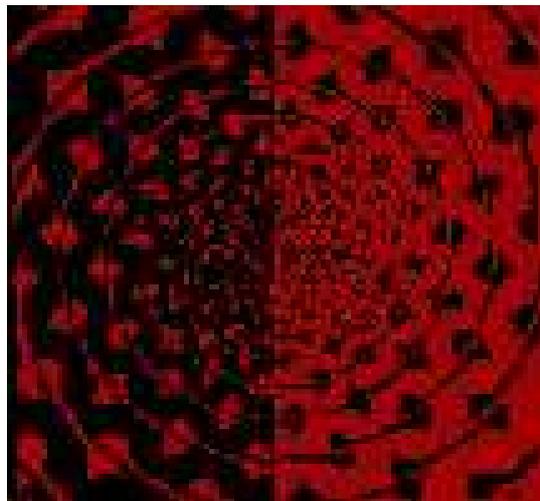


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre:	Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition ? Une lecture des thèses <i>Sur le concept d'histoire</i> de Walter Benjamin.
Auteur:	Elise Derroitte
N°	151
Année :	2010

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2010

*This paper may be cited as :Elise Derroitte , «**Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition ? Une lecture des thèses** *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n° 151, 2010.*

Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition?

Une lecture des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin

Par Elise Derroitte

Tenter de transformer le politique à partir d'une nouvelle construction de l'histoire est une préoccupation majeure de Walter Benjamin. Dans tout son œuvre s'imisce en arrière plan une conscience très aigüe des dangers imminents qui menacent l'Europe à l'époque où il écrit. Cette attention soutenue au risque de voir le politique dévier en un régime totalitaire va lui imposer une analyse, parfois d'une fulgurante clairvoyance, des structures qui permettent à un état de droit de dégénérer en un état d'exception généralisée.

Les thèses *Sur le concept d'histoire*¹ condensent cette attention de Benjamin à la situation politique européenne et représentent l'engagement ultime d'un intellectuel face au désastre qu'il pressent. De nombreux commentateurs se sont attachés à cette contextualisation historiographique des *Thèses*. Pourtant, il nous semble que si nous appliquons les recommandations de Benjamin à nous-mêmes, lecteurs de ce texte, si nous refusons de lire l'histoire avec empathie² (*Einfühlung*), nous ne pouvons nous arrêter sur ce moment de la réception de ce texte. L'apport qu'il représente pour nous aujourd'hui n'est pas ce constat rétrospectif de la lucidité de Benjamin sur le régime national socialiste mais précisément cette

¹ BENJAMIN W., *Sur le concept d'histoire*, trad. de l'allemand par M. de Gandillac revue par P. Rusch, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 427-443. (Désormais *SCH*).

² *SCH*, *Thèse VII*, p. 432.

conviction qui fut la sienne dans tous ses travaux que l'histoire et la politique devaient être maintenues en tension constante, c'est-à-dire la conviction que l'histoire se lit au présent, dans l'actualité de l'action qu'elle permet.

L'enjeu de cet exposé sera donc de tenter de reconstruire avec Benjamin une structure de l'histoire qui permette de transformer dans le présent la structure du politique lui-même. Afin de maintenir cette tension entre le présent et 'sa pré- et post-histoire'³, il nous faut donc montrer pourquoi Benjamin récuse une théorie de l'histoire envisagée à l'aune du progrès, quel emploi l'auteur fera du matérialisme historique et quelles limites il identifie dans cette construction de l'histoire face aux dangers d'une formalisation de l'histoire. À la suite de cette démonstration, nous tâcherons de montrer l'intérêt et l'originalité de la théorie de l'histoire défendue par Benjamin au vu d'une philosophie politique. Enfin, nous tenterons de penser comment et à quelles conditions cette théorie de l'histoire peut faire l'objet d'une réception aujourd'hui dans le cadre d'une philosophie de l'histoire en prise avec les nouvelles vulnérabilités sociales.

1. La critique du progrès

La première motivation de Benjamin dans ce texte est d'adresser une critique à l'historicisme qui analyse l'histoire comme progrès, c'est-à-dire comme une suite continue d'événements ayant les uns par rapport aux autres des liens de cause à effet. Cette lecture historiciste de l'histoire et donc de la politique, subsume une réalité matérielle précise sous une téléologie abstraite. Comment Benjamin définit-il le progrès ? Pour comprendre comment cette structure de l'histoire agit, retournons à un texte qui est de beaucoup antérieur⁴ aux thèses : *Trauerspiel et Tragédie*⁵. Dans ce texte, Benjamin tente déjà de décrire quel serait le temps du progrès en opposition au temps historiquement vécu. Voyons comment il les définit :

Le temps historique est infini dans toutes les directions, et non rempli [*unerfüllt* : non-accompli] à chaque instant. Ce qui veut dire qu'il n'est aucun événement empirique pensable qui ait un rapport nécessaire au moment déterminé où il se produit. Le temps, pour ce qui arrive empiriquement, n'est qu'une forme mais, et c'est plus important, une forme en tant que telle non remplie. L'événement remplit la nature formelle du temps dans laquelle il ne se situe pas. Car il ne faut surtout pas penser que le temps ne serait rien d'autre que la mesure avec laquelle on mesure la durée d'une transformation mécanique. Un tel temps, c'est certain, est une forme relativement vide dont il n'y a aucun sens à penser le remplissent. Mais le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique. Le temps de l'histoire détermine beaucoup plus que la possibilité de transformations spatiales d'une grandeur déterminée et que la régularité (...) qui accompagne des transformations spatiales simultanées de structure plus complexe⁶.

³ Cf. BENJAMIN W., *Origine du drame baroque allemand*, trad. de l'allemand par S. Muller, Paris, Champs Flammarion, 1985, p. 44, (Désormais ODBA).

⁴ Il date de 1916, il est la matrice de la thèse d'habilitation de Benjamin sur le *Trauerspiel*. Les thèses quant à elles sont estimées avoir été écrites en 1940. Il s'agit d'un des derniers textes de Benjamin.

