

- 22 Bakounine écrira également à ce propos « En polémisant avec eux [Marx et ses amis], nous les avons amenés à reconnaître que la liberté ou l'anarchie, c'est-à-dire l'organisation libre des masses ouvrières de bas en haut, est l'ultime but de l'évolution sociale et que tout État, y compris leur État populaire, est un joug, ce qui signifie que, d'une part, il engendre le despotisme et, de l'autre, l'esclavage. », *Étatisme et anarchisme*, op. cit., p. 347.
- 23 « La théorie des communistes autoritaires, écrira Bakounine, (...) attire et englobe ses partisans, sous prétexte de tactique, dans des compromis incessants avec les gouvernements et les différents partis politiques bourgeois, c'est-à-dire

les pousse directement dans le camp de la réaction. », *ibid.*, p. 348. Bakounine d'ailleurs reviendra à plusieurs reprises dans sa polémique avec Marx sur ce point en l'accusant carrément de vouloir chercher à réaliser des compromis avec « la bourgeoisie radicale », *ibid.*, p. 350. Le texte de Bakounine où ces idées sont exprimées avec le plus de netteté est l'article « Politique de l'Internationale » que je convie vivement le lecteur à consulter en entier (reproduit in M. Bakounine, *Le Socialisme libertaire*, anthologie établie par Fernand Rude, Paris, Denoël, 1973, p. 159-181).

24 Cf. J. Guillaume, *L'Internationale...*, op. cit., second volume, pp. 2-10.

Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon

De Rosa Luxemburg à la social-démocratie libertaire

Je vais essayer de puiser des ressources dans les écrits de Rosa Luxemburg pour essayer

d'alimenter une réflexion de philosophie politique répondant à ce qui me semble être les enjeux d'aujourd'hui et de demain. Cette philosophie politique je l'appelle paradoxalement « social-démocratie libertaire ». Pour avancer dans cette direction, je suivrai deux étapes principales : 1°) je m'arrêterai sur la façon dont une partie de ses écrits politiques prennent à bras le corps les antinomies de la transformation sociale, de manière doublement décalée par rapport aux bolcheviks et aux anarchistes ; et 2°) je m'intéresserai à sa correspondance du point de vue des rapports entre le *je* et le *nous*. Enfin, je conclurai rapidement sur cette notion de social-démocratie libertaire.

Au préalable je dois préciser rapidement quel type de lecture, d'un point de vue méthodologique, je propose des textes de Rosa Luxemburg. Il ne s'agit pas de la lecture d'un historien ou d'un sociologue qui essaierait de replacer les écrits dans des contextes historiques, sociaux, politiques, intellectuels et biographiques. Il s'agit d'une lecture volontairement anachronique¹, dans le sens où elle part d'aujourd'hui, d'une certaine interprétation actuelle des enjeux politiques de la période, pour puiser des questions et des pistes qui nous aident dans la formulation des problèmes contemporains. Un lecteur de Rosa Luxemburg ou d'un autre auteur classique n'est d'ailleurs jamais un lecteur intemporel. Si un texte peut continuer justement à *travailler* à travers le temps, c'est-à-dire à produire de nouvelles questions et de nouveaux éclairages, c'est que son lecteur, tout en héritant plus ou moins des traditions de lecture antérieures, aborde le texte à partir de nouveaux contextes. On doit pouvoir s'émanciper d'une herméneutique par trop positiviste, qui considérerait le texte comme clos sur lui-même, comme *un donné*, dont il faudrait le plus scrupuleusement possible enregistrer « le vrai sens » déposé par l'auteur dès le départ. Je me calerai donc sur une herméneutique plus ouverte et pragmatique, pour laquelle le texte est considéré tout au plus comme un ensemble de potentialités, susceptibles d'être actualisées dans l'interaction avec un lecteur situé dans un contexte socio-historique différent de l'auteur, et donc porteur de questions spécifiques par rapport à cet auteur².

Mes questions en tant que lecteur contemporain sont associées à un diagnostic historique. La gauche aurait connu deux grandes politiques d'émancipation : 1°) la politique d'émancipation républicaine née au XVIII^e siècle, avec les notions d'égalité politique, de citoyenneté ou de souveraineté populaire ; et 2°) dans son prolongement critique, la politique d'émancipation socialiste au sens large (incluant sociaux-démocrates, communistes, une partie importante des anarchistes, etc.), qui ajoute le traitement de la question sociale. Mon hypothèse est qu'il y a devant nous, comme possibilité (non nécessaire), l'invention d'une troisième politique d'émancipation, qui puise dans les deux premières tout en répondant à une série de nouveaux enjeux.

