

La concordance des temps

Daniel Bensaïd et Walter Benjamin

par Enzo Traverso*

La première édition de ce livre est parue à l'automne 1990. C'était le début d'une vague commémorative qui, pendant deux ans, entre le cinquantième anniversaire de sa mort à Port-Bou (1940) et le centième anniversaire de sa naissance à Berlin (1892), allait canoniser Walter Benjamin au sein de la culture allemande et, au-delà, dans la pensée du xx^e siècle. Dans cette avalanche de colloques et de publications savantes, le livre de Daniel Bensaïd se distinguait par son caractère singulier et atypique. À vingt ans de distance, nous pouvons mesurer son impact sur une nouvelle génération intellectuelle et militante qui, à la recherche d'une nouvelle théorie critique, comprenait l'importance de se confronter à la pensée du philosophe judéo-allemand. Mais sa place dans le vaste corpus des études benjaminienes reste modeste, comme une sorte d'intrusion vite oubliée. Bensaïd n'était pas un « benjaminologue ». Son approche de l'auteur des thèses sur la philosophie de l'histoire n'était pas celle d'un germaniste, soucieux d'apporter une nouvelle pierre à la réception d'une œuvre pas entièrement traduite mais déjà bien explorée sur le plan philologique. Son exégèse, en dépit de son érudition et du foisonnement de références littéraires et philosophiques qui la sous-tend, n'est pas conventionnelle. Dans *Une lente impatience*, son autobiographie plus tardive, Bensaïd avoue d'ailleurs s'être « toujours tenu à l'écart de la confrérie philosophante des colloques, des séminaires et des grand-messes académiques¹ ». Il y définit son livre sur Benjamin comme « un passage nécessaire² », intervenu à un moment crucial de sa vie, lorsque se sont manifestés les premiers signes d'une maladie qui devait

l'emporter, vingt ans plus tard. Mais ce livre marque aussi une étape fondamentale dans sa réflexion intellectuelle et dans son parcours politique³, à un tournant majeur de l'histoire – la chute du mur de Berlin, la décomposition de l'URSS et la fin de la Guerre froide – qu'il est désormais courant d'appréhender, dans le sillage d'Eric Hobsbawm, comme un changement de siècle.

S'il s'agit, à n'en pas douter, d'un livre *sur* Benjamin, il s'agit tout autant, sinon davantage, d'un dialogue *avec* Benjamin, écrit à partir des interrogations et des dilemmes d'un présent ouvert qui, clôturant soudainement le xx^e siècle, en sollicite le bilan et en délivre la mémoire, avec son épaisseur, ses énigmes, son héritage de défaites et d'espérances inassouvies. Ce que Bensaïd cherchait, en explorant l'œuvre de Benjamin, c'était l'aide d'un « passeur » face à « l'histoire qui se rebiffe ». Son objectif n'était pas de percer le secret d'une œuvre complexe et souvent hermétique, mais bien plutôt de construire, par son appropriation critique, « un principe d'intelligibilité, d'orientation dans les dédales de l'histoire⁴ ». En concevant sa critique comme un travail créateur, Bensaïd était bien plus fidèle à Benjamin que l'armée de ses exégètes attirés.

Ce livre marque une rupture féconde par rapport à une réception du philosophe allemand qui, depuis deux décennies, se focalisait largement, sinon exclusivement, sur la dimension esthétique de son œuvre. À contre-courant de cette tendance encore aujourd'hui dominante, Bensaïd nous faisait découvrir un Benjamin *politique*. Engagé depuis le début des années 1920 dans un dialogue difficile mais fructueux avec la tradition marxiste, le philosophe berlinois refusait de dissocier la critique esthétique d'une « politisation de l'art » qu'il opposait avec force à « l'esthétisation de la politique » prônée par les régimes de Mussolini et d'Hitler⁵. Vers la fin de sa vie, il plaçait toute sa réflexion sous le signe de la lutte contre le fascisme et élaborait une nouvelle vision de l'histoire chargée d'espérance messianique. Voilà le fil rouge qui traverse la réception du critique allemand par Daniel Bensaïd. D'autres l'avaient précédé

