscou), la situation de l'intellectuel n'est pas simple. On peut entendre le souci de ne pas se tromper sur le « danger principal », ou le scrupule de « ne pas hurler avec les loups », dont témoignent les conversations avec Brecht à Svedenborg. Brecht reconnaît alors qu'en Russie « règne une dictature sur le prolétariat » voire « une monarchie ouvrière », que « des cliques criminelles sont à l'œuvre », que « nous sommes couverts de cicatrices ». Mais « il est en exil, attend l'Armée rouge » et « suit les écrits de Trotski ». Si « une approche sceptique au sens où l'entendaient les classiques » est de mise concernant la Russie, il est cependant (encore) prématuré d'en « tirer une politique comme celle de Trotski ». Moins « politique » en apparence que son hôte, plus laconique, Benjamin est peut-être aussi plus déterminé, lui qui ose critiquer les fronts populaires « où tous sont accrochés au fétiche de la majorité de gauche et ne se trouvent pas

gênés que celle-ci mène une politique avec laquelle la droite provoquerait des insurrections ». Ce qui est terrible à ses yeux dans le cas de l'Espagne, « c'est que le martyr n'est pas subi au nom de la propre cause, mais au nom d'une proposition de compromis avec le machiavélisme des dirigeants russes et le mammonisme des dirigeants locaux ^{8/} ». Peu d'intellectuels ont eu alors cette lucidité et ce courage de « brosser l'histoire à rebrousse-poil ».

Dès 1931, Benjamin confiait à Scholem n'avoir « aucune illusion sur le sort de ses affaires dans le parti, ni sur la durée d'une possible appartenance au parti ». Il ne faudrait pas moins, pensait-il, qu'une révolution bolchevique en Allemagne pour modifier cette situation, sans aller jusqu'à espérer toutefois qu'un parti victorieux verrait son travail d'un autre œil, mais du moins lui rendrait-il possible « une écriture autre ». En 1926 déjà, il écrivait à sa compagne Jula que ce qui sortirait de la Russie pourrait être une société socialiste, « mais la lutte qui en décide est en cours et ne s'interrompt pas ^{9/} ». Cette notion de lutte ininterrompue, au moment où fait rage à Moscou la polémique stratégique entre « révolution permanente » et « révolution par étapes », n'est ni anodine ni naïve. À l'époque, son intérêt hétérodoxe pour *L'Histoire de la révolution russe* de Trotski ou l'éloge du livre de Naville, *Les Intellectuels et la Révolution*, sent plutôt le souffre ^{10/}.

Audace logique, chèrement payée : au-delà de Goethe, c'est le temps de l'intellectuel voltairien qui est révolu, le temps de la prudence d'existences « entièrement subordonnées aux catégories bureaucratiques de la compensation, de la médiation, de l'ajournement », de l'accommodement avec « le monde de l'insuffisance, du compromis, des contingences, de

6/ H. Heine, *De l'Allemagne*, Paris, Tel Gallimard, 1999, p. 153.

7/ Dionys Mascolo, *A la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis, 1993, p. 112.

8/ Lettres à Fritz Lieb et à Karl Thieme du 9 juillet 37 et du 27 mars 38.

9/ Walter Benjamin, *Correspondance I*, Paris, Aubier, p. 400. On retrouve cette idée de révolution ininterrompue ou permanente dans l'exposé de 1935 du *Livre des Passages*, où Benjamin souligne que, grâce à la Commune, « l'illusion selon laquelle la tâche de la révolution prolétarienne serait d'achever celle de 1789 en collaboration avec la bourgeoisie, se dissipe », *Œuvres III*, op. cit., p. 45.

10/ Au-delà de leur « complicité létale » (ils ont tragiquement disparu la même année), note Terry Eagleton, il existe entre Benjamin et Trotski « des parallélismes qui restent à étudier sérieusement » (Terry Eagleton, *Walter Benjamin, Towards a Revolutionary Criticism*, Londres, Verso, 2009, p. 174 et s.).

l'irrésolution érotique et de l'hésitation politique »^{11/}. Ces lignes sont directement inspirées de Naville, qui oppose lui aussi, « aux périodiques et molles secousses du contentement public », « une certaine désespérance fondamentale » qui serait le propre des « esprits sérieux, non fatigués, appliqués à leur objet » : « C'est dire que ce même pessimisme permettra la recherche de moyens extrêmes pour échapper aux nullités et aux déconvenues d'une époque de compromis comme le sont presque toutes les époques^{12/}. » Benjamin tient peut-être de lui l'idée qu'il s'agit d'organiser le pessimisme.