Prendre à bras le corps les antinomies de la transformation sociale : une Rosa Luxemburg, ni bolchevique, ni anarchiste

Je rentrerai dans les antinomies de la transformation sociale, c'est-à-dire dans les contradictions que l'action émancipatrice a à assumer, par la question classique des rapports moyens/fins. Cette question générale sera développée sur un terrain plus précis : celui de la liberté et de la démocratie, sous la forme d'une interrogation quant aux moyens utilisables pour parvenir à une société plus libre et plus démocratique. Je schématiserai d'abord un espace à deux pôles, nécessairement réducteur, mais utile pour se repérer : le pôle anarchiste et le pôle bolchevik ; espace qui révèle des correspondances avec l'opposition proprement philosophique entre le pôle kantien et le pôle machiavélien. Ensuite je situerai Rosa Luxemburg dans une position intermédiaire.

Pôle anarchiste et pôle bolchevik

Les anarchistes tendent à défendre *la continuité et l'identité entre les fins et les moyens* (ils sont proches en cela de positions philosophiques comme celles de Kant). Pour eux, s'il n'y avait pas une telle continuité, les fins risqueraient d'être contaminées par les mauvais moyens utilisés ; d'où le refus anarchiste du centralisme du parti, de l'autorité, de la prise du pouvoir d'État ou de la participation aux élections. C'est le cas notamment de Bakounine, qui va entrer en conflit avec Marx et ses partisans au sein de la I^e Internationale. On peut s'arrêter sur une citation de Bakounine pour illustrer cette posture. Dans *Étatisme et Anarchie* (1873)³ orienté directement contre Marx, Bakounine écrit : « Selon eux [« les marxistes »], ce joug étatique, cette dictature est une phase de transition nécessaire pour arriver à l'émancipation totale du peuple. L'anarchie ou la liberté étant le but. L'État ou la dictature le moyen. Ainsi donc pour affranchir les masses, on devrait commencer par les asservir. (...) La liberté ne peut être créée que par la liberté (...) par la libre organisation des masses laborieuses de bas en haut » (p. 14). Dans le paysage libertaire

contemporain, Daniel Colson réactualise cette orientation : « L'anarchisme refuse la distinction utilitariste et machiavélique entre fin et moyens (la fin « idéale » justifiant les moyens les plus répugnants ou les plus contraignants) et, surtout, le type de maîtrise du temps que cette distinction suppose (stratégie à long terme s'opérant à travers une série de manipulations et de manœuvres à court et moyen terme). Pour la pensée et la pratique libertaire, la fin est nécessairement contenue dans les moyens. L'objectif final est entièrement contenu dans le moment présent »⁴. Ce positionnement éthique tend donc à récuser la composante stratégique de l'action révolutionnaire et son inscription dans les partis d'inspiration marxiste.

Les bolcheviks, comme Lénine ou Trotsky (rallié tardivement au bolchevisme, en 1917), vont défendre une position plutôt « machiavélique » d'*hétérogénéité forte des moyens et des fins*, c'est-à-dire que presque tous les moyens sont bons pour aboutir aux fins recherchées – l'abolition du capitalisme –, y compris l'usage d'un parti centralisé, d'une discipline de fer, de formes de répression contre les adversaires (comme les socialistes révolutionnaires ou les anarchistes russes) ; cela se rapproche sur le plan philosophique de la position de Machiavel dans *Le Prince*. Les bolcheviks partent d'un constat quasi-sociologique : les organisations révolutionnaires, parce qu'elles baignent dans la société capitaliste, tendraient à être influencées par elle et à dévier de leur but révolutionnaire. Ils préconisent alors une certaine fermeture par rapport à la société environnante, afin de protéger l'organisation révolutionnaire de ces mauvaises influences. Le parti apparaît justement comme le lieu principal d'élaboration des dimensions stratégiques et tactiques de l'action révolutionnaire. Un des textes les plus célèbres de Lénine sur la conception du parti, *Que faire ?* (1902)⁵, se situe nettement dans cette perspective. C'est le cas aussi de Trotsky dans *Leur morale et la nôtre* (1938)⁶, brochure dans laquelle il intervient directement sur le terrain des rapports morale/politique. Il constate notamment que « la démocratie ne s'est pas établie par des méthodes démocratiques, loin de là » (p. 35). Il prend aussi l'exemple de la guerre d'Espagne : « Qui veut la fin (la victoire sur Franco) doit vouloir les moyens (la guerre civile avec son cortège d'horreurs et de crimes) » (p. 39). D'où sa conclusion générale : « La société sans antagonismes sociaux sera, cela va de soi, sans mensonge et sans violence. Mais on ne peut jeter vers elle des ponts que par les méthodes de la violence » (ibid.).