⁵ BENJAMIN W., *Trauerspiel et tragédie*, in *L'Origine du drame baroque allemand*, trad. de l'allemand par Sybille Muller, Paris, Champs Flammarion, 1985, pp. 255-259.

⁶ BENJAMIN W., *Trauerspiel et tragédie*, op. cit., pp. 255-256.

Nous voyons que Benjamin oppose ici deux structures de détermination du temps. La première, le temps historique, est celle d'une construction de l'histoire remplie par le vécu des acteurs de cette histoire, c'est le temps de la durée bergsonienne, le temps de l'épreuve de la vie. La seconde détermination est directement l'héritage de la construction du temps aristotélicienne pour qui le temps est la représentation du mouvement. Ce temps mécanique et vide devient ensuite le temps du progrès (en particulier dans l'esprit de Benjamin, du progrès scientifique⁷). Le remplissage du temps mécanique n'a pas de sens car sa structure est d'emblée donnée par un élément extérieur aux transformations réelles du monde : une conception idéalisée d'une entéléchie extramondaine. Dans le progrès, dès lors, est produite une conception automatique du temps qui vient masquer le temps réellement vécu par les acteurs. Les acteurs sont soumis à une définition abstraite du progrès. Dans le progrès, le temps comme structure formelle, vient avant le pâtir de la vie. L'histoire vécue est soumise, inhibée par le cours mécanique du progrès.

Cette construction du progrès est précisée dans la treizième thèse du texte *Sur le concept d'histoire* :

Le progrès, tel qu'il se peignait dans la cervelle des sociaux-démocrates, était premièrement un progrès de l'humanité elle-même (non simplement de ses aptitudes et de ses connaissances). Il était deuxièmement un progrès illimité (correspondant au caractère indéfiniment perfectible de l'humanité). Il était envisagé, troisièmement, comme essentiellement irrésistible (se poursuivant automatiquement selon une ligne droite ou une spirale). Chacun de ces prédicats est contestable, chacun offre prise à la critique. Mais celle-ci, si elle se veut rigoureuse, doit remonter au-delà de tous ces prédicats et s'orienter vers quelque chose qui leur est commun. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire est inséparable de celle d'un mouvement dans un temps homogène et vide. La critique de cette dernière idée doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général.⁸

Cette triple détermination du progrès (général pour l'humanité, illimité et irréversible) nous permet de comprendre quels en sont les dangers. Ce que Benjamin dénonce ici, à notre sens, n'est pas le contenu effectif que prend le progrès mais bien un discours, une représentation de l'idée de progrès. C'est ce discours sur le progrès que nous nous proposons d'analyser ici. En effet, l'enjeu d'une critique du progrès n'est pas en premier lieu une critique du contenu du progrès mais de la construction de celui-ci comme forme abstraite de détermination du contenu. Une telle détermination du progrès est fautive, et c'est elle qui conduit à un déficit de gouvernance dans son application. Si nous considérons d'emblée que tout progrès est le résultat d'une action dans l'histoire, cette action ne peut être que le résultat d'une décision politique. Présenter le progrès comme une structure formelle sans contenu est donc une construction idéologique qui vient masquer le moment de la décision dans la détermination du contenu du progrès.

Le progrès est en premier lieu considéré comme celui de l'humanité, c'est-à-dire qu'il est postulé théoriquement que le progrès serait une transformation ontologique de l'humanité. Cette première caractéristique est d'emblée contestable par l'épistémologie qu'elle construit. Une structure du progrès comme transformation absolue et abstraite de l'humanité ne tient pas compte de l'applicabilité même du progrès. Poser le progrès comme progrès de l'humanité

⁷ Cf. BENJAMIN W., *Paris, capitale du XIXe siècle, le livre des passages*, [N 10, 1], trad. de l'allemand par J. Lacoste, Paris, Cerf, 2006, p. 492. (Désormais *Paris*).

⁸ *SCH, Thèse XIII*, pp. 438-439.

signifie, à la suite de notre définition du progrès comme discours idéologique sur le progrès, imposer le choix de certains à tous. Cela signifie construire l'histoire comme mouvement total qui fait fi de la particularité du contexte où elle s'applique.

En second lieu, le progrès est défini comme illimité. Cette seconde conception nous semble aussi impossible à poser du point de vue de son applicabilité. Une telle définition du progrès occulte le moment du choix, dans la compossibilité de l'histoire, d'un type de progrès en particulier. Le progrès n'est, au contraire, pas illimité mais déterminé par le choix du possible qui sera actualisé. Cette occultation du moment du choix dans la matérialisation du progrès est le lieu où doit s'inscrire sa critique. Cette critique est donc avant tout praxéologique plutôt qu'ontologique. En effet, ce n'est pas le contenu du progrès qu'il s'agit d'interroger en premier lieu, mais bien le discours sur le progrès qui masque le moment du choix du possible et impose ainsi le choix de quelques-uns à la majorité.

L'occultation du choix dans la détermination du progrès est l'assise de la troisième caractéristique du progrès : son irrésistibilité. Le masquage du moment de la décision dans le progrès est à notre sens une détermination de l'idéologie. L'idéologie est la présentation d'une structure de l'histoire, et donc de l'action, qui semble d'emblée imposer un mode de résolution extérieur à la situation où elle s'inscrit. Dans le progrès, il y a déjà un choix mais ce choix est occulté par l'idéologie qui présente ce progrès comme la seule possibilité.

Dès lors, la théorie du progrès comporte un impensé : celui du choix de l'action possible. Ce n'est donc pas le caractère irrésistible du progrès qu'une philosophie de l'histoire doit interroger mais au contraire, ce qui, par cette occultation du moment du choix dans le progrès, crée de nouvelles souffrances, empêche la potentiation de l'individu et de la société. En effet, l'amélioration des conditions de vie, la sécurité sociale, les avancées de la médecine sont des progrès. La question à poser est donc praxéologique : c'est une question de méthode de créativité des normes sociales et de leur applicabilité. Il s'agit de pouvoir déterminer collectivement le choix du contenu du progrès et non de laisser une structure présentée comme abstraite, et qui est en fait la manifestation du pouvoir totalitaire de certains, agir pour la collectivité.

