



A UTOPIA ROMANTICA EM WALTER BENJAMIN

Michael Löwy*

Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS, Paris

RESUMO: Este artigo trata da Utopia romântica de Walter Benjamin, tendo como objetivo mostrar: se o comunismo primitivo corresponde ao paraíso perdido, a utopia de uma sociedade sem classes corresponde ao reino messiânico e a revolução social à interrupção messiânica da história. Não se trata de voltar ao passado. O sentimento nostálgico pelo mundo comunitário desaparecido, melancólico diante da destruição provocada pela modernidade, torna-se, em Benjamin, uma energia crítica e subversiva, investida na esperança utópica e messiânica e no combate revolucionário pelo futuro emancipado.

PALAVRAS-CHAVES: Walter Benjamin; Utopia; Romantismo

WALTER BENJAMIN'S ROMANTIC UTOPIA

ABSTRACT: This article deals with Walter Benjamin's romantic Utopia, aiming to show: if primitive communism corresponds to the lost paradise, the utopia of a classless society corresponds to the messianic kingdom and the social revolution to the messianic interruption of history. It is not about going back to the past. The nostalgic feeling for the vanished community world, melancholy in the face of the destruction brought about by modernity, becomes, in Benjamin, a critical and subversive energy, invested in utopian and messianic hope and revolutionary struggle for the emancipated future.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Utopia; Romanticism

Walter Benjamin était loin d'être un penseur "utopiste". Contrairement à son ami Ernst Bloch, il était moins préoccupé par le "principe espérance" que par la nécessité urgente d'*organiser le pessimisme*, moins intéressé par les "lendemain qui chantent" que par les dangers imminents qui guettent l'humanité. Pour reprendre une distinction utile suggérée par Daniel Bensaïd dans un de ses derniers livres, il était moins un *oracle* qui prédit un avenir (utopique) inévitable qu'un *prophète* qui formule

* Coursou Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (1960). Doutorado na Sorbonne, sob a orientação de Lucien Goldmann (1964). Atualmente trabalha como diretor de pesquisas no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique).

ses appels au conditionnel : la catastrophe est certaine *si (à moins que) ...* (BENSÂID, 1995, p. 71-72)

On trouve toutefois, dans des moments clés de son oeuvre, des références utopiques fortes, qui sont inséparables de sa vision de l'histoire. Clairement inspirées (après 1924) par le marxisme, elles gardent néanmoins une coloration libertaire et une ouverture à des questions hétérodoxes - comme le rapport à la nature et l'égalité entre les sexes - qui lui donnent une surprenante actualité.

Penseur à contre-courant, Walter Benjamin ne concevait pas l'utopie comme le résultat du progrès, le couronnement de l'évolution historique vers un avenir meilleur. Son utopisme était porté par une sensibilité romantique qui tranchait nettement avec les conceptions positivistes et évolutionnistes de l'avenir. Dans quel sens peut parler de "romantisme" à propos de Benjamin? Le romantisme n'est pas seulement une école littéraire et artistique du début du XIX^{ème} siècle: il s'agit d'une véritable *vision du monde*, un style de pensée qui se manifeste dans toutes les sphères de la vie culturelle, depuis Rousseau jusqu'aux surréalistes (et au-delà). On pourrait définir la *Weltanschauung* romantique comme une protestation culturelle contre la civilisation capitaliste moderne, au nom de valeurs pré-modernes (pré-capitalistes). Son regard nostalgique vers le passé ne signifie pas nécessairement qu'il soit rétrograde: réaction et révolution sont autant de figures possibles de la vision romantique du monde. Pour le romantisme utopico/révolutionnaire, auquel appartient Walter Benjamin, l'objectif n'est pas un *retour* au passé, mais un *détour* par celui-ci vers un avenir nouveau.

Est-ce un hasard si l'un des premiers articles publiés par Benjamin s'intitule précisément *Romantik* (1913). Il appelle à la naissance d'un *nouveau romantisme*, et célèbre les aspirations romantiques comme des acquis "indépassables" de la culture moderne. (BENJAMIN, 1977, p.46)

Un autre texte de la même époque (resté inédit) - le *Dialogue sur la religiosité du présent* - reprend à son compte plusieurs thèmes de la critique romantique de la modernité : la transformation des êtres humains en "machines à travail", la soumission désespérante des personnes au mécanisme social et surtout le remplacement des

"efforts héroïques-révolutionnaires" du passé par la pitoyable marche - "semblable à celle du crabe" - de l'évolution et du progrès (*Fortschritt*).¹