La troisième voie de Rosa Luxemburg

Rosa Luxemburg a développé, dans certains de ses textes, des positions intermédiaires par rapport aux deux pôles précédents, préconisant en quelque sorte *une homogénéité ou hétérogénéité relatives des moyens et des fins*⁷.

Dans ces réflexions, elle a essayé de prendre en compte tout à la fois l'insertion des organisations et des militants révolutionnaires dans la société telle qu'elle est et la visée d'un dépassement de cette société. Ce qui supposerait de faire naître au sein de celle-ci, dans les moyens mêmes de lutte, des *germes* d'une société autre, grâce à une *tension* interne, à un travail individuel et collectif sur soi. Cela contredit des lectures trop unilatérales et contradictoires qui ont été présentées de sa pensée politique dans les années 1970. Je pense tout particulièrement à deux livres : 1^o) à la lecture libertaire de Daniel Guérin en 1971 dans *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire* (Flammarion) qui en quelque sorte tend à faire de Rosa « une anarchiste imparfaite », et 2^o) à la lecture communiste de Gilbert Badia dans *Rosa Luxemburg – Journaliste Polémiste Révolutionnaire* publiée en 1975 aux Éditions sociales qui fait de Rosa « une bolchevique imparfaite ». Ces deux interprétations me semblent manquer un aspect central : comment la philosophie politique de Rosa est nourrie d'une expérience politique de plain-pied avec les antinomies de la social-démocratie (polonaise, allemande et internationale).

Dans *Questions d'organisation de la social-démocratie russe* (1904)⁸ – orienté contre l'ouvrage de Lénine *Un pas en avant, deux pas en arrière* (également de 1904) –, elle critique les conceptions centralistes de l'organisation. Elle pose tout d'abord le problème de toute organisation socialiste et révolutionnaire de manière, elle aussi, quasi-sociologique : « la réalisation de cette volonté [révolutionnaire] n'est possible que par-delà les limites du système social en vigueur. Or, les masses ne peuvent acquérir et fortifier en elles cette volonté que dans les luttes quotidiennes avec l'ordre constitué, c'est-à-dire dans les limites de cet ordre. D'une part, les masses du peuple, d'autre part un but placé au-delà de l'ordre social existant ; d'une part la lutte quotidienne et de l'autre la révolution, tels sont les termes de la contradiction dialectique où se meut le mouvement socialiste. Il en résulte qu'il doit procéder en louvoyant sans cesse entre deux écueils : l'un est la perte de son caractère de masse, l'autre le renoncement au but final ; la rechute à l'état de secte et la transformation en un mouvement de réformes bourgeoises. Voilà pourquoi, c'est une illusion contraire aux enseignements de l'histoire que de vouloir fixer, une fois pour toutes, la direction révolutionnaire de la lutte socialiste et de garantir à jamais le mouvement ouvrier de toute déviation opportuniste, (...) ce n'est que par le mouvement même qu'on peut s'en prémunir » (p. 136). Déjà en 1898-1899, contre les thèses dites « révisionnistes » d'Édouard Bernstein, elle avait avancé, dans *Réforme sociale ou révolution*⁹, une formulation proche : « Toute l'originalité de ce mouvement réside en ce que, pour la première fois dans l'histoire, les masses populaires doivent réaliser leur volonté par elles-mêmes et *contre* les classes dominantes, tout en situant cette volonté dans

l'au-delà de la société actuelle, par-delà cette société. Mais cette volonté, les masses ne peuvent se la façonner que dans la lutte continue avec l'ordre existant, que dans le cadre de cet ordre. Unifier la grande masse populaire avec un but qui dépasse tout l'ordre existant, la bataille de chaque jour avec la grande réforme du monde, tel est le grand problème du mouvement social-démocrate, lequel, conséquemment, doit opérer sa progression entre ces deux écueils : entre abandon du caractère de masse et abandon du but final, entre retombée à l'état de secte et culbute dans le mouvement réformiste bourgeois, entre anarchie et opportunisme » (pp.98-99). Ainsi, selon elle, on ne pourrait pas protéger, de manière définitive, avec des moyens bureaucratiques ou autres, l'organisation socialiste des influences de la société capitaliste. Il faudrait accepter cette contradiction, en la faisant travailler dans le mouvement même, dans un processus.