sur cette voie, de Christoph Hering à Terry Eagleton et Michael Löwy⁶, et nous pouvons regretter que Bensaïd n'ait pas consacré à leurs ouvrages une plus grande attention, surtout lorsqu'ils apportent des arguments solides pour défendre une interprétation différente de la sienne (il reviendra vingt ans plus tard sur le livre d'Eagleton, entre-temps réédité à Londres). Mais, encore une fois, son livre n'a pas été conçu comme une exégèse de l'œuvre de Benjamin ni comme un bilan de sa réception, plutôt comme une réflexion à *partir* de Benjamin.

Relisant aujourd'hui cet essai, à vingt ans de sa première édition, nous pouvons le contextualiser, en en saisissant des aspects qui n'étaient pas évidents à l'époque. Privilégiant, dans la vaste œuvre du critique judéo-allemand, *Le Livre des Passages* et les thèses sur le concept d'histoire, Bensaïd entrait en résonance avec ces écrits, en les réactualisant et en les relisant au présent. Ce qui rapproche ces textes des années 1930 et l'essai de 1990 n'est pas tant une « affinité élective » entre leurs auteurs – au-delà de quelques analogies évidentes touchant à leur judéité, à leur communisme et à leur statut partagé de marginaux « hérétiques » –, mais bien plutôt une constellation dialectique entre leurs époques : le début de la Seconde Guerre mondiale et la fin du xx^e siècle. Très différents et certes incomparables sur le plan événementiel, ces deux moments sont également prégnants comme marqueurs et « bifurcations » de l'histoire. Benjamin a rédigé ses thèses au début de 1940, quelques mois avant son suicide à Port-Bou, à la frontière espagnole, dans un contexte littéralement catastrophique, façonné par la défaite républicaine au terme de la guerre civile espagnole, le pacte germano-soviétique et le début de la guerre en Pologne, juste avant la défaite et l'occupation de la France. Devenu son testament intellectuel, ce texte porte les traces d'une époque dominée par le nazisme et le stalinisme. Il avait vécu à Paris sept ans d'un exil extrêmement difficile qui s'acheva, à l'automne 1939, par l'internement dans un « camp de la honte », dans le Sud de la France, en qualité

d'« étranger indésirable », puis par l'exode de juin 1940, jusqu'à l'ultime tentative de rejoindre les États-Unis interrompue tragiquement à Port-Bou. À New York, où l'attendaient Adorno et Horkheimer, il s'imaginait comme un vestige d'un monde englouti, « le dernier Européen⁷ ». La dimension théologique de ses derniers textes est d'autant plus puissante que le mouvement ouvrier semblait défait, hors-jeu, abandonné par ses directions et laminé par l'avancée inexorable des armées allemandes qui, face à une URSS complice (la « grande guerre patriotique » ne commencera qu'un an plus tard, après la mort de Benjamin), avaient placé le continent sous la domination de l'Axe. Dans un tel contexte, les idées de révolution et d'émancipation relevaient d'un *acte de foi*. La théologie devenait l'allié indispensable du marxisme, le messianisme semblait appelé à ressusciter un antifascisme égaré et à réinventer une idée nouvelle de communisme, non plus prisonnier des illusions du progrès mais animé par la volonté de racheter les vaincus de l'histoire. Certes, le messianisme de Benjamin avait des racines plus anciennes, mais ce contexte cataclysmique l'avait puissamment renforcé.