Pour comprendre quels sont les enjeux de cette lutte contre le progrès, commençons par dresser les risques sociopolitiques que représente une lecture linéaire de l'histoire telle que construite dans l'idée de progrès. Cette critique du progrès est une des préoccupations de l'ouvrage de Marcuse, *Eros et civilisation*⁹. Pour cet auteur, l'histoire envisagée comme un progrès est l'histoire regardée du point de vue des vainqueurs, des dominants. C'est la source de l'aliénation de l'individu. En effet, l'histoire, dans sa construction comme progrès, devient son propre sujet. Les individus, soumis à cette loi externaliste, deviennent les instruments, les objets de ce métasujet qu'est l'histoire comme progrès. Les individus sont donc aliénés à une structure extramondaine : la pensée du temps comme un temps mécanique et vide.

Comment rompre avec ce schéma autonome de l'histoire détaché de l'hétéronomie du vécu des acteurs ? Pour parvenir à casser le processus linéaire du temps vide, Marcuse a recours au temps tel qu'il est vécu par les acteurs. Dans sa construction de l'histoire, le temps doit donc apparaître comme le contre-transfert (la résistance) de la civilisation face à son aliénation à l'histoire (le blocage). Pour Marcuse, les victimes du passé, que le progrès oublie de sa structure historique, agissent dans l'histoire comme un refoulé. Elles sont la clé de répétabilité du 'faire victime'. La construction de l'histoire comme progrès compense cet oubli de ses

⁹ MARCUSE H., *Eros et Civilisation, Contribution à Freud*, trad. de l'anglais par J.-G. Nény et B. Fraenkel, revue par l'auteur, Paris, Editions de Minuit, 1963.

victimes dans l'injonction d'une fin émancipatrice qui légitimerait *a posteriori* les choix du passé au vu du gain de l'histoire accomplie. Or, pour Marcuse, cette fin absolue est bloquée par l'oubli des victimes du passé qui agissent inconsciemment dans l'histoire par la répétition des souffrances et des échecs. Ce refoulement de l'historicisme provoque une sclérose exponentielle des blocages de l'histoire tant que le passé n'est pas pris en compte. Pour Marcuse, dans son adaptation sociothéorique des écrits de Freud, les conditions de l'aliénation mises en branle par l'identification à l'histoire comme progrès sont masquées par l'autoculpabilisation du sujet par lui-même qui souffre de ce constructivisme historique. « *Le retour de ce qui a été refoulé constitue l'histoire souterraine et taboue de la civilisation et l'exploration de cette histoire ne révèle pas seulement le secret de l'individu mais aussi de la civilisation. (...) La répression est un phénomène historique.* »¹⁰ La construction de l'histoire comme le mouvement vers le progrès correspond, dans un langage marxien, à la structure économique qui vise essentiellement à l'augmentation du capital (le capitalisme mondialisé). La critique que Marcuse adresse à l'histoire du progrès est en premier lieu une critique de la société comme succursale de l'économie de marché.

Voyons comment Marcuse redéfinit le rapport au temps dans la structure d'oppression développée dans la société capitaliste. Nous suivons ici l'analyse que fait M. Maesschalck dans *Raison et pouvoir*, pour qui, chez Marcuse, « *la logique de la domination comme paradigme social dénature le rapport que l'homme entretient avec son monde, en particulier à travers le temps récupéré comme rythmique sociale, comme 'nombre de la planification'.* »¹¹ Nous voyons que pour l'auteur, le premier rapport qui est oblitéré dans la structure de l'aliénation à l'histoire construite comme progrès est le rapport que l'individu entretient avec son vécu de l'histoire et du monde : son rapport au temps vécu. La solution, telle que Marcuse l'envisage dans *Eros et civilisation*, est de reconstruire l'histoire à partir du vécu des acteurs présents mais aussi au vu des victimes du passé. L'enjeu est de reprendre le passé pour se le réapproprier comme une histoire remplie, concrète et non comme une histoire abstraite caractérisée par l'« empathie » aux formes de dominations passées qui ont produit les formes de domination présentes. Pour l'auteur, cette empathie est caractérisée par un oubli :

Cette capacité à oublier, qui est elle-même le résultat d'une longue et terrible éducation par l'expérience, est une nécessité inévitable de l'hygiène mentale et physique sans laquelle la vie civilisée serait insupportable ; mais c'est aussi la faculté mentale qui aide à la soumission et à la renonciation. Oublier, c'est aussi oublier ce qu'il ne faudrait pas oublier pour que la justice et la liberté triomphent. Une telle faculté d'oubli reproduit les conditions qui reproduisent l'injustice et l'esclavage : oublier les souffrances passées, c'est oublier les forces qui les causèrent et les oublier sans les vaincre. (...) Contre cette reddition du temps, la restauration de la mémoire dans ses droits, en tant que véhicule de la libération, est une des tâches les plus nobles de la pensée.¹²

Nous voyons que, pour Marcuse, la première tâche dans la lutte contre l'oppression est de réintégrer dans la construction de l'histoire la mémoire des luttes passées afin de permettre leur non répétabilité dans le futur. La structure sociale répressive, prenant appui sur le refoulement du principe de plaisir, surdétermine le plaisir du vivre ensemble par la culpabilité du principe de réalité qui impose à l'individu l'oubli de son vécu au profit d'une structure

¹⁰ MARCUSE, *Op. cit.*, p. 27.

¹¹ MAESSCHALCK M., *Raison et pouvoir, les impasses de la pensée politique postmoderne*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, p. 215.