La tâche de l'intellectuel ne sera plus jamais la même, semble-t-il donc dire de diverses façons. Il ne met cependant guère le concept même d'intellectuel à l'épreuve de ses métamorphoses, à un moment où cette catégorie sociologique commence à se diluer et à perdre son aura. De sorte qu'il n'échappe pas toujours à la culpabilité et à la mauvaise conscience du compagnon de route, méthodiquement entretenue par l'ouvriérisme stalinien. Lui-même traque dans les romans de Malraux ces « personnages qui vivent pour le prolétariat mais n'agissent pas en prolétaires ». Même s'il est vrai que « la prolétarisation de l'intellectuel ne produit jamais un prolétaire », Benjamin semble se condamner ainsi à un rôle d'« intellectuel de négation », tenté de se nier en tant qu'intellectuel sans parvenir à s'assumer comme militant. Si les *Thèses sur le concept d'histoire* sont « un magnifique document révolutionnaire », constate Terry Eagleton, elles évoquent constamment

la lutte des classes en termes de conscience, d'image, de mémoire et d'expérience, mais restent silencieuses sur la question des formes politiques : « Coincé entre stalinisme et social-démocratie, il ne reste guère à Benjamin que l'expérience^{13/}. » Écartelé entre « le pragmatisme de Brecht » et « l'ésotérisme patricien d'Adorno », il se tient à « un carrefour de contradictions auquel aucun intellectuel révolutionnaire ne peut aujourd'hui encore se soustraire^{14/} ».

« Un benjaminien, cela n'existe pas », affirme Bruno Tackels. Et pour cause ! Dans une « époque dramatiquement gangrenée par le social-humanisme pathétiquement moral », la radicalité et l'intransigeance ne sont guère de saison. Plus qu'hier encore, ce qu'il reste d'intellectuels professionnalisés a le goût des cliques plutôt que des partis, des modes plutôt que des combats de pensée. L'empreinte laissée par l'œuvre de Benjamin n'en est pas moins énorme, au point qu'il soit devenu lui-même une mode académique, avec le cortège de malentendus qui s'en suit. Nombre de ceux qui, aujourd'hui, lui tressent en dilettantes des louanges sont incapables de se hisser au niveau d'intransigeance de celui qui a joué sa vie dans sa pensée.

Le livre de Bruno Tackels s'achève sur une lettre en forme de dialogue imaginaire avec le spectre de Benjamin qui illustre, en dépit de l'empathie communicative, les équivoques auxquelles peut donner lieu une réception apaisée, réconciliée, bien pensante de ses textes de braises. « Qu'auriez-vous fait là-bas ? Dans cette autre vie qui, du coup, ressemble forcément à un Eden... », si vous aviez réussi à franchir la frontière des Pyrénées, demande-t-il à son interlocuteur imaginaire. Question incongrue. Pas plus New York que Jérusalem ne sont, pour Benjamin, des refuges sérieusement envisagés

bles. Son sort est indissolublement lié, non par quelque antique destin, mais par les contradictions réelles d'un monde en guerre, à une Europe qui se meurt. Dans sa quarante-neuvième année (une pour chacun des quarante-neuf degrés de signification cachés dans chaque passage de la Torah), il est mort comme un chien avec ce « monde d'hier », au bout d'un chemin qui ne menait plus nulle part. Vaincu absolu, dont le cadavre même a effacé ses traces, il a pris place à son tour dans l'interminable cortège des vaincus, en un temps où les vainqueurs n'étaient pas beaux à voir. Le happy end pour lui était impensable. S'il n'est pas facile d'imaginer Sysiphe heureux, imaginer Walter heureux est bien plus difficile encore. Il était voué à « démolir ce qui existe, non par amour des décombres, mais pour l'amour du chemin qui les traverse^{15/} ».