Le tournant de 1989-1990 a certes été moins tragique. La chute du mur de Berlin engendra, pendant un moment, le mythe de la « fin de l'Histoire » et fut vécue comme un *happy ending*, un dénouement heureux de l'Histoire : le triomphe inéluctable et définitif de l'ordre libéral⁸. Il ne fait pas de doute, cependant, que jamais, depuis l'arrivée d'Hitler au pouvoir en 1933, la victoire de Franco et le pacte germano-soviétique, en 1939, le sentiment d'une défaite historique du mouvement ouvrier n'a été aussi diffus et écrasant que lors de la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'URSS. Ce constat s'imposait avec la force de l'évidence à tout le monde, y compris à ceux qui, comme Daniel Bensaid, avaient toujours combattu le stalinisme. Le trotskisme ne sortait pas indemne de cette défaite. L'histoire du communisme et la tradition marxiste étaient remises en question. Il fallait repenser les voies d'un projet d'émancipation, ses forces sociales, ses modes d'organisation, ses alliances,

sa stratégie. « Sentinelle messianique », Benjamin offrait une boussole qui permettait de tenir le cap dans la tempête. Lorsque l'histoire semblait s'installer sur les rails bien fixés du temps linéaire, « homogène et vide » du libéralisme triomphant – « l'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser (...) ». Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons », écrivait François Furet à la fin de son *Passé d'une illusion*⁹ –, le communisme ne pouvait survivre que sous une forme messianique, comme promesse d'une rédemption à venir, témoignage d'une fidélité aux vaincus, acte de foi en une interruption possible (mais inactuelle) du cours de l'histoire. Pendant les années 1980, Hannah Arendt a été – parfois au prix d'interprétations douteuses – la planche de salut d'une génération qui avait abandonné le marxisme pour atteindre les rives d'un républicanisme « anti-totalitaire », de moins en moins radical, de plus en plus enclin à se réconcilier avec la tradition libérale¹⁰. Au début des années 1990, Walter Benjamin a été, pour ceux qui ont voulu se mesurer à la dimension politique de sa pensée, un levier puissant pour résister à la vague conservatrice. Il a été une « arche » – il utilisait cette image à propos d'un de ses textes les moins connus¹¹ – qui a permis de transborder la théorie critique d'un siècle à l'autre. « Passage nécessaire, avant de revenir à nouveaux frais sur la question de Marx et des mille (et un) marxismes¹² » – ce qu'il fera quelques années plus tard avec *Marx l'intempêtif* (1995) –, ce livre apporta à Bensaïd de nombreux amis et admirateurs, mais dérouta aussi certains de ses camarades. En découvrant Benjamin, il semblait congédier Ernest Mandel, qui avait été le « tuteur théorique » du mouvement trotskiste international au cours des années précédentes. « Homme des Lumières, confiant dans les vertus libératrices des forces productives, dans les pouvoirs émancipateurs de la science et dans la logique historique du progrès », Mandel, écrit Bensaïd dans ses mémoires, était « un cas exemplaire d'optimisme forcené¹³ ». Il le présente comme l'incarnation d'un marxisme classique qui avait donné l'impres-

sion, jusqu'aux années 1970, de posséder les clés pour déchiffrer le monde et qui apparaissait maintenant complètement dérouté par ce dernier tournant de l'histoire. « Une énigme s'attache irréductiblement à l'événement, à la fois origine et bifurcation¹⁴ », écrit Bensaïd sous l'impact de 1989. Pour la résoudre, les apports d'une pensée messianique creusant la mémoire du siècle clôturé se révélaient plus fructueux que la mécanique du conflit entre les forces productives et les rapports de production. Ou que la « longue durée » de l'histoire structurale, avec ses strates superposées et ses mouvements tectoniques, à l'aune desquels l'événement – selon la formule de Braudel – se réduit à une « agitation de surface », à l'« écume » éphémère des vagues que « les marées soulèvent sur leur puissant mouvement »¹⁵. Le xx^e siècle est l'âge des ruptures soudaines et foudroyantes, imprévues et irréductibles à toute causalité déterministe, noyaux de « temps actuel » (*Jetztzeit*) où le présent retrouve le passé et le réactive¹⁶. Sa fin a pris la forme d'une condensation de mémoires, où ses blessures se sont rouvertes, où mémoire et histoire se sont croisées, où, selon la formule élégante de Bensaïd, « les nappes phréatiques de la mémoire collective » ont rencontré « le scintillement symbolique de l'événement historique »¹⁷.