¹² MARCUSE H., *Op. cit.*, p. 212.

rendue abstraite de l'histoire comme progrès total. Il faut donc parvenir à déconstruire collectivement l'aliénation au temps passé dans l'action collective. « *Sans la libération du contenu refoulé de la mémoire, sans la délivrance de son pouvoir libérateur, la sublimation non-répressive est impossible. Du mythe d'Orphée au roman de Proust, le bonheur et la liberté ont toujours été liés à l'idée de la reconquête du temps : du temps retrouvé. Le souvenir arrache à l'oubli le temps perdu qui fut le temps de la satisfaction et de l'apaisement. (...) Malgré cela (...) le souvenir n'est pas une arme réelle à moins qu'il ne se traduise par l'action historique ; la lutte contre le temps devient alors un moment décisif de la lutte contre la domination.* »¹³ L'auteur veut montrer ici l'importance de l'actualisation de la lutte dans le combat contre la domination. La conquête du temps est en définitive la conquête de la liberté.

Néanmoins la solution envisagée par Marcuse reste sous le paradigme d'un rapport absolu à la fin, une utopie générale : celle de la restauration d'un 'temps retrouvé' dans une construction de l'histoire collective. Ce temps retrouvé où la mort injuste est remplacée par la mort naturelle¹⁴ est surdéterminé par une utopisation absolue de l'histoire. La rédemption esthétique envisagée par Marcuse ne tient pas compte du métablocage que l'institution peut produire face à cette résistance. Elle ne peut intégrer les vaincus que spécifiquement comme vaincus, elle n'a pas un principe de rectification dans l'immanence du présent. Pour Marcuse, il existe un temps retrouvé, une sortie de l'histoire de la répression comme une solution absolue dans le rapport que l'histoire entretient avec sa fin¹⁵.

Nous allons tenter de montrer que Benjamin a anticipé les critiques que nous avons adressées à Marcuse dans sa construction de l'histoire. Benjamin a compris le caractère problématique de la libération produite par la seule remémoration des victimes du passé. Pour lui, cette conception de l'histoire attachée à son contenu n'explique pas comment la répétition est empêchée.

Dans les thèses *Sur le concept d'histoire*, Benjamin reprend du texte sur le *Trauerspiel* que nous citons cette conception de la structure désengagée du progrès comme ce qui inhibe chez les individus la tension vitale entre le temps et l'histoire. L'historicisme, qui prend le progrès pour le mouvement spontané de l'histoire, considère les événements comme le fruit d'une suite ininterrompue de liens causaux face auxquels les acteurs n'ont aucune prise. Cette conception de l'histoire aliénée au progrès est symbolisée par la figure de l'ange de l'histoire qui jette un regard horrifié sur les décombres du passé.

Il y a un tableau de Klee dénommé *Angelus Novus*. On y voit un ange qui a l'air de s'éloigner de quelque chose à quoi son regard semble rester rivé. Ses

¹³ MARCUSE H., *Ibidem*, p. 213.

¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵ L'hypothèse de Marcuse est profondément axée sur les thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. Pour notre auteur, en effet, le progrès correspond à une structure mécanique appliquée à l'histoire qui laisse de côté la dimension du temps vécu. Le progrès est donc une conception d'un temps vide c'est-à-dire vidé de son contenu d'expériences vécues par les sujets. Nous voyons se dessiner en filigranes dans le texte de Benjamin une opposition entre la forme du temps non rempli (*unerfüllt*) représentée par le progrès et le contenu du temps rempli (*erfüllt*) représenté par la théologie. Plusieurs thèmes de Marcuse dans *Eros et civilisation* sont déjà présents dans les thèses *Sur le concept d'histoire* en 1940. Nous retrouvons en premier lieu la définition de la civilisation comme une production aliénante pour l'individu. Nous pouvons lire chez Benjamin « *Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main.* » (*SCH, Thèse VII*, p. 433). La seconde thématique que Marcuse emprunte à Benjamin est cette thématique de l'oubli. La question de la mémoire traverse les écrits de Benjamin de part en part. Pour Marcuse aussi, la première tâche de l'acteur politique est une tâche de remémoration. (Cf. Cf. MARCUSE H., *Op. cit.*, note 11, p. 213).

yeux sont écarquillés, sa bouche est ouverte et ses ailes sont déployées. Tel devrait être l'aspect que présente l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où à notre regard à nous semble s'échelonner une suite d'événements, il n'y [en] a qu'un seul qui s'offre à ses regards à lui : une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement devant ses pieds. L'Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, panser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s'est levée, venant du Paradis ; elle a gonflé les ailes déployées de l'Ange ; et il n'arrive plus à les replier. Cette tempête l'emporte vers l'avenir auquel l'Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons le nom de Progrès à cette tempête.¹⁶

L'intérêt de cette critique que Benjamin adresse au progrès comme instance abstraite appliquée à la matérialité de l'histoire est double : d'une part, Benjamin revient ici sur l'abandon des victimes du passé dans la structure progressiste de l'histoire et, d'autre part, Benjamin semble déjà poser les limites d'une conception de la rédemption totale. La tempête du progrès vient ici du paradis. Nous pouvons donc, dès ce moment de notre analyse, remettre en cause l'hypothèse d'une solution absolue surdéterminée par la visée d'une fin juste. En effet, si, tel que nous l'avons vu chez Marcuse, la rédemption des victimes du passé est rendue possible par la perspective d'un rapport absolu à la fin, d'une nouvelle forme d'utopie sociale dans le sauvetage de l'humanité dans son temps retrouvé, nous ne pouvons pas comprendre pourquoi il arrive que la remémoration échoue dans sa tentative d'émanciper une humanité aliénée. Nous ne pouvons comprendre comment une utopie sociale peut elle aussi devenir une idéologie. Benjamin, contrairement à Marcuse, donne la tâche de la rédemption au présent et pour le présent.

2. Les limites du matérialisme historique

L'apport du matérialisme historique face à cette question est donc de prendre en compte la réalité matérielle dans laquelle l'histoire s'inscrit et hors de laquelle elle est une structure rationnelle abstraite. La pensée marxienne semble à Benjamin être la seule construction de l'histoire qui fasse droit à une souffrance réelle des sujets exclus de la suite causale de l'histoire abstraite.

Pourtant, dès le départ, il pressent que le matérialisme historique court un risque : celui de tomber dans un nouvel historicisme renversé.