Cette dernière remarque révèle l'inflexion que donne Benjamin à la tradition romantique: l'attaque contre l'idéologie du progrès ne se fait pas au nom du conservatisme passéiste mais de la *revolution*. On retrouve cette tournure subversive dans sa conférence sur *La vie des étudiants* (1914), un document étonnant, qui rassemble dans un seul faisceau de lumière presque toutes les idées qui vont le hanter au cours de sa vie. Pour Benjamin, les vraies questions qui se posent à la société ne sont pas des problèmes techniques mais "les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza, des Romantiques et de Nietzsche". Parmi ces questions "métaphysiques", celle de la temporalité historique occupe une place centrale: contre "l'informe tendance progressiste", fondée sur une conception de l'histoire qui "discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès" il oppose le pouvoir critique *d'images utopiques*, telles que l'idée révolutionnaire au sens de 1789 et le royaume messianique. L'association utopique entre messianisme et révolution, qui apparaît ici pour la première fois, deviendra un des points de fuite essentiels de sa pensée.

Relève aussi de l'utopie ce qu'il appelle, dans ce texte, "l'esprit tolstoïen", avec son appel à se mettre au service des pauvres, "esprit qui est né dans les conceptions des anarchistes les plus profonds et dans les communautés monastiques chrétiennes". Dans un raccourci typiquement romantique révolutionnaire, le passé religieux renvoie à l'avenir utopique, sous l'inspiration commune de l'écrivain russe socialiste, chrétien et libertaire. (BENJAMIN, 1971, p.37-42)

Benjamin s'intéresse à la dimension messianique cachée du romantisme allemand du début du XIX^{ème} siècle. Dans sa thèse de doctorat sur **Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand** (1919) il ne craint pas d'affirmer que l'essence historique du romantisme "doit être cherchée dans le messianisme romantique", qu'il relie, encore une fois, à l'idée révolutionnaire. Il découvre cette dimension surtout dans les écrits de jeunesse de Novalis et de Friedrich Schlegel - dont il cite ce passage étonnant : "le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est...le début de l'histoire moderne". (BENJAMIN, 1973, p. 8)

¹ BENJAMIN, W. Dialog über die Religiosität der Gegenwart, **GS**, II, 1, pp. 16-34.

Quel est le rapport entre les deux "images utopiques", le royaume messianique et la révolution ? Sans répondre directement à cette question, Benjamin l'aborde dans un texte - resté inédit de son vivant - qui date probablement des années 1921-22 : le *Fragment théologico-politique*. Dans un premier moment, il semble distinguer radicalement la sphère du devenir historique de celle du Messie : "aucune réalité historique ne peut d'elle-même se référer au messianisme". Mais, immédiatement après, il construit sur cet abîme apparemment infranchissable un pont dialectique, une passerelle fragile qui semble directement inspirée par certains paragraphes de *L'Etoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenzweig - un livre pour lequel Benjamin manifestait la plus vive admiration. La dynamique du profane, qu'il définit comme "la quête du bonheur de la libre humanité" - à comparer avec les "grandes oeuvres de libération" de Rosenzweig - peut "favoriser l'avènement du Royaume messianique". La formulation de Benjamin est moins explicite que celle de Rosenzweig, pour lequel les actes émancipateurs sont "la condition nécessaire de l'avènement du Royaume de Dieu", mais il s'agit de la même démarche, visant à établir une *médiation* entre les luttes libératrices, historiques, "profanes" des hommes - expression de leur aspiration utopique au bonheur - et l'accomplissement de la promesse messianique. (BENJAMIN, 1982, p. 339)

Comment cette fermentation messianique, utopique et romantique va-t-elle s'articuler avec le matérialisme historique?

C'est à partir de 1924, quand il lit *Histoire et Conscience de Classe* de Lukacs - et découvre le communisme à travers les beaux yeux d'Asja Lacis - que le marxisme va graduellement ré-orienter et re-structurer sa conception de l'histoire. A partir de son adhésion au marxisme au cours des années 20, Benjamin conçoit l'utopie comme *une société sans classes et sans pouvoir autoritaire*. Proche des communistes, il garde néanmoins une certaine distance critique. En 1926-27 il visite l'URSS : tout en admirant certains aspects de l'expérience soviétique, il constate l'essor de tendances bureaucratiques. Dans son "Journal de Moscou" il semble reprendre à son compte les analyses de l'opposition de gauche sur le "thermidor" soviétique : "On tente d'arrêter la dynamique du processus révolutionnaire dans l'Etat - on est, qu'on le veuille ou non, entré dans la restauration".(BENJAMIN, II, p.338)

Lukacs reste à ses yeux une référence centrale. En 1929 il cite *Histoire et Conscience de Classe* comme l'un des rares livres qui restent vivants et actuels : "Le

plus achevé des ouvrages de la littérature marxiste. Sa singularité se fonde sur l'assurance avec laquelle il a saisi d'une part la situation critique de la lutte de classe dans la situation critique de la philosophie, et d'autre part la révolution, désormais concrètement mûre, comme la précondition absolue, voire l'accomplissement et l'achèvement de la connaissance théorique". (BENJAMIN, 1980, p.171)