Dans le sillage de Marx, Mandel ne douta jamais que les révolutions étaient les « locomotives de l'histoire¹⁸ ». Dans un des fragments qui composent *Sens unique* (1926), intitulé « Avertisseur d'incendie », Benjamin les définissait en revanche comme le « frein d'alarme » avec lequel le conducteur (le prolétariat) pouvait arrêter la course folle du train vers la catastrophe¹⁹. Dans son *Passagen-Werk*, il préconisait un matérialisme historique radicalement anti-positiviste qui aurait « annihilé en lui l'idée de progrès » : son but essentiel n'était pas le progrès mais « l'actualisation²⁰ ». L'adoption par Bensaïd de cette conception de la révolution constituait, en 1990, une innovation radicale. Quelques années plus tard, dans un texte intitulé « La taupe et la locomotive », il reconnaissait que « le train du progrès » avait déraillé : « Dans la saga ferroviaire, les sinistres

wagons à bestiaux ont éclipsé le destrier d'acier ». Creusant son sillon souterrain, « la taupe l'emporte sur la locomotive »²¹.

Entre sa « Critique de la violence » (1921) et ses thèses de 1940, Benjamin a élaboré une idée de révolution dans laquelle le marxisme et le messianisme juif se rencontrent et s'articulent. Cette rencontre n'avait rien de « naturel » et continue d'être l'objet de controverses. Entre ceux qui, à l'instar de Brecht, considèrent Benjamin comme un marxiste incapable de se débarrasser d'un carcan religieux inutile et encombrant, et ceux qui, dans le sillage de Scholem, le tiennent pour un théologien juif déguisé sous un langage marxiste trompeur, le désaccord est pratiquement insurmontable. Les thèses de 1940 sont une tentative de repenser la révolution (et la lutte contre le fascisme) comme un acte rédempteur susceptible de briser la continuité de l'histoire (le cortège triomphal des vainqueurs) et de racheter la mémoire des vaincus. Le marxisme (la révolution a un sujet social et historique) et le messianisme (l'avènement d'une ère nouvelle) sont indissociables. Pour réaliser cette rencontre, Benjamin procède à une réinterprétation tant du marxisme que du judaïsme, dont il propose des lectures hautement hétérodoxes. Certains l'ont présenté comme un penseur « entre deux chaises », déchiré entre Moscou et Jérusalem. Reprenant à son compte cette métaphore, Bensaïd parle, quant à lui, du « communisme marrane » du philosophe judéo-allemand²². Le voyage de ce dernier dans la capitale soviétique, en 1926, fut une terrible déception, dont témoignent son journal et ses conversations avec Brecht de 1938²³. Pendant les années 1930, Benjamin manifesta, dans plusieurs lettres, une certaine sympathie pour Trotski²⁴, tandis que son intérêt pour le surréalisme – analysé dans un article célèbre de 1929 – prouve que son communisme possédait une forte connotation libertaire²⁵. Jérusalem, la ville où s'était installé son ami Scholem dès 1923, ne fut jamais à ses yeux une véritable option, en dépit de ses tentatives d'apprendre l'hébreu. Pour Benjamin, le judaïsme ne prit jamais la

forme d'une identité nationale (le sionisme lui semblait une version caricaturale de l'idéologie *völkisch*²⁶) car sa vocation était diasporique. Et son destin indissociable de celui de l'Europe.