Le conformisme dès l'origine inhérent à la social-démocratie n'affecte pas seulement sa tactique politique, mais aussi ses vues économiques. C'est là une des causes de son effondrement ultérieur. Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. À ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel, qui s'inscrit à ses yeux dans le cours du progrès technique, représente

¹⁶ BENJAMIN W., *Sur le concept d'histoire, thèse IX*, in *Gesammelte Schriften*, Bd I, 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 1263 (désormais pour les œuvres complètes de Benjamin nous emploierons le sigle *GS*).

un acte politique. Chez les ouvriers allemands, la vieille éthique protestante du travail réapparut sous une forme sécularisée¹⁷.

Pour Benjamin, nous voyons que la social-démocratie maintient une empathie avec une structure formelle du temps. La social-démocratie, n'ayant pas interrogé la structure idéologique du progrès comme mouvement total, illimité et irrésistible, conduit elle aussi à un blocage qui n'est pas résorbé par son attention à la matérialité de l'histoire, l'attention aux forces productives. Nous voyons ici que toute structure historique, pensée comme une structure absolue fait le sacrifice des victimes de son processus même. Dans le cas de la social-démocratie, la croyance en l'émancipation du prolétariat par le travail n'interroge pas l'idéologie (ici la morale protestante) qu'elle sollicite. Dans un vocabulaire adornien, nous pourrions dire qu'elle n'interroge pas la capacité (ou le désir) de « jouer le jeu » du progrès. Dans cette forme du matérialisme historique, la structure totalitaire de l'histoire est maintenue malgré l'attention qu'elle porte aux opprimés et cela parce qu'elle veut déterminer *a priori* la souffrance sans l'analyser à partir du contexte où la souffrance émerge. En définitive, si la lutte des classes aboutit, le prolétariat peut éventuellement s'émanciper du patron bourgeois mais certainement pas de sa croyance en le pouvoir de l'histoire comme surdétermination abstraite sur le vécu. La détermination d'une fin absolue, même juste au moment où elle se pose, finit toujours par réprimer l'expression de nouvelles souffrances qu'elle peut néanmoins convoquer.

Le temps de la lutte des classes est aussi une forme de surdétermination formelle des rapports sociohistoriques. La croyance de la transformation mécanique par la dialectique, même associée à une forme de matérialité, maintient ce point aveugle du blocage de la structure formelle du temps telle que nous l'avons critiquée vis-à-vis du progrès. Pour Benjamin, « dans sa théorie, et plus encore dans sa pratique, la social-démocratie a été guidée par une conception du progrès qui ne s'attachait pas au réel, mais émettait une prétention dogmatique »¹⁸. Cette prétention dogmatique, comprise comme une abstraction de la lutte réelle des acteurs en vue de leur émancipation, implique une généralisation de la théorie de la lutte détachée de son assise sociohistorique. Rompre avec l'histoire des vainqueurs ne doit pas signifier une réontologisation de l'histoire à partir de la lutte des classes comme mouvement total de l'histoire. Cette prédétermination de la lutte risque de masquer une souffrance spécifique dans le présent. Elle risque de se transformer elle-même en une tradition qui peut toujours, nous rappelle Benjamin, se laisser subjugué par le conformisme¹⁹. La lutte est une action d'acteurs à partir de leur vécu, elle ne peut pas devenir une image figée de l'histoire. Elle ne peut devenir la formalisation du temps dans l'histoire.

Contre cette conception formelle du temps de l'histoire envisagée à partir des vaincus, Benjamin va développer une théorie de l'à-présent comme rectification d'une conception de l'histoire formelle comme progrès, qu'elle soit envisagée à partir des vainqueurs ou des vaincus. L'à-présent est l'éprouvé, le moment de la prise de conscience d'une capacité de transformation qui permet une action dans l'histoire. Le temps de l'à-présent (*Jetztzeit*) est le temps de l'attention au choix du possible en prise avec sa pré- et posthistoire. C'est le temps de l'appropriabilité de la décision.

¹⁷ SCH, *Thèse XI*, p. 435-436.

¹⁸ SCH, *Thèse XIII*, p. 438.

¹⁹ Cf. SCH, *Thèse VI*, p. 431.

Pour voir ce blocage du temps, attention qui seule permet de se situer dans la *Jetztzeit*, l'historien matérialiste doit rompre avec sa croyance dans la progressivité du temps²⁰. Il doit refonder une théorie de l'histoire à partir de ces blocages théoriques du temps. L'attention au blocage est donc la première étape de la rupture avec l'historicisme. C'est le moment où est interrogée la croyance en la structure irrésistible du temps.

Nous voyons que la première tâche que Benjamin donne à l'historien est de sortir d'une structure linéaire du temps vide afin de pouvoir prendre en compte les possibilités laissées ouvertes dans l'histoire de son changement. Cette thèse renoue avec la conception de la structure du temps historique comme un temps à accomplir, à remplir. L'historien matérialiste doit rendre à l'histoire sa compossibilité présente dans la chance de l'à-présent. Il doit rompre avec l'utopie de la fin absolue afin de voir dans tel événement particulier la chance pour un rapport relatif à la fin.

Comment l'historien peut-il alors rompre avec cette conception linéaire du progrès telle que la propose l'historicisme ? Comment parvenir à discerner dans l'histoire les moments de blocages ?

Pour Benjamin, le matérialisme historique n'en est pas capable seul. La première thèse sur le concept d'histoire consiste à mettre en lumière l'usage de la structure du matérialisme historique. Cette première thèse se pose donc comme une critique des limites de ce processus historique guidée par la nécessité de rectifier l'aporie dans laquelle ce dernier, employé seul, risque de tomber.

On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son adversaire la parade qui lui assurait la victoire. Une marionnette en costume turc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que cette table était transparente de tous côtés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La marionnette appelée « matérialisme historique » est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir.²¹

Pour Benjamin, le matérialisme historique peut réussir à la seule condition d'être rectifié, dirigé par une théologie maintenue cachée. Pourquoi le matérialisme n'aboutit pas seul et de quelle théologie s'agit-il pour Benjamin, c'est ce que nous allons maintenant tenter de déterminer.