Ce texte montre quel est l'aspect du marxisme qui intéresse le plus Benjamin et qui va éclairer d'un jour nouveau sa vision du processus historique : *la lutte des classes*. Mais le matérialisme historique ne va pas se substituer à ses intuitions "anti-progressistes", d'inspiration romantique/utopique et messianique: il va *s'articuler* avec elles, gagnant ainsi une *qualité critique* qui le distingue radicalement du marxisme "officiel" dominant à l'époque.

Cette articulation se manifeste pour la première fois dans le livre *Sens Unique*, écrit entre 1923 et 1926, où l'on trouve, sous le titre "Avertisseur d'incendie", cette prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat



n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique), tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite. (BENJAMIN, 1978, p.205-206)

Contrairement à l'évolutionisme de la gauche, Benjamin ne conçoit pas la révolution comme le résultat "naturel" ou "inevitable" du progrès économique et technique (ou de la "contradiction entre forces et rapports de production"), mais comme *l'interruption* d'une évolution historique conduisant à la catastrophe.

C'est parce qu'il perçoit ce danger catastrophique que Benjamin se réclame, dans son article sur le surréalisme de 1929, du *pessimisme* - un pessimisme révolutionnaire qui n'a rien à voir avec la résignation fataliste, et encore moins avec le *Kulturpessimismus* allemand, conservateur, réactionnaire et pré-fasciste (Carl Schmitt, Oswald Spengler, Moeller van der Bruck) : le pessimisme est ici au service de l'émancipation des classes opprimées. Sa préoccupation n'est pas le "déclin" des élites, ou de la nation, mais les menaces que fait peser sur l'humanité le progrès technique et économique promu par le capitalisme.

Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que l'*optimisme* des partis bourgeois et de la social-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un

"mauvais poème de printemps". Contre cet "optimisme sans conscience", cet "optimisme de dilletantes", inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le *pessimisme* le point de convergence effectif entre surréalisme et communisme (BENJAMIN, 1929, p.312). Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'un sentiment contemplatif, mais d'un *pessimisme actif*, "organisé", pratique, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire. On se demande à quoi peut faire référence le concept de pessimisme appliqué aux communistes: leur doctrine en 1928, célébrant les triomphes de la construction du socialisme en URSS et la chute imminente du capitalisme, n'est-elle précisément un bel exemple d'illusion optimiste ? En fait, Benjamin a emprunté le concept d'"organisation du pessimisme" à un ouvrage qu'il qualifie d'"excellent", *La Révolution et les intellectuels* (1928) du communiste dissident Pierre Naville. Proche des surréalistes (il avait été un des rédacteurs de la revue *La Revolution Surréaliste*), Naville avait, à ce moment, fait l'option de l'engagement politique dans le parti communiste français, option qu'il veut faire partager à ces amis.

Or, pour Pierre Naville le pessimisme, qui constitue "la source de la méthode révolutionnaire de Marx", est le seul moyen d'"échapper aux nullités et aux déconvenues d'une époque de compromis". Refusant le "grossier optimisme" d'un Herbert Spencer - qu'il gratifie de l'aimable qualificatif de "cervelle monstrueusement rétrécie" - ou d'un Anatole France, dont il dénonce les "infâmes plaisanteries", il conclut : "il faut organiser le pessimisme", "l'organisation du pessimisme" est le seul mot d'ordre qui nous empêche de déprimer. (NAVILLE, 1965, p 76-77)

Inutile de préciser que cette apologie passionnée du pessimisme était très peu représentative de la culture politique du communisme français à cette époque. En fait, Pierre Naville allait bientôt (1928) être exclu du Parti : la logique de son anti-optimisme le conduira dans les rangs de l'opposition communiste de gauche ("trotskyste"), dont il deviendra un des principaux dirigeants.

La philosophie pessimiste de l'histoire de Benjamin se manifeste de façon particulièrement aigüe dans sa vision de l'avenir européen :

Pessimisme sur toute la ligne. Oui, certes, et totalement. Méfiance quant au destin de la littérature, méfiance quand au destin de la liberté, méfiance quant au destin de l'homme européen, mais surtout trois fois méfiance en face de tout accommodement : entre les classes,

entres les peuples, entre les individus. Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la Luftwaffe. (BENJAMIN, 1929, p. 312)

Cette vision critique permet à Benjamin d'apercevoir - intuitivement mais avec une étrange acuité - les catastrophes qui attendaient l'Europe, parfaitement résumées par la phrase ironique sur la "confiance illimitée". Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait prévoir les destructions que la Luftwaffe allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes; et encore moins pouvait il imaginer que l'I.G. Farben allait, à peine une douzaine d'années plus tard, s'illustrer par la fabrication du gaz Zyklon B, utilisé pour "rationaliser" le génocide, ni que ses usines allaient employer, par centaines de milliers, la main d'oeuvre concentrationnaire. Cependant, unique parmi tous les penseurs et dirigeants marxistes de ces années, Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise.