Dans le texte de 1904, cette perspective nourrit la critique des fausses solutions proposées par Lénine : « ce n'est pas en partant de la discipline imposée par l'État bourgeois au prolétariat (après avoir simplement substitué à l'autorité de la bourgeoisie celle d'un comité central socialiste), ce n'est qu'en extirpant jusqu'à la dernière racine ces habitudes d'obéissance et de servilité que la classe ouvrière pourra acquérir le sens d'une discipline nouvelle, de l'auto-discipline librement consentie de la social-démocratie » (p. 125). Rosa n'a pas alors peur des erreurs, car il y a un rôle de l'erreur dans l'apprentissage collectif : « le seul "sujet" auquel incombe aujourd'hui le rôle de dirigeant, est le "moi" collectif de la classe ouvrière, qui réclame résolument le droit de faire elle-même des fautes et d'apprendre elle-même la dialectique de l'histoire (...) les erreurs commises par un mouvement ouvrier vraiment révolutionnaire sont historiquement infiniment plus fécondes et plus précieuses que l'infaillibilité du meilleur "comité central" » (p. 138). Il y a donc une dimension expérimentale dans ses conceptions. Au bout du compte, elle développe un point de vue que l'on pourrait qualifier analogiquement d'« organique » (basé sur le mûrissement, la fécondation et le processus) différent de la vision plus « mécanique » de Lénine, pour lequel les mécanismes formels, et au bout du compte bureaucratiques, apparaissent comme des garanties. Chez elle, la politique révolutionnaire apparaît plus explicitement comme un pari, avec une composante d'incertitude et aucune garantie définitive.

Elle va également critiquer les pratiques bolcheviques après la révolution, dès 1918, dans sa brochure sur *La révolution russe*¹⁰. Ce texte, écrit à l'automne 1918 en prison, ne sera pas publié de son vivant. Enfin, elle va aussi s'opposer à l'anarcho-syndicalisme français, c'est-à-dire au refus de la lutte partisane et parlementaire au profit de la seule action syndicale, tout en se défiant de la focalisation sur l'action parlementaire qu'elle tend à repérer chez Jean Jaurès¹¹.

Elle prône alors une nécessaire articulation entre « l'action extra-parlementaire du prolétariat » ou « l'action directe de la masse prolétarienne » (dont l'action syndicale) et « l'action parlementaire »¹². Ainsi le point de vue de Rosa ne rejoint pas complètement le pôle anarchiste. Elle intègre une critique libertaire du parlementarisme et du bolchevisme, mais elle assume « la contradiction dialectique où se meut le mouvement socialiste ». Elle ne peut donc que récuser toute illusion anarchiste quant à la pureté des moyens, quant à la congruence des moyens et des fins. Ce faisant, elle se révèle sociologue : ceux qui luttent contre la société telle qu'elle est lui ressemblent, les associations, les syndicats ou les partis qu'ils créent pour ce combat ressemblent aussi à ce qu'ils combattent, et pourtant il faut aller vers une autre société. Voilà le paradoxe que n'assument, jusqu'au bout, ni les anarchistes, ni les bolcheviks. D'une certaine façon, Rosa emprunte leur réalisme sociologique aux bolcheviks et leur critique libertaire des institutions aux anarchistes. Michaël Löwy dans un livre de 1979 (*Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore) avait d'ailleurs esquissé cette piste, à partir des écrits de Rosa justement, en parlant d'« un rapport dialectique entre le mouvement et le but, qui n'est ni une identité absolue, ni une totale hétérogénéité » (p. 211).

On a là un des premiers axes de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » : pour elle, une action politique radicale serait indissociablement composée d'une part *sociale-démocrate* (l'insertion dans la société telle qu'elle est, avec ses effets conservateurs) et d'une part d'*arrachement* radical face à cette insertion ; d'une part *sociale-démocrate* mettant l'accent sur la nécessité de passer par les institutions telles qu'elles sont et d'une part de critique *libertaire* de ces institutions imposant de faire émerger des dispositifs et des comportements novateurs dans le combat contre cette société.