²⁰ SCH, *Thèse XVII*, pp. 441-442. « *L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition : elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé* ».

²¹ SCH, *Thèse I*, pp. 427-428.

3. Quelle théologie pour rectifier cette structure de l'histoire ?

En premier lieu, le matérialisme dialectique est considéré comme une structure aveugle, un automate. Cet automate est incapable de trouver seul une solution. La critique que Benjamin adresse ici à cette structure marxienne préfigure de nombreuses critiques ultérieures selon lesquelles le matérialisme historique présuppose sans l'interroger une structure émergentiste de l'action par l'épuisement d'un état rendu obsolète. Cet émergentisme, cet automatisme, du procès dialectique dans le matérialisme historique, est ce qui provoquerait l'échec de cette construction de l'histoire envisagée seule.

A la suite de la structure que Benjamin nous propose pour comprendre la possibilité du faire histoire, il nous faut maintenant comprendre quelle est cette théologie que Benjamin sollicite. Ce recours à la théologie est en réalité un recours à deux postures²² que la théologie permet de solliciter : la remémoration²³ et la rédemption²⁴.

En premier lieu, la remémoration doit permettre de faire resurgir un passé refoulé par une lecture orientée du progrès. La remémoration, comme nous l'avons vu chez Marcuse, tente d'empêcher la répétabilité de l'histoire. Elle est la condition de la rupture avec la croyance en l'autonomie d'une histoire sans monde, dont le progrès serait inclus de manière immanente dans son processus. Pour comprendre de quel type de remémoration il s'agit ici, il nous faut retourner aux écrits de Benjamin sur Baudelaire lorsqu'il établit une différence entre la remémoration et le souvenir, différence qui n'est pas présente chez Marcuse. Pour Benjamin, la remémoration (*Eingedenken*) est liée à l'*Erfahrung* (l'expérience dans ce qu'elle possède de communicable, l'objet possible d'une construction d'une norme collective) alors que le souvenir (*Andenken*) est lié à l'*Erlebnis* (l'expérience individuelle). Il faut donc une reconstruction collective de la mémoire qui dépasse la construction du souvenir d'un groupe particulier. Benjamin introduit ici une tension qui n'est pas visible avant : celle de la nécessité d'une construction de l'histoire qui s'appuie sur un premier moment du souvenir des souffrances individuelles et un second moment qui transforme ce souvenir en une

²² Cf. Sur cet emploi de la théologie le livre de LÖWY M., *Walter Benjamin, avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2007.

²³ La thèse VI donne pour tâche à l'historien de s'emparer du souvenir qui surgit au moment du danger. Ce souvenir doit s'arracher au passé afin d'empêcher que la tradition ne se transforme en conformisme. (Cf. SCH, thèse VI, p. 431 : « Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier »). Nous renvoyons aussi à la thèse B qui montre l'enjeu de la commémoration dans le judaïsme : « La commémoration, pour eux, privait l'avenir des sortilèges auxquels succombent ceux qui cherchent à s'instruire auprès des devins. Mais l'avenir ne devenait pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer » (SCH, Thèse B, p. 443).

²⁴ La thèse II nous dit précisément ceci : « Autrement dit, l'image du bonheur est inséparable de celle de la **rédemption**. Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience ». (SCH, Thèse VI, p. 428, souligné par nous).

remémoration collective ou institutionnelle de la mémoire de la lutte particulière en vue de la transformation du présent. Le temps vécu de l'expérience (*Erlebnis*) doit agir comme un moment de la construction de l'histoire collective réappropriable alors comme expérience collective (*Erfahrung*). Pour Benjamin, comme nous l'exposons plus haut, une mémoire des luttes qui consisterait en une compilation exhaustive de l'histoire reste sous le paradigme du progrès qu'il s'agit de déconstruire. La mémoire ne fait sens que dans le présent collectif qui la vise. Elle doit en premier lieu transformer l'institution qui la prend en charge.

Dès lors, la remémoration ne peut se faire de n'importe quelle manière, elle doit s'accompagner d'une lecture prospective. La rectification de la remémoration par la rédemption est la clé de la critique que nous avons pu adresser à Marcuse. Cette critique ne tient pourtant que si nous maintenons en tension cette rédemption avec sa relativité. La rédemption, selon notre lecture, est une visée relative qui doit être construite à partir d'un contenu particulier (pragmatique) : la réalité d'une souffrance dans le présent. La remémoration seule ne permet pas de rompre le charme de la progressivité linéaire, du temps vide. Si une remémoration est possible, ce n'est qu'au vu du présent qui la convoque. Nous comprenons alors cette sentence de Benjamin : « *c'est une image irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle.* »²⁵ Ce point de basculement dans le texte de Benjamin est central pour comprendre quelle philosophie de l'histoire il tente de construire. Cette phrase est directement reprise du texte de 1937 sur l'historien et critique d'art E. Fuchs²⁶ qui tente de définir la tâche d'un historien de l'art. Ce texte est construit sur un geste similaire à celui que Benjamin tente de poser ici. Dans ce texte, il définit la tâche de l'histoire de l'art à la manière dont est décrite la tâche de l'historien dialectique dans les thèses. Pour lui, l'historien d'art doit rompre avec son empathie pour l'œuvre qui serait dans ce cas considérée comme une entité figée. L'historien doit apprendre sa tâche par le détour de la critique esthétique. « [Les œuvres d'art] *apprennent [au dialecticien historique] comment leur fonction est capable de survivre à leur créateur et de s'émanciper de ses intentions ; comment l'accueil par les contemporains est un aspect de l'influence que l'œuvre d'art exerce aujourd'hui sur nous, et comment cette influence ne repose pas seulement sur la rencontre avec l'œuvre mais sur l'histoire qui lui a permis de venir jusqu'à nous.* »²⁷ Cette disposition d'esprit, nous pouvons aussi l'appliquer à la tâche de l'historien. L'historien doit rompre avec l'empathie qu'il peut avoir avec le passé pour permettre à l'histoire d'être un moteur de l'émancipation dans le présent. La mémoire, si elle ne s'accompagne pas d'un engagement dans le présent, risque de se transformer en mausolée. Elle contient en elle le danger de son propre oubli, celui du présent dans sa transformabilité. Si la mémoire se fige, si elle réontologise le passé, elle risque de se transformer en une 'image irrécupérable du passé'. C'est contre cet écueil que « *L'histoire [doit être] l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d' 'à-présent'.* »²⁸