Le judaïsme de Benjamin était aussi hérétique que son communisme. S'il pensait la révolution en termes messianiques – une précipitation de l'histoire vers l'Apocalypse, moment crucial dans lequel la chute se transforme en rédemption – son messianisme n'était pas l'attente passive d'une intervention divine, c'est-à-dire d'une délivrance venant de l'extérieur. « Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature – écrit Scholem dans un texte étrangement négligé par Bensaïd – l'attente de cataclysmes historiques. Il annonce des révolutions, des catastrophes qui doivent se produire lors du passage du temps de l'histoire présente aux temps futurs messianiques²⁷. » Benjamin adhérait à cette vision, mais au lieu d'attendre le Messie, il pensait qu'il fallait provoquer une interruption messianique du cours du monde et que cette rupture était un acte révolutionnaire des hommes. Ici réside le noyau de son approche hérétique de la tradition biblique. Dans un essai de 1964, Herbert Marcuse soulignait cette particularité : « Là où la révolution devient messianique – écrivait-il –, elle ne peut plus s'orienter vers le *continuum*. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle doive attendre le Messie. Ce dernier réside seulement dans la volonté et dans l'action des opprimés, de ceux qui souffrent dans le présent, selon Benjamin : dans la lutte de classes²⁸. »

Benjamin défendait une position *sui generis* au sein de l'antifascisme. S'il fallait combattre l'« antéchrist²⁹ » – c'est ainsi qu'il appelait la dictature hitlérienne dans ses thèses de 1940 –, cette lutte supposait l'abandon de la vision de l'histoire sous-jacente à la culture antifasciste. Dominé par l'idée de Progrès, l'antifascisme voulait défendre la civilisation contre la barbarie. La position de Benjamin était bien différente. À l'instar de Blanqui, il considérait le progrès comme un mythe dangereux qui avait agi comme un puissant narcotique sur le prolétariat, en le démobilisant. Loin

d'opposer la civilisation à la barbarie, il voyait en cette dernière un produit et un visage de la civilisation elle-même. Il ne suffisait pas de défendre l'héritage des Lumières contre le fascisme, car il fallait saisir les liens qui l'unissent à la rationalité moderne. Le progrès technique, scientifique et industriel pouvait se transformer en une source de régression sociale et humaine. Le développement des forces productives pouvait renforcer les appareils de domination et les moyens de destruction, comme le prouvait la guerre depuis 1914. Le fascisme n'était ni une réaction antimoderne, ni une rechute de la civilisation dans la barbarie, mais bien plutôt une synthèse singulière entre les anti-Lumières – le rejet d'une idée universelle d'humanité – et un culte aveugle de la modernité technique. On ne pouvait pas combattre cette forme de modernisme réactionnaire au nom d'un progrès « compris comme une norme historique³⁰ ». Benjamin, cependant, n'était pas un romantique conservateur. Il ne s'opposait pas à la technique – ses écrits sur la culture de masse et ses divergences esthétiques avec Adorno le classeraient plutôt dans la catégorie des modernistes – mais tirait la sonnette d'alarme contre les potentialités totalitaires, régressives et barbares de la modernité. Selon sa brillante formule, le communisme devait utiliser la technique comme une « clé du bonheur », alors que le fascisme en avait fait « un fétiche du déclin »³¹.

Bensaïd avait parfaitement saisi la dimension révolutionnaire du messianisme de Benjamin. Loin d'une conception linéaire du temps, il soulignait le rythme kaïrotique de l'histoire, « discordant » et toujours ouvert à l'irruption de l'événement. Il n'y a aucune téléologie historique, « on ne peut prévoir que la lutte », écrivait-il en citant Gramsci³².

Emporté par son élan, il en rajoutait même une couche, en écrivant que, derrière sa « paisible délicatesse », Benjamin cachait « un Messie armé »³³. Il n'est pas nécessaire de rappeler les témoignages de ses amis ni ses biographies aujourd'hui disponibles pour souligner à quel point le philosophe allemand était intimement

réfractaire à tout engagement militant (en dépit de sa critique du surréalisme, auquel il reprochait, avec un certain culot, de « négliger entièrement la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution³⁴ »). Voir dans le messianisme de Benjamin les traits d'une « raison stratégique³⁵ » est pour le moins audacieux et relève sans doute d'un mimétisme qui cache deux itinéraires hétérogènes : celui du critique littéraire fasciné par la révolution, et celui du militant révolutionnaire pétri de littérature. (Daniel Bensaïd avait une fibre d'écrivain ; il avait dû renoncer à la littérature pour se consacrer à la politique et tous ses livres possèdent une forte dimension littéraire. Il serait bien difficile, en revanche, d'imaginer Benjamin métamorphosé en militant, encore moins en dirigeant politique.)