Malgré son adhésion au marxisme, Benjamin ne conçoit pas l'utopie communiste sans une dimension libertaire, un moment d'ivresse et de spontanéité, qu'il voit incarné dans le surréalisme: "Depuis Bakounine, l'Europe manque d'une idée radicale de liberté. Les surréalistes ont cette idée".²

Cette sensibilité utopico/libertaire, cet anti-autoritarisme, cette inquiétude avec la *domination* - et non seulement à propos de l'exploitation économique - sont parmi les caractéristiques que distinguent le marxisme de Benjamin des idées dominantes à cette époque au sein de la gauche allemande et européenne.

Au cours de la première moitié des années 30, les thèmes romantiques et utopiques semblent disparaître, au profit d'une vision plus "productiviste", plus "technicienne", plus proche du marxisme soviétique. Toutefois, ils reviennent en force dans ses travaux de la période 1935-40.

La protestation romantique contre la modernité capitaliste se fait toujours au nom d'un passé idéalisé - réel ou mythique. Quel est le passé qui sert de référence au

² W.Benjamin, "Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne", **Mythe et Violence**, p. 310. Sur les rapports entre anarchisme et marxisme chez Benjamin, voir la pénétrante analyse d'Irving Wohlfarth : "il ne ressentait pas le besoin de choisir entre ces fronts. On le voit régulièrement mettre l'accent sur ses sympathies anarchistes juste quand il se rapproche du communisme, pour les consenserver dans l'espace/frontière commun" (I.Wohlfarth, "Der Destruktive Charakter - Benjamin zwischen den Fronten. In: G.Lindner, **Links hatte noch alles such zu enträteln...Walter Benjamin im Kontext**, Francfort, Syndkat, 1978, p.8.

marxiste Walter Benjamin dans sa critique de la civilisation bourgeoise et des illusions du progrès? Si, dans les écrits théologiques de jeunesse, il est souvent question de l'Eden biblique, dans les années 30, c'est le communisme primitif qui joue ce rôle - comme d'ailleurs chez Marx et Engels, disciples de l'anthropologie romantique de Maurer, Morgan et Bachofen.

L'idée d'un paradis perdu - le communisme primitif de la théorie marxiste, le matriarcat selon Bachofen, la "vie antérieure" de Baudelaire - hante ses derniers écrits et inspire l'idée qu'il se fait de l'utopie, comme société sans classes, sans Etat, **et sans domination patriarcale**. Ce dernier aspect mérite d'être souligné, dans la mesure où il est assez rare dans le marxisme des années 30.

Le compte-rendu sur Bachofen, écrit par Benjamin en 1935 (en français) est une des clés les plus importantes pour comprendre son utopie d'inspiration à la fois marxiste et libertaire, romantique et "matriarcale". L'oeuvre de Bachofen, écrit-il, puisant à des "sources romantiques", a fasciné les marxistes et les anarchistes (comme Elisée Reclus) par son "évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire". Refutant les interprétations conservatrices (Klages) et fascistes (Bäumler), Benjamin se réfère à celle, d'inspiration freudo-marxiste, d'Erich Fromm. Il souligne que Bachofen "avait scruté à une profondeur inexplorée les sources qui, à travers les âges, alimentaient l'idéal libertaire dont Reclus se réclamait". Quant à Engels et Paul Lafargue, leur intérêt a été, lui aussi, attiré par les travaux de l'anthropologue suisse sur les sociétés matriarcales, chez lesquelles aurait existé un degré élevé de démocratie et d'égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable "bouversement du concept d'autorité". (BENJAMIN, 1935, p.220-230)

C'est sans doute à Bachofen, que pense Benjamin quand il écrit, dans "Paris capitale du XIXème siècle" (1935), que les rêves de l'avenir sont toujours "mariés" (**vermählt**) avec des éléments venus de l'histoire archaïque (*Urgeschichte*), c'est à dire d'une "société sans classes" primitive. Déposés dans l'inconscient collectif, les expériences de cette société, "en liaison réciproque avec le neuf, donnent naissance à l'utopie". (BENJAMIN, 1935, p. 47)