Cette injonction d'une mémoire engagée dans le présent rejoint le travail de Benjamin sur la critique esthétique. Nous pouvons, à la lumière du travail de Benjamin sur la différence entre l'attitude critique et l'attitude commentative, relire la question de l'histoire. Pour Benjamin, en effet, l'histoire doit aussi faire l'objet d'une critique esthétique, tel qu'il l'énonce dans son

²⁵ SCH, *Thèse V*, p. 430.

²⁶ Cf. BENJAMIN W., *Eduard Fuchs, collectionneur et historien*, in *Œuvres III*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 175. (Désormais *Fuchs*).

²⁷ *Fuchs*, p. 174.

²⁸ SCH, *Thèse XIV*, p. 439.

livre des *Passages* : « on peut lire le réel comme un texte. »²⁹ Lire le réel comme un texte signifie le soumettre à la critique. Dans sa construction de la théorie critique au cours de ses premiers écrits, Benjamin définit la nature de la critique comme la nature problématique de l'engagement du critique dans son rapport à une œuvre. La critique est donc l'attitude qui renonce à l'attitude commentative caractérisée par son aspect régressif d'un point de vue historique. Le commentateur tente d'élaborer une archéologie de la production de l'œuvre en l'excluant de son devenir historique. Dans le commentaire, l'œuvre est morte³⁰. Il en va de même pour le rapport que l'historien peut entretenir avec l'histoire³¹. L'historien qui se contente d'accumuler des faits avec précision et rigueur tout en se considérant comme extérieur à l'histoire manque la chance qui lui est offerte de transformer le présent. Le point de vue sur l'histoire est donc à repenser comme un point de vue particulier (une activité réflexive), en prise avec la volonté de sa transformation (une activité expansive). La remémoration est à construire dans sa particularité en prise avec un rapport relatif au devenir.

Nous comprenons que l'effort que fait Benjamin pour sortir du déterminisme du progrès nécessite de penser le rapport à l'histoire passée comme un rapport particulier à la position de l'intervenant social. Néanmoins, ce rapport est insuffisant s'il ne s'accompagne pas d'un rapport collectif et relatif à la fin que les acteurs visent dans leur transformation du social. L'attention à la particularité de l'origine individuelle et la relativité de la fin visée collectivement permet de rompre avec le blocage qui émanerait d'une homogénéité du social comme pure manifestation de l'autonomie de l'histoire.

Relisons comment Benjamin interprète la tâche de l'historien :

Il saisit cette chance (*la chance d'un blocage de l'histoire*) pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire, il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie tel ouvrage particulier. Il réussit à recueillir et à conserver *dans* l'ouvrage particulier l'œuvre d'une vie, *dans* l'œuvre d'une vie l'époque et *dans* l'époque le cours entier de l'histoire. Le fruit nourricier de la connaissance historique contient *en son cœur* le temps comme sa semence précieuse, mais une semence indiscernable au goût.³²

La relecture de l'histoire ne peut donc se faire que dans l'immanence de son présent. Le matérialisme historique, dans sa lecture linéaire de l'histoire, est incapable de comprendre pourquoi des blocages se produisent. En partant de l'immanence du vécu de sa situation, l'historien matérialiste renoue avec la puissance à l'œuvre dans l'histoire : le pâtir de la vie. C'est à partir de sa souffrance que l'historien peut relancer le processus historique en dépassant la résistance à la situation historique bloquée et la contre-résistance à la prise en compte de sa propre souffrance (le refoulement chez Marcuse, la perte de l'attention au lieu de la décision). C'est pour cette raison que : « *L'historien matérialiste ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps* »³³.

²⁹ *Paris*, [N 4, 2], p. 481.

³⁰ Sur cette question, nous renvoyons à notre travail, *La construction de l'histoire chez Benjamin, L'héritage de Fichte et des Romantiques d'Iéna*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain-la-Neuve, 2009, n° 148.

³¹ Sur cette question d'une critique esthétique de l'histoire, nous renvoyons à MOSÈS S., *L'Ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992, pp. 122-144. Néanmoins, nous ne pensons pas que le moment esthétique soit un moment du faire histoire chez Benjamin devant être dépassé dans le moment politique, comme le montre ce travail.

³² *SCH, Thèse XVII*, pp. 441-442.

³³ *SCH, Thèse XVI*, p. 440.

Nous ne pensons donc pas que Benjamin tente d'apposer une structure dialectique à la théologie comme l'ont fait les théologiens de la libération³⁴. Pour nous, au contraire, la ruse qu'emploie Benjamin en citant la théologie est de rompre avec la structure autoréalisatrice de la dialectique, telle qu'elle a parfois été construite en philosophie de l'histoire. La théologie, telle que Benjamin l'emploie dans ce texte, est un élément d'externalité par rapport à la structure spontanée de l'histoire dans la dialectique. Elle joue le rôle du tiers dans la médiation entre le sujet et l'histoire. Ce texte, à la suite de notre lecture, semble être une transposition dans le vocabulaire de la philosophie de l'histoire, de la problématique de l'engagement telle que Benjamin l'a développée dans une épistémologie de la philosophie de l'art au cours de ses premières recherches.