Je et nous : à propos de l'intime et du politique dans la correspondance de Rosa Luxemburg

Mon deuxième axe de réflexion autour de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » sera plus succinct, car davantage en pointillés, et concernera les rapports entre le *je* et le *nous*. Là, je puiserai dans la correspondance de Rosa.

On trouve dans sa correspondance des formulations exprimant une pluralité identitaire, voire une tension identitaire entre la subjectivité et l'action collective, l'intime et la politique. Cette tension s'exprime notamment dans ce passage célèbre d'une lettre de prison à Sonia Liebknecht (2 mai 1917) : « au fond de moi, je me sens beaucoup plus chez moi dans un bout de jardin comme ici ou dans la campagne, sur l'herbe, entourée de bourdons que... dans un congrès du parti. À vous, je peux bien dire tout cela : vous n'irez pas tout de suite me soupçonner de

trahir le socialisme. Vous le savez, j'espère malgré tout que je mourrai à mon poste, dans une bataille de rues ou au bain. Mais mon moi le plus profond appartient plus à mes mésanges charbonnières qu'aux "camarades" »¹³. L'exigence d'expression de la subjectivité individuelle se heurte ici aux contraintes de l'action politique. Dans une société plus traditionnelle et dans un modèle politique social-démocrate classique, la tension se résout au profit du collectif sous la figure du sacrifice. Et d'ailleurs, si Rosa exprime cette double réalité (subjective et politique) dans sa correspondance privée, elle ne fait pas état de cette double identité dans ses textes publics ; l'intime tend alors à être refoulé du registre politique. Si on transpose ce problème aujourd'hui, dans une société individualiste – où la prédominance du *nous* sur le *je* ne tient plus dans de larges secteurs sociaux, où le modèle du sacrifice militant s'est affaibli, mais où l'exigence de repères collectifs face aux excès narcissiques garde un sens – la tension relevée chez Rosa constitue une invitation à trouver de nouveaux équilibres entre le *je* et le *nous*, sur au moins trois plans : 1°) en laissant dans l'action politique même des espaces pour l'expression de la subjectivité individuelle ; 2°) en reconnaissant que la préservation d'une vie personnelle, à l'écart de la politique, est aussi une condition de stabilité de l'investissement dans l'action collective (ce que note Rosa dans une lettre de prison à Luise Kautsky de mars 1917 : « Je veux dire seulement que j'ai alors mon quantum de bonheur personnel et que par là je suis cuirassée pour tous les combats à livrer et dédommée de toutes les privations » (p. 191) ; et 3°) en favorisant des garde-fous éthiques qui contiennent les penchants narcissiques, mais sur un autre mode que celui du sacrifice.

On a donc là, en problème et en pointillés, un deuxième axe de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » : un nouvel équilibre entre le *je* et le *nous* face au défi de l'individualisme contemporain, entre la part des cadres collectifs (social-démocrate) et la part de l'autonomie personnelle (libertaire). Nouvel équilibre qui doit pouvoir s'expérimenter dès maintenant dans les univers militants (associatifs, syndicaux, politiques, etc.).

Une social-démocratie libertaire ?

Si on lit d'une certaine façon les écrits de Rosa Luxemburg, ils peuvent alimenter la perspective d'une « social-démocratie libertaire », comme nom provisoire d'une nouvelle politique d'émancipation, républicaine et socialiste, mais aussi post-républicaine et post-socialiste. On a vu que Rosa pouvait nourrir une telle démarche sur deux axes : 1°) un problème qui à mon sens a le plus souvent été mal posé, tant dans les cadres républicains que socialistes : celui de la tension entre la double nécessité des institutions et de la critique libertaire des institutions ; et 2°) la question de l'équilibre entre le *je* et le *nous*, qui prend une signification nouvelle dans nos sociétés individualistes.