Les sociétés archaïques de la *Urgeschichte* sont aussi celles de l'harmonie entre les êtres humains et la nature, brisée par le "progrès". Un nom représente pour Benjamin la promesse d'une réconciliation future avec la nature: *Fourier*. Son oeuvre constitue à ses yeux un exemple paradigmatique de la conjonction entre l'ancien et le

nouveau dans un utopie qui donne une vie nouvelle aux symboles primitifs (Uralte) du désir. (BENJAMIN, 1935, p. 47)

Des thèmes analogues sont suggérés dans ses essais sur Baudelaire: Benjamin interprète la “vie antérieure” évoquée par le poète comme une référence à un âge primitif et édenique, où l'expérience authentique existait encore, et où les cérémonies du culte et les festivités permettaient la fusion du passé individuel et du passé collectif: “Les ‘correspondances’ sont les données de la mémorisation, non les données de l'histoire mais celles de la pré-histoire . Ce qui fait la grandeur et l'importance des jours de fête, c'est de permettre la rencontre avec une ‘vie antérieure’”(BENJAMIN, 1983, p. 155). Rolf Tiedemann observe de façon très pertinente que, pour Benjamin, “l'idée des correspondances est l'utopie par laquelle un paradis perdu apparaît projeté dans l'avenir”. (TIEDEMANN, 1980, p. 205-206)

C'est surtout dans le *Livre des Passages Parisiens* et dans les différents textes des années 1936-40 que Benjamin va développer sa vision de l'histoire, en se dissociant, de façon de plus en plus radicale, des "illusions du progrès" hégémoniques, au sein de la pensée de gauche allemande et européenne. Dans un article publié en 1937 dans la célèbre *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'Ecole de Francfort (déjà exilée aux USA), dédié à l'historien et collectionneur Eduard Fuchs, il s'attaque au marxisme social-démocrate, mélange de positivisme, d'évolutionisme darwiniste et de culte du progrès :

Il ne pouvait voir dans l'évolution de la technique que le progrès des sciences naturelles et pas la régression sociale (...). Les énergies que la technique développe au-delà de ce seuil sont destructrices. Elles mettent en première ligne la technique de la guerre et sa préparation par la presse. (BENJAMIN, Tese III, p. 474)

L'objectif de Benjamin est d'approfondir et de radicaliser l'opposition entre le marxisme et les philosophies bourgeoises de l'histoire, d'aiguiser son potentiel révolutionnaire et d'élever son contenu critique. C'est dans cet esprit qu'il définit, de façon tranchante, l'ambition du projet des *Passages Parisiens*:

On peut considérer aussi comme but méthodologiquement poursuivi dans ce travail la possibilité d'un matérialisme historique qui ait annihilé (*annihiliert*) en lui-même l'idée de progrès. C'est justement en s'opposant aux habitudes de la pensée bourgeoise que le matérialisme historique trouve ses sources. (BENJAMIN, Tese V, p. 574)

Un tel programme n'impliquait pas un quelconque “revisionisme”, mais plutôt, comme Karl Korsch avait tenté de le faire dans son propre livre -une des principales références de Benjamin - un retour à Marx lui-même.

Benjamin était conscient que cette lecture du marxisme plongeait ses racines dans la critique romantique de la civilisation industrielle, mais il était convaincu que Marx lui aussi avait trouvé son inspiration dans cette source. Il trouve un appui pour cette interprétation hétérodoxe des origines du marxisme dans le Karl Marx (1938) de Korsch: Très justement, et non sans nous faire penser à de Maistre et à Bonald, Korsch dit ceci :

Ainsi dans la théorie du mouvement ouvrier moderne aussi, il y a une partie de la "désillusion" qui, après la grande Révolution française, fut proclamée par les premiers théoriciens de la contre-révolution et ensuite par les romantiques allemands et qui, grâce à Hegel, eut une forte influence sur Marx. (BENJAMIN, Tese V, p. 820)

Comment se situe la dimension utopique dans ce contexte de critique radicale des idéologies du progrès? Dans le *Livre des Passages Parisiens*, Fourier et Bachofen apparaissent respectivement comme des figures emblématiques la nouvelle et de l'ancienne harmonie. Benjamin associe étroitement l'abolition de l'exploitation du travail humain et celle de la nature, et il trouve dans le "travail passionné" des « harmoniens » selon Fourier le modèle utopique d'une activité émancipée. "Faire du jeu le canon d'un travail qui n'est plus exploité" écrit-il, “est un des plus grands mérites de Fourier. Un travail dont l'âme est ainsi constituée par le jeu n'est plus orienté vers la production de valeurs mais vers une nature améliorée”. C'est à ce prix qu'on assistera à la naissance “d'un monde où l'action est la soeur du rêve”. Quand à Bachofen, sa vision d'une constitution matriarcale de la société oppose l'image de la nature comme mère nourricière à la conception assassine (*mörderische*) de l'exploitation de la nature dominante depuis le XIX^{ème} siècle. (BENJAMIN, Tese V, p. 456)