Conclusion

À la suite de la lecture de ces thèses de Benjamin, nous pouvons maintenant poser les éléments d'une reconstruction d'une philosophie de l'histoire en prises à sa fin et à son origine. En premier lieu, tel que nous avons tenté de le montrer grâce à la lecture de Marcuse et de la critique benjaminienne du matérialisme historique, l'histoire ne peut se construire comme un rapport absolu à la fin. Cette structure de l'histoire fonctionne de manière émergentiste : elle postule que la fin juste est potentiante pour les acteurs sans interroger les conditions de la potentiation. L'idéologie du progrès sous-jacente à cette structure masque le contenu de l'histoire qui est le vécu de cette histoire par ses acteurs eux-mêmes. Cette structure de l'histoire millénariste est donc une structure formelle qui fonctionne soit sur la croyance de la progression linéaire de l'histoire, soit sur celle de la dissolution spontanée d'une structure rendue inadéquate. Dans ces deux cas, l'histoire est pensée en rupture avec son ancrage politique.

À la suite de ces écueils, Benjamin tente de rectifier l'absolutisme de la solution du matérialisme historique par l'apport d'une posture en prise avec la remémoration collective des causes du blocage de l'institution qui produisent de nouvelles souffrances. Mais ce moment de la remémoration ne peut se faire qu'en lien avec ce présent de la souffrance. Le moment réflexif de la remémoration produit un deuxième moment de métablocage du collectif qui ne peut se donner qu'une fin absolue sans parvenir à intégrer les changements dans le présent. Il faut donc instaurer une seconde résistance au processus, expansive, qui tire le métablocage de sa position totale vers une conception relative de la solution à apporter dans le présent afin de comprendre comment résoudre les problèmes du présent éclairés par la connaissance du passé. La forme progressive de l'histoire est donc complétée par un contenu de retour à la particularité du vécu et à la relativité de la fin que les acteurs peuvent trouver à la situation présente du blocage. Cette relativité de la fin visée par les acteurs à partir du présent détermine quel apprentissage le présent éclairé par la remémoration va choisir pour sortir de la crise. Il s'agit donc de rompre avec la structure de l'idéologie du progrès comme irrésistible afin d'ouvrir la boîte noire du choix de quel progrès l'humanité décide de produire au présent, la possibilité de la limite que l'on veut poser dans l'actualisation d'un possible. C'est seulement à cette condition que nous pouvons répondre aux trois critiques que Benjamin adresse au progrès comme illimité, irrésistible et universel pour l'humanité.

³⁴ Nous nous écartons sur ce point de la lecture de M. Löwy qui associe l'effort de Benjamin à celui des théologiens de la libération. (Cf. LÖWY M., *Op. cit.*, Paris, PUF, 2007, p.34).

La tâche que Benjamin se donne, dans cet écrit en particulier, est de « déformaliser le temps de l'histoire »³⁵. Il s'agit bien pour lui de se servir de l'histoire en vue de la création d'une politique collective. La formalisation de l'histoire est caractérisée par son ontologisation. L'histoire, qu'elle soit celle des vainqueurs ou celle des vaincus, est marquée par le sceau de cette lecture déterministe de résolution. Pour Benjamin, il s'agit au contraire de relier histoire et politique et donc histoire et apprentissage³⁶. L'intérêt de cette lecture est donc de postuler une construction de l'histoire qui s'appuie sur deux moments de réflexion et d'expansion de l'histoire se limitant l'un et l'autre dans le choix de l'à-présent. Cette construction réflexive et expansive, caractérisée par la remémoration et le sauvetage (*Rettung*), est fondée sur une attitude subjective en tant que critique esthétique. L'apport de la critique esthétique comme structure permettant de penser l'histoire est, pour nous, nécessaire afin de comprendre comment une potentiation de l'histoire est possible. La critique esthétique situe d'emblée le sujet comme un intervenant de l'histoire, il détermine l'engagement possible par la structure créatrice présente dans l'ipséité même du sujet. La transformation de l'histoire est donc une transformation des acteurs mise en branle par leur possibilité même d'apprentissage, transformation qui est impossible à appréhender dans une lecture formelle de l'histoire telle que l'idéologie veut l'imposer.

Nous pensons, à la suite de notre auteur, que l'enjeu d'une philosophie de l'histoire est bien de penser l'histoire comme l'autodéplacement des acteurs par leur auto-apprentissage. Une pensée de l'histoire qui ne s'appuie pas sur une théorie de la potentiation individuelle et de l'apprentissage collectif nous semble vouée à l'échec de la sempiternelle répétition. Le véritable 'sauvetage' (*Rettung*) que Benjamin nous incite à penser n'est pas l'advenue d'un paradis terrestre mais le sauvetage de la structure de l'ipséité qui donne la capacité pour les acteurs de s'autodéplacer par l'auto-éducation. Une structure de l'histoire qui prétendrait de s'arrêter à la complète réalisation de la vérité³⁷ serait un mensonge. Tout arrêt ne saurait être que temporaire. Il ne s'agit donc pas de vivre dans un monde sans souffrance mais de parvenir à mettre en place collectivement des dispositifs de réponse quand une souffrance est identifiée. Rappelons-nous que « [Le petit bossu] *disparaîtra à la venue du messie dont le grand rabbin a dit qu'il ne peut pas changer de force le monde, mais se contentera d'y mettre un peu d'ordre* »³⁸.

³⁵ MOSÈS S., *Op. cit.*, p. 150.

³⁶ Cette attention à la question de l'apprentissage est formellement présente dans plusieurs travaux de Benjamin. En effet, la section N du livre sur Paris s'intitule *Réflexions théoriques sur la connaissance*. Cette section est celle où Benjamin traite plus spécifiquement de la question de la philosophie de l'histoire. De la même manière, dans *l'Origine du drame baroque allemand*, la préface épistémocritique construit une structure de l'histoire fondée sur une théorie de la connaissance.

³⁷ Cf. sur cette question de la construction temporelle de la vérité : *Paris*, [N 3, 2], p. 480.

³⁸ BENJAMIN W., *Franz Kafka, pour le dixième anniversaire de sa mort*, trad. de l'allemand par M. de Gandillac revue par P. Rusch, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 445. (Voir aussi *GS, II, 2*, p. 432).