Plus troublant encore est la foi dans la technique dont témoigne le post-scriptum de Bruno Tackels. Au lieu d'organiser le pessimisme pour mieux le retourner, il affirme en confiance que « l'art, passant par le médium technique, aura nécessairement des effets révolutionnaires ». Il croit voir s'accomplir « le monde messianique » à travers « la logique de l'écriture mondialisée » : « Ayant accès à tous les textes, l'internaute, dans un avenir extrêmement proche, pourra s'appropriier tous les textes sans en passer par la logique du livre, donc de la marchandise^{16/}. » Que d'imprudence dans ce « donc » ! Comme si la numérisation échappait à la marchandise ! Comme si la marchandisation était réservée aux objets matériels ! Et comme si la technique ne pouvait aussi favoriser le « verbiage », le bavardage assourdissant des blogueurs autistes, et l'écriture réflexive où l'on écrit avant de penser. Plutôt se taire, recommandait Benjamin, « qu'intervenir par des mots sans poids ».

11/ Walter Benjamin, *Œuvres II*, op. cit., p. 95.

12/ Pierre Naville, *La Révolution et les intellectuels*, Paris, Denoël,

13/ Terry Eagleton, *op.cit.*, p. 177.

14/ *Ibid.*, p. 115.

15/ *Œuvres II*, op. cit., p. 332.

16/ Bruno Tackels, *op. cit.*, p. 661.

Sacrifiant paradoxalement aux illusions du progrès, Tackels espère que la technique Internet permettra de renouer avec l'époque où le conteur venait faire le récit des mythes fondateurs devant l'assemblée villageoise, dont une communauté d'internautes serait l'équivalent contemporain. C'est ignorer l'ambivalence de la technique : selon les rapports de forces dans lequel elle s'inscrit et l'usage social qui en est fait, la même technique peut aussi bien contribuer à atomiser une communauté et à enfermer chacun et chacune dans sa « solitude branchée ». « Quand on regarde ce qui se passe aujourd'hui avec Internet, on se dit que vous avez mis dans le mille », se réjouit le biographe. La tendance de Benjamin à attribuer aux innovations techniques détachées de leur contexte social un rôle historique démesuré. Mais l'optimisme technologique de Tackels est à mille lieues de « la disparité criante entre les moyens gigantesques de la technique et l'infime travail d'élucidation morale dont ils font l'objet », que soulignait Benjamin en 1930 dans sa *Théorie du fascisme allemand*, et qui n'a cessé depuis de se creuser. Emporté par son enthousiasme progressiste, il affirme que « le médium Internet réussit à contrer efficacement les logiques dominantes de la propriété privée ^{17/} ». Réussit ? C'est confondre les potentialités de gratuité et de mise en commun de l'intelligence socialisée, avec le marché réellement existant du numérique.

Plus généralement, parmi les multiples lectures de Benjamin, deux équivoques revien-

nent avec insistance. La première concerne la compréhension de sa « théologie négative », comme s'il s'agissait de corriger les rigidités d'un rationalisme instrumental et d'un matérialisme non dialectique par un recours à l'irrationnel. À l'encontre de ceux qui le soupçonnent de flirter avec le mythe, Scholem revendique au contraire pour Benjamin le droit à la « haute voltige matérialiste ». Celui qui proclame en effet haut et fort sa volonté de « transformer le sauvetage purement théologique en tâche matérialiste de l'émancipation ^{18/} » confie avec autant de fermeté que sa pensée est « imbibée de théologie comme le buvard d'encre ». Pour corriger « le défaut principal de tous les matérialismes », repéré par Marx dans la première *Thèse sur Feuerbach*, et leur injecter « le côté actif développé de façon abstraite par l'idéalisme », le « matérialisme historique » aurait donc besoin du concours caché de la théologie, ou du moins d'une théologie négative. Il serait erroné d'en conclure que Benjamin éprouve quelque complaisance envers les forces obscures de la déraison. Au contraire, « tout examen sérieux des dons et des phénomènes occultes, surréalistes, fantasmagoriques, présuppose un renversement dialectique auquel aucun cerveau romantique ne saurait se plier. Il ne nous avance à rien en effet de souligner avec des accents pathétiques ou fanatiques, le côté énigmatique des énigmes » ^{19/}.