Autant Benjamin, dans le *Livre des Passages*, se méfie de S.Simon - qu'il considère comme un précurseur des technocrates modernes - et des utopies saint-simoniennes, qui “dissolvent les antinomies sociales dans la féerie, que le progrès fait miroiter pour l'avenir prochain”, autant il est fasciné par Fourier. Sans occulter les limitations du personnage - son chauvinisme, son anti-sémitisme, son incompréhension de l'exploitation - il n'en admire pas moins son “materialisme anthropologique”. Loin

de l'opposer au marxisme, il recense soigneusement tous les passages où Marx ou Engels célèbrent “la colossale conception de l'être humain” ou les géniales “intuitions d'un monde nouveau” de l'inventeur du phalanstère.

Son admiration pour Fourier ne fait que croître au cours des années 30, comme on peut le constater en comparant la première version de l'essai “Paris, capitale du XIXème siècle” avec la dernière: tandis que celle de 1935 définissait encore comme “réactionnaire” la transformation architecturale du passage parisien en phalanstère, celle de 1939 compare Fourier à Hegel pour son opposition radicale au monde petit bourgeois. Il ajoute ceci, qui reprend les suggestions du *Livre des Passages*: “Un des traits les plus remarquables de l'utopie fouriériste c'est que l'idée de l'exploitation de la nature par l'homme, si répandue à l'époque postérieure, lui est étrangère.” (BENJAMIN, Tese VI, p. 47,64)

Le seul personnage du saint-simonisme qui trouve grâce à ses yeux, c'est Claire Demar - il est vrai bien atypique, par son engagement révolutionnaire et féministe, qui tranche fortement avec les ambiguïtés politiques de l'Ecole (notamment en ce qui concerne les rapports entre les sexes). Il n'en parle pas dans la section sur les saint-simoniens - significativement intitulée “Saint-Simon, Chemins de Fer” - mais dans celle sur le “materialisme anthropologique”. Ce concept est passablement obscur mais on pourrait peut-être le définir comme une sorte d'hédonisme révolutionnaire que Benjamin attribue à la fois à Jean Paul, à Georg Büchner, aux socialistes utopiques comme Fourier et aux surréalistes. Benjamin a très attentivement lu *Ma loi d'avenir* (1834), dont il cite plusieurs passages, en les accompagnant de brèves remarques. A son avis Claire Demar relève du materialisme anthropologique aussi bien par sa préférence de la maternité sociale - la “loi d'avenir” - sur la maternité dite naturelle (“la loi du sang”), que pour sa proposition hardie d'une union libre des sexes fondée sur “l'épreuve de la matière par la matière, l'essai de la chair par la chair”. (BENJAMIN, Tese VI, p.973-974)

Benjamin prend la défense de Claire Demar contre les attaques mesquines de la bourgeoisie - représentées par le livre de Firmin Maillarrd, *La légende de la femme émancipée* - et la compare avec Fourier, faisant valoir la similitude de leur combat contre l'institution du mariage (“devant le maire et devant le prêtre”). Il semble soutenir son apologie du “mystère” dans les relations sexuelles contre l'exigence de “publicité” de la “Tribune des femmes” saint-simonienne. Enfin, il la salue comme représentante

éminente du combat du matriarcat contre le patriarcat, dans la mesure où elle suggère de remplacer le mariage par des rapports plus souples entre les sexes - une déduction bien discutable, mais qui relève sans doute de la problématique bachofienne de Benjamin, assimilant le matriarcat à l'égalité des sexes (BENJAMIN, Tese VI, p.974-975). Ces remarques restent fragmentaires, sous forme de commentaires entre deux citations, mais elles ne sont pas moins exceptionnelles : qui parmi les penseurs marxistes et/ou révolutionnaires des années 30 connaissait ou se référait favorablement aux écrits iconoclastes de cette remarquable révolutionnaire féministe ?

Comme l'on sait, c'est dans les Thèses "*Sur le concept d'histoire*" (1940) - rédigées peu avant son tragique suicide à la frontière des Pyrénées - que Benjamin va, une dernière fois, rassembler et approfondir, sous une forme allégorique infiniment dense et riche, les principaux thèmes de sa philosophie sociale et de son utopie révolutionnaire.