Dans son livre, Bensaïd restitue le profil d'un penseur critique et subversif. Il se méprend, cependant, lorsqu'il interprète l'aphorisme de Benjamin sur la politique primant désormais l'histoire comme l'expression d'un messianisme « sécularisé », c'est-à-dire « dépassant dans la politique sa préhistoire théologique et philosophique³⁶ ». Dans la première thèse de 1940, Benjamin préconisait l'*alliance* entre le matérialisme historique et la théologie, pas la dissolution de la seconde dans le premier, ni son absorption dans une politique athée³⁷. « Petite et laide », toujours invisible, la théologie se cachait dans le costume d'une marionnette, d'un automate, mais elle n'avait pas cessé d'exister (thèse I). Sa survie était la condition même de sauvetage du matérialisme historique. De même, dans la thèse XVIII, « la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer » n'était pas une simple métaphore, mais faisait allusion à une tradition juive qu'il s'agissait d'activer dans le présent³⁸. La sécularisation, en revanche, pouvait prendre plusieurs visages. Elle avait aussi contribué à affaiblir les forces du mouvement ouvrier, avec la sacralisation social-démocrate de fétiches laïcs tels que la technique, le travail et le progrès, ou la sacralisation stalinienne de l'industrialisation, du chef charismatique et de la patrie socialiste.

Le messianisme révolutionnaire de Benjamin prend les traits d'une théologie politique – parfois en opposition symétrique à la pensée contre-révolutionnaire de Carl Schmitt³⁹ – dont l'interprétation est certes problématique, mais dont il serait difficile de se débarrasser à moindres frais. À la différence de celui de Bensaïd, le Messie de Benjamin n'était pas « laïcisé ». Depuis ses écrits du début des années 1920, où il théorisait une « violence divine », nihiliste et « destructrice du droit »⁴⁰, jusqu'aux thèses de 1940, Benjamin pensait la révolution à la fois comme un acte matériel et humain (notamment après sa découverte du marxisme) et comme un mouvement spirituel de rédemption, de reconstitution et de restauration du passé (*restitutio in integrum*)⁴¹. Acte séculier d'émancipation sociale et politique, la révolution avait besoin d'un élan que seule l'expérience religieuse pouvait lui donner⁴². Bien évidemment, son but n'était pas l'instauration d'une théocratie, mais sa tâche était simultanément séculière et religieuse. Stéphane Moses a souligné la continuité qui caractérise la pensée de Benjamin en la présentant comme une *stratification* dans laquelle trois paradigmes (théologique, esthétique et politique) se superposent et s'enchaînent sans se supprimer ou se neutraliser mutuellement⁴³.

Cette volonté de séculariser le messianisme de Benjamin conduit Bensaïd à en tracer une généalogie étrange, dans laquelle est singulièrement absent Gershom Scholem, son ami, inspirateur et interlocuteur irremplaçable tout au long de sa vie, mais où figurent en revanche Uriel da Costa et Baruch Spinoza, deux hérétiques marranes dont le philosophe français se sentait très proche, mais dont les noms sont quasiment absents dans les œuvres du philosophe allemand. La catégorie forgée par Isaac Deutscher du « juif non-juif » (*non-Jewish Jew*), le juif hérétique qui participe d'une tradition juive en dépassant, voire en reniant le judaïsme⁴⁴, s'applique parfaitement à Daniel Bensaïd, plus difficilement à Walter Benjamin. Si le premier pouvait revendiquer avec orgueil, en évoquant la « trahison de Spinoza », « l'antisionisme juif du juif

athée⁴⁵ », le second, qui ne connut ni la Shoah (tout en en ayant le présage) ni Israël (tout en manifestant la plus grande méfiance à l'égard du sionisme), entretenait avec le judaïsme une relation qui, bien que difficile et critique, ne fut jamais de rejet.