Évoquant une visite d'Éluard à une voyante, il lui reconnaît « le droit de pénétrer dans l'humide antichambre du spiritisme », mais ajoute aussitôt ne pas aimer « l'entendre toquer prudemment au carreau pour s'enquérir de son avenir » : « Qui ne souhaiterait voir ces enfants adoptifs de la révolution rompre de la façon la plus nette avec tout ce qui se pratique dans les conventicules de dames patronnesses

décépées, de militaires en retraites, de trafiquants émigrés ? ». Le goût romantique des pratiques occultes n'est pour lui que le revers illusoire du désenchantement technique : « Cet effroyable déploiement de technique plonge les hommes dans une pauvreté tout à fait nouvelle. Et celle-ci avait pour revers l'oppressante profusion d'idées que suscita parmi les gens la reviviscence de l'astrologie et du yoga, de la Science chrétienne et de la chiromancie, du végétarisme et de la gnose, de la scolastique et du spiritisme ^{20/}. »

Ces réserves semblent devancer l'interpellation de Trotski soupçonnant Breton, lors de leur rencontre à Coyoacan, de « garder une petite fenêtre ouverte sur l'au-delà ^{21/} ». Acharné à traquer, comme le dit Bruno Tackels, les pans de déraison qui hantent la raison, Benjamin reste un homme des lumières qui mobilise paradoxalement les ressources de la mystique juive pour ranimer un marxisme desséché en raison d'État, avec pour résultat un « concept neuf de critique ».

La seconde grande méprise concerne la confusion entretenue, parfois par les meilleurs auteurs, entre la prophétie, l'utopie, et le mythe. Dans *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Miguel Abensour admet que l'association des deux auteurs peut surprendre, tant sont rares les éléments susceptibles de les rapprocher, « sinon peut-être l'essentiel, à savoir l'utopie ^{22/} ». Il existe bien des façons de concevoir le sens et la fonction de l'utopie, dont celle, pertinente, d'Abensour : une « nécessaire complication de la politique ». Pour soutenir sa thèse d'un Benjamin utopiste, il insiste cependant, non sur l'anticipation d'un avenir rêvé, mais sur l'identification de l'utopie à « l'image dialectique » qui apparaît « lorsque la pensée s'immobilise dans une constellation saturée de tensions ». L'utopie

^{17/} *Ibid.*, p. 662.

^{18/} Antonia Birnbaum, *op. cit.*

^{19/} *Œuvres II*, p. 131.

^{20/} « Expérience et pauvreté », *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 366.

^{21/} Rapporté par Breton, in « Visite à Trotski », in *La Clé des champs*, 10/18, 1973, p. 78.

^{22/} Miguel Abensour, *L'Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2000.

benjaminienne ne serait donc pas projection dans le futur, mais plutôt interruption de la course à la catastrophe, « arrêt » au présent.

Les occurrences de l'utopie sont pourtant rares, y compris dans le *Livre des Passages*, où elle n'intervient même pas au chapitre (K) traitant du « rêve d'avenir ». Bien présente dans *L'Exposé de 1935*, elle apparaît résiduelle dans *L'Exposé de 1939*. Imputant cet effacement aux critiques d'Adorno, Abensour se demande si l'on peut dire pour autant que Benjamin aurait « renvoyé l'utopie du côté du mythe », ou s'il lui fait encore une place en tenant compte de la mise en garde contre un retour masqué à l'âge d'or archaïque dont elle pourrait être porteuse. Soulignant que « l'utopie ne serait plus seulement pensée du côté des images oniriques, mais du côté de l'énergie du réveil », il soutient que le mouvement des *Thèses sur le concept d'histoire* « dessine la nouvelle tâche de l'utopie contre la catastrophe », sans toutefois confronter la catégorie d'utopie, pratiquement absente des *Thèses*, à celle du Messie qui significativement les conclut. Il n'est donc pas inutile de revenir sur les apparitions du terme utopie dans les exposés de 1935 et de 1939, et sur ce qu'elles peuvent signifier.

Benjamin écrit en 1935 que le verre, dans le livre de Scheerbart sur *L'Architecture de verre*, « fait encore partie du domaine de l'utopie ». L'utopie, comme anticipation, exprimerait ici un sens non (encore) pratique du pos-

sible. Dans ce même texte, l'utopie fouriériste participe du rêve par lequel chaque époque a sous les yeux en image l'époque suivante. Ainsi, l'apparition des machines aurait-elle inspiré « les engrenages des passions » et cette « machinerie faite d'hommes » qui « produit le pays de Cocagne auquel l'utopie de Fourier a donné une nouvelle vie ». De même, l'opérette d'Offenbach est-elle perçue comme « l'utopie ironique d'une durable domination du capital ». Dès cet exposé, cependant, la notion d'utopie s'apparente à la « fantasmagorie » que dissipe le réveil brutal : « La Commune met un terme à la fantasmagorie qui domine les premières aspirations du prolétariat. » On trouve là, chez Benjamin, l'écho de la critique de Marx : l'épreuve des journées de juin 1848 et de la Commune clôt le moment utopique de l'émancipation. La pensée dialectique, et non l'utopie, devient « l'organe du réveil historique ». Chaque époque ne rêve plus seulement la suivante, elle cherche d'abord à s'arracher pratiquement au sommeil.