Au centre de sa vision de l'histoire se trouve le concept de *catastrophe*. Dans une des notes préparatoires aux Thèses de 1940 il observe: "La catastrophe est le progrès, le progrès est la catastrophe. La catastrophe est le continuum de l'histoire" (BENJAMIN, Tese I, p. 1244 - notes préparatoires pour les Thèses) . L'assimilation entre progrès et catastrophe a tout d'abord une signification *historique* : le passé n'est, du point de vue des opprimés, qu'une série interminable de *défaites catastrophiques*. La révolte des esclaves, la guerre des paysans, juin 1848, la Commune de Paris, le soulèvement berlinois de janvier 1919 - ce sont des exemples qui apparaissent souvent dans les écrits de Benjamin, pour lequel "cet ennemi n'a pas cessé de vaincre" (Thèse VI). Mais cette équation a aussi une signification éminemment *actuelle*, parce que, "à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher" (Thèse VI, traduction de Benjamin lui-même en français): défaite de l'Espagne républicaine, Pacte Molotov-Ribbentrop, invasion nazie victorieuse en Europe.

Le fascisme occupe bien évidemment une place centrale dans la réflexion historique de Benjamin dans les Thèses. Pour lui ce n'est pas un accident de l'histoire, un "état d'exception", quelque chose d'impossible au XXème siècle, une absurdité du point de vue du progrès : rejetant ce type d'illusion, Benjamin appelle de ses vœux

“une théorie de l'histoire à partir de laquelle le fascisme puisse être perçu” (BENJAMIN, Tese I, p. 1244 - notes préparatoires pour les Thèses), c'est à dire une théorie qui comprenne que les irrationalités du fascisme ne sont que l'envers de la rationalité instrumentale moderne. Le fascisme porte à ses dernières conséquences la combinaison typiquement moderne entre progrès technique et régression sociale.

Tandis que Marx et Engels avaient eu, selon Benjamin, “l'intuition fulgurante” de la barbarie à venir dans leur pronostic sur l'évolution du capitalisme (BENJAMIN, Tese II, p. 488), leurs épigones du XXème siècle ont été incapables de comprendre - et donc de lui résister efficacement - une barbarie *moderne*, industrielle, dynamique, installée au coeur même du progrès technique et scientifique.

Cherchant les racines, les fondements méthodologiques de cette incompréhension catastrophique, qui a contribué à la défaite du mouvement ouvrier allemand en 1933, Benjamin s'attaque à l'idéologie du progrès dans toutes ses composantes : l'évolutionisme darwiniste, le déterminisme de type scientifico-naturel, l'optimisme aveugle - dogme de la victoire "inévitabile" du parti - la conviction de "nager dans le sens du courant" (le développement technique); en un mot, la croyance confortable dans un progrès automatique, continu, infini, fondé sur l'accumulation quantitative, l'essor des forces productives et l'accroissement de la domination sur la nature. Il croit déceler derrière ces manifestations multiples un fil conducteur qu'il soumet à une critique radicale: la conception homogène, vide et mécanique (comme un mouvement d'horlogerie) du temps historique.

Contre cette vision linéaire et quantitative, Benjamin oppose une perception *qualitative* de la temporalité, fondée d'une part sur la *ré mémoration*, de l'autre sur la *rupture messianique et révolutionnaire de la continuité*. La révolution est l'équivalent profane de l'interruption messianique de l'histoire, de l'"arrêt messianique du devenir" (Thèse XVII) : les classes révolutionnaire, écrit la Thèse XV, sont conscientes, au moment de leur action, de “briser le continuum de l'histoire”.³

³ Selon Habermas, il existe une contradiction entre la philosophie de l'histoire de Benjamin et le matérialisme historique. L'erreur de Benjamin fut selon lui d'avoir voulu imposer - "comme un capuchon de moine sur la tête" - au matérialisme historique marxien, "qui tient compte des progrès non seulement dans le domaine des forces productives mais dans aussi celui de la domination", "une conception historique anti-évolutionniste. (Cf J.Habermas, "L'actualité de W.Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation", **Revue d'esthétique** n° 1, 1981, p. 121.) Ce que Habermas pense être une erreur est précisément la source de la valeur singulière de la philosophie benjaminienne de l'histoire, et de sa capacité à comprendre un siècle caractérisé par l'imbrication étroite de la modernité et de la barbarie.

