

## ÇA NOUS REGARDE

### Réponse à la question : un rapport critique à la tradition épuise-t-il désormais notre rapport au passé ?

Cette question témoigne, me semble-t-il, d'une certaine inquiétude, sinon d'un *double bind*. D'une part, le rapport de la modernité aux traditions dont elle se libère ne peut être qu'un rapport critique. D'autre part, le monde désenchanté qui est né de cette critique a suscité à son tour un désenchantement généralisé. A tel point qu'il arrive parfois aux modernes de se demander si, en fin de compte, le prix du progrès n'aura pas été trop élevé<sup>1</sup>. A l'idée que notre rapport au passé pourrait être *épuisé* par une attitude exclusivement critique, qui ne préfère pas penser que le passé reste une source à laquelle il nous sera toujours possible de *puiser* ?

On nous a posé la question de la modernité, de la tradition et de l'épuisement par référence à deux noms propres : Jürgen Habermas et Walter Benjamin.

En tant que reformulation de l'éthique kantienne, la théorie de l'action communicationnelle proposée par Habermas fait appel à une idée d'universalité dont on a débattu le degré de « désubstantialisation » par rapport aux éthiques antérieures. Tout se passe comme si, arrivé à un certain point d'abstraction, on éprouvait une certaine nostalgie pour la substance d'antan. Max Scheler ne se plaignait-il pas déjà du « formalisme » de l'éthique kantienne, et Benjamin ne projetait-il pas, dans son esquisse d'une « philosophie qui vient », de soumettre à l'épreuve de l'épistémologie kantienne une notion d'expérience autrement plus riche que celle des Lumières ? Tel est le rôle que l'on semble vouloir assigner maintenant, dans le cadre d'une théorie de l'action communicationnelle, à l'œuvre de Benjamin lui-même — celui de suppléer au

vide d'une éthique qui ne s'enracine dans aucune tradition si ce n'est celle de la critique elle-même<sup>2</sup>.

## La question du rapport au passé : messianisme ou criticisme ?

Il n'y a, en effet, aucune contradiction pour Benjamin entre éthique et tradition. Pour l'auteur des *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, l'appel du passé reste, au contraire, l'appel éthique par excellence. Et c'est dans l'unicité exemplaire de chaque constellation fugitive que réside l'universalité de cette éthique. Spécificité du clin d'œil (*Augenblick*) qui passe entre une « époque antérieure parfaitement déterminée<sup>3</sup> » et un présent auquel il faut être présent. *Carpe diem*, tel est « l'ordre du jour<sup>4</sup> ». L'impératif catégorique ne serait rien d'autre qu'une certaine présence d'esprit, et il n'y aurait aucune contradiction entre l'appel du devoir et celui du bonheur. « Connaissance et Intérêt » ? Oui, mais seul nous intéresse, d'après Benjamin, ce qui nous regarde. Saisir au passage la correspondance qui surgit entre le présent que voici et un passé fugitif qui nous fixe avec le regard de la « passante » baudelairienne, tenir ce maintenant fugitif fermement dans les mains, au lieu d'« égréner » le temps « comme un chapelet<sup>5</sup> » — telle est, selon Benjamin, la tâche de l'historien matérialiste. Et tout historien est un matérialiste malgré lui dans la mesure où il lui est strictement impossible de faire abstraction de son présent — même s'il en forme le projet aberrant<sup>6</sup>. Le passé ne lui parvenant qu'à travers la particularité de sa propre histoire, il l'écrit toujours « pour sa propre personne<sup>7</sup> ». Non seulement il *doit* l'écrire ainsi, mais il ne *peut* pas, et ne peut pas *vouloir*, faire autrement.

Ainsi Benjamin, écrivant pour sa propre personne, devait entendre l'appel du passé d'une oreille juive. « A nous, comme à chaque génération précédente », écrivait-il dans les *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, « fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention<sup>8</sup> ». Sans retomber dans un substantialisme pré-critique, un tel rapport messianique au passé est loin d'être purement critique, si ce n'est dans le sens de « l'instant critique<sup>9</sup> » qui appelle une intervention immédiate antérieure à toute réflexion critique.