Dans *L'Exposé de 1939*, reconnaît Abensour, le terme d'utopie a presque disparu, à l'exception d'une évocation de « l'utopie fouriériste » à laquelle Benjamin rend hommage pour avoir exclu l'exploitation de la nature par l'homme. Le concept de fantasmagorie, encore discret en 1935, où il n'intervient qu'à propos de l'aménagement de l'espace privé, occupe en revanche une place de plus en plus importante. Désormais, « les formes de vie nouvelle entrent dans l'univers de la fantasmagorie », le flâneur « s'abandonne aux fantasmagories du marché », avec l'hausmannisation de Paris « la fantasmagorie s'est faite pierre ». Or, la fantasmagorie fait écho au fétichisme de la marchandise plutôt qu'à l'anticipation utopique. Ainsi, le cauchemar d'une *Éternité par les astres*^{23/} parachèverait chez Blanqui « la constellation des

fantasmagories du siècle par une dernière fantasmagorie cosmique, la fantasmagorie de l'histoire elle-même », devenue vision d'enfer d'un éternel retour des défaites.

Benjamin reprend en revanche, mot pour mot, le passage de 1935 selon lequel la « forme enfin trouvée » (Marx) de la Commune « met un terme à la fantasmagorie qui domine les premières aspirations du prolétariat ». Avec la Commune, un point de retournement dialectique est atteint. L'utopie se dissout dans la fantasmagorie dont elle ne peut plus représenter la négation effective. Les *Thèses sur le concept d'histoire* n'évoquent plus « l'utopie fouriériste », mais les « fantastiques imaginations (*die Phantastereien*) d'un Fourier ». Le Messie qui, « à chaque seconde^{24/} », peut surgir par la porte étroite n'est plus le messager d'un futur harmonieux, mais celui qui décide dans la lutte au présent d'un point de bifurcation, seul encore ouvert, disait Blanqui, à l'espérance. Il ne promet rien, il oblige. Nous n'attendons plus, nous sommes attendus. C'est pourquoi « la politique prime désormais l'histoire », et c'est aussi pourquoi l'autrefois ne doit plus être étudié « comme avant, de façon historique, mais de façon politique, avec des catégories politiques »^{25/}.

On ne saurait donc confondre le « principe espérance » de Bloch et le pessimisme organisé de Benjamin, pas plus que l'expectative utopique et l'attente messianique, non plus d'une délivrance promise, mais « d'une conjoncture propice^{26/} ». Rêver vers l'avant ou se réveiller du cauchemar de l'époque ne relève pas de la même temporalité et n'engage pas à la même pratique politique. C'est l'une des raisons probables des réticences de Benjamin à la lecture de *L'Esprit de l'utopie*, dont l'optimisme maintient une suspecte complicité avec les illusions du progrès. Le différend fait écho

23/ A. Blanqui, « L'éternité par les astres », in *Maintenant, il faut des armes...*, Paris, La Fabrique, 2007.

24/ Pour Terry Eagleton, l'idée d'une possible irruption messianique « à chaque seconde » est inacceptable pour un matérialiste : détaché de toute détermination historique, l'événement politique rechute dans le miracle théologique inconditionné.

25/ W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e siècle, Le Livre des passages*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 404 -409.

26/ Antonia Birnbaum, *op. cit.*, p. 193.

à l'histoire même du messianisme, telle que l'évoque Scholem : « Le fait important à signaler est que le rationalisme juif, en abordant la question du messianisme, a mis l'aspect de restauration au premier plan. Après que cette tendance eut été formulée par Maïmonide et eut pris de l'influence, les facteurs de la restauration devinrent l'élément central du messianisme. En revanche, les facteurs utopiques furent laissés tout à fait au second plan et réduits au minimum ». À partir du XVI^e siècle, pour la tradition kabbaliste, « la réparation (*tikkun*) n'est pas un événement utopique subordonné à une action miraculeuse, mais la conséquence logique et nécessaire d'un long processus intérieur au monde^{27/} ». Chez Benjamin, ce messianisme historique l'emporte sur le messianisme apocalyptique ou utopique qui hante l'œuvre de Bloch^{28/}.