L'utopie chez Benjamin est inséparable de cette conception qualitative/messianique du temps, en opposition frontale et tranchée à l'évolutionisme de ce qu'il appelle le "marxisme vulgaire" de la social-démocratie, avec son culte du développement technique, de l'industrie et de la maîtrise/exploitation de la nature. A ses yeux, cette idéologie - qui n'est que la forme sécularisée de la vieille éthique protestante du travail - préfigure la technocratie moderne et "rompt de façon sinistre avec celle des utopies socialistes d'avant 1848". Nous retrouvons ici Fourier, dont les "imaginationes fantastiques" révèlent, comparées à cette idéologie positiviste de l'exploitation de la nature, "un surprenant bon sens". Sensible à la poésie et à l'enchantement des rêves fouriéristes, Benjamin les interprète comme intuition utopique d'un autre rapport, non-destructeur et non-meurtier, à l'environnement naturel :

“Pour lui l'effet du travail social bien ordonné devrait être que quatre Lunes éclairent la nuit de la Terre, que la glace se retire des pôles, que l'eau de mer cesse d'être salée et que les bêtes fauves se mettent au service de l'homme. Tout cela illustre un travail qui, bien loin d'exploiter la nature, est en mesure de faire naître les créations virtuelles qui sommeillent en son sein. (BENJAMIN, 1971, p. 283)

La nostalgie romantique d'une harmonie originaires se trouve au coeur de la célèbre thèse IX, qui résume, comme dans un foyer brûlant, l'ensemble du document. Il faut lire ce texte énigmatique et fascinant comme une **allégorie** dans laquelle chaque image sacrée a un "correspondant" - au sens baudelérien - profane: à la tempête maléfique qui nous éloigne du paradis et qui accumule au cours de l'histoire ruine sur ruine correspond la notion de **progrès**. Il est difficile d'éviter la conclusion que ce paradis perdu détruit par la catastrophe du progrès n'est autre chose, en langage profane, que la société pré-historique égalitaire, la communauté primitive libre de toute forme de domination dont rêvaient aussi bien l'historien du matriarcat, le poète maudit et les pères du socialisme. (BENJAMIN, 1971, p. 281-282)

Si le communisme primitif correspond au paradis perdu, l'utopie de la société sans classes correspond au royaume messianique et la révolution sociale à l'interruption messianique de l'histoire.⁴ Il ne s'agit pas de révenir au passé. La nostalgie du monde

⁴ Comme le souligne Benjamin dans une des notices préparatoires pour les Thèses, "il faut restituer au concept de société sans classes son vrai visage messianique (**echtes messianisches Gesicht**), dans l'intérêt même de la politique révolutionnaire du prolétariat". (GS, I, 3, p. 1232)

communautaire disparu, la mélancolie face aux destructions apportées par la modernité deviennent chez Benjamin une énergie critique et subversive, investie dans l'espérance utopique et messianique et dans le combat révolutionnaire pour l'avenir émancipé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**, III. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980.
- BENJAMIN, W. **Sens unique**. Paris: Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978.
- BENJAMIN, W. **Passagenwerk - Gesammelte Schriften** V.
- BENJAMIN, W. Romantik. In: BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften** (désormais **GS**). Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977.
- BENJAMIN, W. **Der Begriff der Kuntskritik in der deutschen Romantik**, Francfort, Suhrkamp, 1973.
- BENJAMIN, W. Fragment théologico-politique. **Poésie et Revolution**, Paris, Denoel/Lettres Nouvelles, 1971.
- BENJAMIN, W. Johan Jakob Bachofen. In : BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften** II, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1935.
- BENJAMIN, W. Dialog über die Religiosität der Gegenwart. In: BENJAMIN, W., **Gesammelte Schriften**. Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977.
- BENJAMIN, W. La vie des étudiants. In : BENJAMIN, W. **Mythe et violence**, Paris, Denoel, 1971.
- BENJAMIN, W. Moskauer Tagebuch. In: BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**. Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977.
- Benjamin, W. Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne. In : BENJAMIN, W. **Mythe et Violence**, 1929.
- BENJAMIN, W. Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts. In: **Gesammelte Schriften**. Francfort, Suhrkamp Verlag, 1935.
- BENJAMIN, W. **G.Schriften**, I,3. (notes préparatoires pour les Thèses).
- BENJAMIN, W. Thèses sur la philosophie de l'histoire, **Poésie et Revolution**, Paris, Denoel, 1971.
- BENSAÏD, Daniel. **Marx l'intempestif**, Paris, Fayard, 1995.
- HABERMAS, J. L'actualité de W. Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation", **Revue d'esthétique** n° 1, 1981
- NAVILLE, Pierre. **La révolution et les intellectuels**. Paris: Gallimard, 1965.
- ROSENZWEIG, Franz. **L'Etoile de Redemption**. Paris, Seuil, 1982.
- TIEDEMANN, R. Nachwort. In: BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire**. Francfort, Suhrkamp Verlag, 1980.
- WOHLFARTH. Der Destruktive Charakter - Benjamin zwischen den Fronten. In :
-

LINDNER,G. **Links hatte noch alles such zu enträtseln...Walter Benjamin im Kontext**, Francfort, Syndkat, 1978.

RECEBIDO EM: 06/07/2019

PARECER DADO EM: 25/11/2019



www.revistafenix.pro.br