- 1 Sur l'usage méthodologique de l'anachronisme en histoire, voir les pistes résolument anti-académiques de Nicole Loraux, dans « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain*, n° 27, été-automne 1993.
- 2 Comme je l'ai déjà fait dans « Marx/Bourdieu : allers-retours sur la question des classes », *ContreTemps*, n° 4, mai 2002.
- 3 Repris dans Daniel Guérin, *Ni Dieu, ni Maître – Anthologie de l'anarchisme*, Paris, Petite Collection Maspero, 1979, tome II.
- 4 Dans *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, pp. 119-120.
- 5 Voir la traduction proposée par les Éditions en langues étrangères, de Pékin et datant de 1974.
- 6 Voir la traduction française de Victor Serge, republiée par Les Éditions de la Passion en 1994.
- 7 Colette Audry a développé, dans un autre contexte historique et politique, des investigations convergentes autour de la place ambivalente des principes moraux dans l'action politique. Elle les a entreprises à partir de son expérience de la gauche de la social-démocratie française (« Gauche Révolutionnaire » animée par Marceau Pivert dans la SFIO du Front Populaire, PSU entre 1960 et 1967, et « nouveau Parti socialiste » à partir de 1969), avec l'ambition de dépasser l'opposition entre social-démocratie et bolchevisme. Elle a écrit, par exemple : « Il n'est pas au pouvoir des

- socialistes de changer les données fondamentales du problème, c'est-à-dire l'âpreté de l'affrontement de classe d'une part et, de l'autre, le fait que les moyens employés sont toujours partie intégrante des fins recherchées, qu'ils engagent toujours en quelque façon l'avenir. (...) C'est pourquoi nous disons que le parti est le lieu de la contradiction la plus aiguë et de la nécessité la plus inéluctable, le lieu où la morale est le plus impossible en même temps que le plus inévitable » (dans un livre aujourd'hui malheureusement oublié, intitulé *Les Militants et leurs morales*, Paris, Flammarion, coll. « La rose au poing », 1976, p. 167).
- 8 Voir la traduction française proposée par Les Éditions Spartacus sous le titre *Réforme sociale ou révolution ? et autres textes politiques*, en 1997.
 - 9 Dans la traduction française comprise dans le volume précédent.
 - 10 Voir la traduction française de Gilbert Badia publiée par la maison d'édition Le Temps des Cerises, en 2000.
 - 11 Voir les textes de Rosa Luxemburg réunis par Daniel Guérin sous le titre *Le Socialisme en France (1989-1912)*, Paris, Belfond, 1971.
 - 12 Voir notamment l'article intitulé « Social-démocratie et parlementarisme », des 5 et 6 décembre 1904, publié dans le recueil précité de Daniel Guérin, pp. 219-221.
 - 13 Dans *J'étais, je suis, je serais ! Correspondance 1914-1919*, trad. franç., Paris, François Maspero, 1977, p. 232.

Anarchismes et marxismes

Michaël Löwy

Sociologue, CNR. Auteur de *Rédemption et utopie – Le judaïsme libertaire en Europe centrale* (PUF, 1988) et de *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie* (PUF, 2001)

Walter Benjamin, marxiste - libertaire

Walter Benjamin occupe une place unique dans l'histoire de la pensée marxiste

moderne : il est le premier partisan du matérialisme historique à rompre radicalement avec l'idéologie du progrès. Son marxisme possède de ce fait une qualité particulière, qui le met à part des formes dominantes et officielles et lui confère une formidable supériorité méthodologique. Cette particularité n'est pas sans rapport avec sa capacité à incorporer au sein de la théorie marxiste des éléments de la critique romantique de la civilisation, de la tradition messianique juive, et de la pensée anarchiste.

Benjamin appartient, ensemble avec son ami Gershom Scholem, à cette nébuleuse des penseurs juifs à sensibilité messianique qui seront attirés, au début du siècle, par l'utopie libertaire : Martin Buber, Gustav Landauer, Ernst Toller, Hans Kohn et beaucoup d'autres. Leur démarche se nourrit des affinités électives entre messianisme juif et anarchisme : le renversement des puissants de ce monde, la perspective restauratrice/utopique, le changement radical plutôt que l'amélioration ou le « progrès », le catastrophisme¹.

Et comme plusieurs de ces intellectuels juifs de tendance libertaire – Georg Lukacs, Ernst Bloch, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Manès Sperber – Benjamin découvrira le marxisme après la première guerre mondiale. Cependant, contrairement à eux, il ne va pas effacer son inclination anarchiste initiale, mais tendra, de façon explicite jusqu'à la fin des années 1920, et de forme plus implicite par la suite, à l'articuler, la combiner, la fusionner même avec le communisme marxiste. Cette démarche est une des caractéristiques les plus singulières de sa pensée.

Premiers pas libertaires

C'est au début de 1914, lors d'une conférence sur la vie des étudiants, que Benjamin va faire référence, pour la première fois, à l'utopie libertaire. Benjamin oppose les images utopiques, révolutionnaires et messianiques, à