Pour l'imaginaire utopique, projeté depuis la Révolution française dans le temps plutôt que dans l'espace, le futur tracte le présent. Pour la raison messianique, le présent est le point critique autour duquel se redistribuent les cartes qui donnent une nouvelle chance aux vaincus de toujours. Ce présent est par excellence le temps de la politique qui prime l'histoire. Il n'y a plus, dès lors, de théorie intemporelle : « L'image authentique peut être ancienne, la pensée authentique est neuve, elle est d'aujourd'hui. Cet aujourd'hui peut

être indigent, c'est vrai. Mais quel qu'il soit, il faut le prendre résolument par les cornes pour pouvoir interroger le passé^{29/}. »

La dernière *Thèse sur le concept d'histoire*, rappelant qu'il était interdit aux juifs de prédire l'avenir, éclaire *a posteriori* les réticences à propos de la consultation de cartomanciens, exprimées dans l'article de 1929 sur le surréalisme. Elle rappelle la différence entre l'oracle grec et l'ancienne prophétie juive qui n'annonce pas ce qui fatalement doit advenir, mais ce qu'il est encore possible d'éviter, à condition d'agir. Sa prophétie conditionnelle est en quelque sorte un « messianisme de l'aujourd'hui », écrit Gérard Bensussan, pour qui le prophétisme serait « le nom le plus juste de l'irruption messianique^{30/} », de la percée événementielle dans le cercle vicieux des défaites, ou de la bifurcation blanquiste seule ouverte à l'espérance.

De cette prophétie stratégique, Benjamin tire tout un programme messianique : arracher la tradition au conformisme qui toujours la menace ; combattre au nom des générations vaincues et non pour le confort des générations futures ; retrouver la vigueur éphémère du spartakisme ; faire éclater le continu de l'histoire et la broser « à rebrousse-poil » ; maintenir l'idée d'un présent qui n'est point passage ; désenchanter l'avenir... Et garder à tout prix ouverte la porte étroite par où peut passer le messie.

Petite bibliographie

- Miguel Abensour, *L'Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka.
- T. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, Paris, Allia, 1999.

- Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990. Réédition 2010 aux Prairies ordinaires, préface d'Enzo Traverso.
- Antonia Birnbaum, *Bonheur, Justice, Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2009.
- M.-C. Dufour-El Maleh, *Angelus Novus, essai sur l'œuvre de Walter Benjamin*, Paris, Ousia, 1990.
- T. Eagleton, *Walter Benjamin, Towards a Revolutionary Criticism*, réédition, Londres, Verso, 2009.
- Esther Leslie, *Walter Benjamin, Overpowering Conformism*, Londres, Pluto Press, 2000.
- Michaël Löwy, *Walter Benjamin, Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2001.
- Pierre Missac, *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Seuil, 1987.
- Stéphane Moses, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Seuil, 1992.
- Arno Münster, *Progrès et catastrophe. Walter Benjamin et l'histoire*, Paris, Kismé, 1996.
- Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin, le chiffonnier, l'ange, et le petit bossu*, Paris, Klincksieck, 2006.
- G. Scholem, *Benjamin et son ange*, Paris, Rivages, 1995.
- Bruno Tackels, *Walter Benjamin, Une vie dans les textes*, Arles, Actes Sud, 2009.
- Massimiliano Tomba, *Kant e Benjamin, la « vera politica »*, Rome, Quodlibet, 2006.
- B. Witte, *Walter Benjamin, une biographie*, Paris, éditions du Cerf, 1988.
- *Walter Benjamin et Paris* (sous la direction de Heinz Wismann), Paris, éditions du Cerf, 1986.

Préface à l'édition italienne de *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, 2009

27/ G. Scholem, *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 53 et 100. Terry Eagleton souligne pour sa part que « la poésie du futur », dont parle Marx dans le *Dix-huit Brumaire*, « ne doit pas être conçue comme un modèle auquel le présent devrait se conformer, mais plutôt comme l'espace dans lequel le changement social se projette. De même que la venue messianique, elle ne saurait être pensée comme un *telos* » (Terry Eagleton, *op. cit.*, p. 69).

28/ Daniel Bensaïd, « Bloch, Benjamin, et le sens du virtuel », *La Discordance des temps*, Paris, éditions de la Passion, 1995.

29/ Walter Benjamin, *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 226.

30/ Gérard Bensussan, « L'impatience messianique », dans la revue *Lignes* n° 27, Temps historique, temps messianique, octobre 2008.