La « raison messianique » préconisée par Bensaïd voulait réconcilier histoire et mémoire, mais restait clouée au traumatisme de l'événement. En 1990, la dialectique historique décrite par Reinhart Koselleck comme une tension permanente entre un « horizon d'attente » projeté vers le futur et un « champ d'expérience » ancré dans le passé⁴⁶, s'était rompue. L'horizon était brouillé, invisible, tandis que l'espace mémoriel se saturait, dessinant le passé comme un champ de ruines : le siècle des guerres, des génocides, des totalitarismes. L'ange de l'histoire réapparaissait, avec son regard effaré, contemplant la défaite. Bensaïd le reconnaissait, à sa manière, en écrivant que « l'alliance entre l'héritage utopique et le projet révolutionnaire est aujourd'hui brisée⁴⁷ ». Ce contexte était sans doute à l'origine de son parti pris radicalement anti-utopique. Contrairement à la prophétie, qui « élabore une image critique et polémique de la tradition », l'utopie possédait à ses yeux « un relent rance d'au-delà mal sécularisé⁴⁸ ». D'où sa conclusion péremptoire : « Il n'y a pas de prophétie utopique⁴⁹. » Dans un essai postérieur, il opposait Ernst Bloch, le philosophe de l'anticipation et du « principe espérance », à Benjamin, chez qui « l'utopie disparaît, au profit du Messie⁵⁰ ».

Ce parti pris est assez discutable. Scholem a écrit des pages éclairantes sur l'utopie gisant au cœur de la tradition messianique : « Bien que les temps messianiques ne puissent arriver sans effroi ni épouvante, ils ont été décrits également sous un jour utopique. L'utopie se fonde toujours sur le passé pour stimuler les espoirs de restauration », c'est-à-dire la réalisation du royaume de Dieu sur Terre. Cette « annonce d'une humanité nouvelle » qui représente « l'héritage prophétique du messianisme utopique », poursuit Scholem, a été ce qui a permis aux juifs, « dans les époques de

ténèbres et de persécutions, de surmonter les humiliations qui furent leur pain quotidien⁵¹ ».

L'utopie traverse aussi l'œuvre de Benjamin, comme en témoignent sa fascination pour Fourier, ses écrits sur Bachofen et, plus généralement, son archéologie de Paris comme immense réservoir d'« images dialectiques », points de condensation entre la mémoire et le rêve d'une société libérée. Le plus célèbre de ces passages évoque les désirs et les espérances qui habitent l'imaginaire du Paris de Baudelaire, de Blanqui et de la Commune de Paris : « Dans le rêve où chaque époque se dépeint la suivante – écrit-il –, celle-ci apparaît mêlée d'éléments venus de l'histoire primitive, c'est-à-dire d'une société sans classes. Déposées dans l'inconscient collectif, les expériences de cette société se conjuguent aux réalités nouvelles pour donner naissance à l'utopie, dont on retrouve la trace en mille figures de la vie, dans les édifices durables comme dans les modes passagères⁵². » Chez Benjamin, messianisme, romantisme et utopie s'articulent sans s'opposer ; c'est le « temps actuel » qui les réunit, en conjuguant la remémoration du passé et la projection utopique vers l'avenir. Dans les thèses de 1940, il formule cette idée par une image saisissante : « De même que certaines fleurs tournent leur corolle vers le soleil, le passé, par un mystérieux héliotropisme, tend à se tourner vers le soleil qui est en train de se lever au ciel de l'histoire »⁵³. Dans cette vision de l'histoire, écrit Stéphane Moses, « l'utopie surgit au cœur même du présent », comme « un espoir vécu sur le mode de l'aujourd'hui »⁵⁴. Marx lui-même, chez qui Bensaïd préférerait voir un prophète des catastrophes à conjurer plutôt que l'oracle d'un futur radieux entraînant « l'attente confiante ou résignée d'un événement annoncé⁵⁵ », n'avait pas manqué, dans le *Manifeste communiste*, de rendre hommage aux socialistes utopiques, les premiers à avoir élaboré les « peintures imaginatives de la société future naissante⁵⁶ ».