Ce n'est donc guère un hasard si, dans la constellation actuelle, le messianisme de Benjamin s'offre comme contrepoids au « criticisme » de la théorie communicationnelle. Habermas fut d'ailleurs lui-même le premier à lui attribuer une telle fonction. Dès son titre, l'essai qu'il lui consacrait en 1972, « *L'actualité de Walter Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation*<sup>10</sup> », opère une distinction fondamentale entre deux types de critique : une critique « émancipatrice » (*bewusstmachende Kritik*) et une critique « salvatrice » (*rettende Kritik*). C'est toute la différence entre, d'une part, la tradition critique de l'*Aufklärung* qui s'étend des Lumières, en passant par Marx et la « théorie critique » de l'École de Francfort, jusqu'à celle de Habermas lui-même et, d'autre part, la gageure benjaminienne (telle que la décrit Adorno) de penser ensemble *Aufklärung* et mystique juive. Or, tout en se réclamant du « projet inachevé »

de l'*Aufklärung*, Habermas assigne à l'intérieur de celui-ci une certaine place à la pensée de Benjamin.

Benjamin s'était proposé, dans ses *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, de réintroduire un reste de théologie, sous la forme d'un petit bossu, dans l'appareil du matérialisme historique afin de sauver celui-ci de ses propres automatismes. « Ecrasez l'infâme » tel avait été le mot d'ordre de l'*Aufklärung*. Mais si elle ne veut pas devenir elle-même une nouvelle religion, voire un nouvel « opium du peuple », elle doit aujourd'hui, d'après Benjamin, « *prendre la théologie à son service*<sup>11</sup> ». Non seulement l'*Aufklärung* a partie liée avec son ennemi d'antan contre son ennemi d'aujourd'hui, mais elle ne gagnera pas la partie sans ce « lien en arrière » (*re-ligio*) dont elle ne veut plus rien savoir.

Telle fut la dernière contribution de Benjamin à la problématique qui nous concerne ici : le rapport que doit nourrir la critique à la tradition. Contre le pacte germano-soviétique de 1940 il proposait une alliance non moins déroutante entre deux vieux adversaires. Il désignait le matérialisme historique comme seule force capable de réaliser le programme critique de l'*Aufklärung* — à condition de puiser à la tradition souterraine d'une certaine théologie juive (« Kabbale » signifie « tradition »). Mais au lieu de faire cause commune, les deux partenaires en question lui opposait une commune résistance. Brecht, par exemple, adhérait trop à la tradition des Lumières pour voir dans les « judaïsmes » de Benjamin autre chose que de l'obscurantisme. Deux générations plus tard, Habermas lui aussi prend parti pour l'*Aufklärung* contre toute tentative de lui octroyer un nouveau « théologien de la révolution ». Sa position est cependant beaucoup plus nuancée que celle de Brecht. Tout en considérant que l'idée de mettre la théologie au service du matérialisme historique est vouée à l'échec (dans la mesure où elle aboutit à un anarchisme théologico-politique difficilement conciliable avec une théorie matérialiste de l'évolution sociale<sup>12</sup>), il trouve dans le messianisme d'un Benjamin un supplément d'âme capable de préserver le projet de l'*Aufklärung* contre un certain essoufflement de son élan<sup>13</sup>.

Résumons brièvement le raisonnement par lequel Habermas arrive à cette conclusion. Si, dans la perspective de Marx, misère et domination étaient indissociables, l'évolution ultérieure du capitalisme nous a appris que l'accroissement du bien-être matériel n'est nullement accompagné par des progrès commensurables sur le plan politique. D'où la nécessité formulée par Ernst Bloch d'introduire certaines différenciations dans la notion du progrès. D'où également l'actualité d'une pensée qui fonde l'émancipation socio-politique sur une idée de bonheur autrement plus radicale que celle qui est inscrite dans les constitutions démocratiques : « *Dans la tradition de ceux qui se réclament de Marx, Benjamin fut l'un des premiers à avoir souligné un autre aspect [...] du progrès : outre la faim et l'oppression, l'épuisement, outre le bien-être et la liberté, Benjamin parle de bonheur. Pour lui l'expérience du bonheur, qu'il appelait illumination profane, était liée à la préservation de la tradition. La promesse du bonheur ne peut être tenue que si la source de ces potentiels sémantiques qui nous sont nécessaires pour interpréter le monde à la lumière de nos besoins ne tarit pas*<sup>14</sup>. »