Le parti pris anti-utopique de Bensaïd était le produit du tournant de 1989, moment de cristallisation symbolique d'une séquence

cumulative de défaites. Bref, une intériorisation du naufrage avec l'éclosion de mémoires qui l'accompagnait, certes pas une soumission à l'idéologie dominante identifiant l'utopie au totalitarisme. Ni non plus une nostalgie pour les clichés usés sur le passage du socialisme « de l'utopie à la science ». Sans doute y avait-il aussi, dans ce rejet de l'utopie par un intellectuel qui fut l'un des acteurs de Mai 68, la volonté de tenir le cap, de garder l'esprit lucide au sein d'une génération qui était passée avec la plus grande désinvolture du maoïsme à la dénonciation du communisme comme idéologie totalitaire⁵⁷. Vingt ans après Mai, en pleine décennie « cauchemardesque⁵⁸ », « l'utopie au pouvoir » désignait un nombre non négligeable d'ex-rebelles bien installés dans les institutions de la V^e République, qui découvraient le confort des fauteuils parlementaires et ministériels. Benjamin écrivait à une époque saturée d'utopies (non seulement celle incarnée par les soviets russes, mais aussi celle du « Reich millénaire », avec leurs « Hommes nouveaux » respectifs), Bensaïd à l'âge de leur écroulement, au moment où elles étaient emportées (provisoirement) par la fantasmagorie de l'univers marchand et l'échec d'un siècle de révolutions.

Dans une des pages les plus puissantes et lumineuses de ce livre – autre effet possible de cette réverbération dialectique de 1940 sur 1990 –, Bensaïd évoque la « galaxie mélancolique de Benjamin⁵⁹ ». Il y place quatre figures fort différentes – Baudelaire, Blanqui, Sorel et Péguy – dont les deux premières appartiennent sans aucun doute à l'univers du philosophe allemand, les deux autres beaucoup plus à celui de son analyste français. Plus loin, il inscrit Benjamin dans une autre généalogie, à côté de Saint-Just, Rosa Luxembourg, Gramsci, Trotski et Guevara. Laissons de côté les controverses autour d'un Benjamin sorélien ou péguyste. Bensaïd a parfaitement saisi l'esprit du philosophe judéo-allemand, pour qui les luttes « se nourrissent de l'image des ancêtres asservis⁶⁰ ». Dans *Le Pari mélancolique* (1997), il reformule cette intuition, au départ empruntée à Blanqui, à l'aide du célèbre essai de Lucien

Goldmann sur Pascal⁶¹. Le xx^e siècle a accentué la dimension tragique qui habite les grands révolutionnaires, dont l'action s'est toujours inspirée autant d'un espoir libérateur que de la mémoire des révolutions échouées, des défaites subies, des rêves brisés et de la dette contractée à l'égard des vaincus de l'histoire⁶². Cette dimension tragique tient à la conscience que rien n'est gagné d'avance, que « l'ennemi n'a pas fini de triompher » (Benjamin) et que, « aux balances des probabilités, la barbarie n'a pas moins de chance que le socialisme » (Bensaïd). Bref, la transformation du monde est un pari mélancolique, ni hasardeux ni fou, pétri de mémoire, certes volontariste, mais fondé sur la raison, « hypothèse stratégique et horizon régulateur⁶³ ». Ernst Bloch l'aurait défini par une formule que Bensaïd n'aimait pas : « une utopie concrète » (et possible).

Enzo Traverso, juillet 2010

* Enzo Traverso est historien. Il enseigne à l'université de Picardie. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *La Violence nazie, À feu et à sang, L'Histoire déchirée, Sigfried Kracauer* ou encore *La Pensée dispersée*.