Et Habermas de se demander si l'on peut désormais exclure la possibilité d'une émancipation « inaccomplie et sans bonheur ». La modernité aura, certes, réalisé des progrès partiels, notamment dans le domaine de la légalité, que le « regard manichéen » d'un Benjamin ne pouvait guère distinguer. Mais qui n'est pas parfois « assailli par le soupçon » que l'idée même d'émancipation est peut-être en train d'être progressivement vidée de son sens et que la finalité dernière de l'*Aufklärung* pourrait résider dans le *non*-accomplissement de son projet de départ<sup>15</sup> ? Tel avait été le soupçon qui hantait déjà les *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire* et, dans leur sillage, *La Dialectique des Lumières* d'Adorno/Horkheimer. Le « progrès à travers un temps homogène et vide<sup>16</sup> » contre lequel Benjamin avait mobilisé les dernières ressources du messianisme juif finira-t-il donc par avoir le dernier mot ? Les potentiels sémantiques du bonheur seraient-ils sur le point de s'épuiser ?

Nous rejoignons ici notre question de départ. Tout se passe comme si, en renouvelant le projet kantien d'une humanité enfin affranchie de sa longue enfance, Habermas redoutait que l'âge mûr ne se réduise à un désenchantement assumé. Le doute qui le hante, c'est que la rationalisation pourrait l'emporter sur la raison. Pour empêcher que Weber l'emporte sur Marx, ne faut-il donc pas sauver l'*Aufklärung* d'elle-même ? Tel avait été le pari de Benjamin. Par son intermédiaire, et dans une perspective analogue, Habermas puise lui aussi à une certaine mystique juive, notamment à la doctrine quasi-matérialiste énoncée dans le *Fragment Théologico-Politique*, selon laquelle le bonheur est la dimension profane du salut<sup>17</sup>. Recourant ainsi, ne fût-ce que de manière très partielle, à une conception messianique de l'ordre profane afin de relancer le projet de l'*Aufklärung*, il rêve d'ajouter l'illumination profane du bonheur aux lumières de la raison. Reculant pour mieux sauter, il confie à la notion de critique salvatrice pratiquée par Benjamin la tâche de ressourcer son propre programme de critique émancipatrice.

« Notre image du bonheur », écrivait Benjamin, « est imprégnée tout entière par le temps auquel le cours de notre existence nous a assignés [...]. Autrement dit, l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption<sup>18</sup> ». Dans cette perspective, tout véritable bonheur est l'accomplissement d'un très vieux rêve<sup>19</sup> : la promesse du bonheur a la structure d'une promesse messianique ; et la réalisation de cette promesse est la rédemption d'une vie antérieure, l'à-venir d'un passé retrouvé. L'hypothèse de Habermas selon laquelle le bonheur serait lié à un stock fini de contenus sémantiques traduit cette théorie messianique de l'expérience en termes d'une anthropologie historico-linguistique. A partir de là, il peut intégrer la notion de critique salvatrice à son propre projet de critique émancipatrice. Ainsi il fait jouer à Benjamin le rôle que celui-ci avait confié à la théologie, et finit par adopter une version dûment sécularisée de la stratégie théologico-politique qu'il avait commencé par écarter.

## Nietzsche et les trois rapports au passé

Du bon usage, donc, d'un certain ressourcement, messianique ou autre, contre le mal du vingtième siècle...

Une telle formule n'est pas sans rappeler le titre de la troisième des *Considérations*

*Intempestives* de Nietzsche : « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie » (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*). Et cet écrit mérite à plus d'un titre qu'on s'y attarde. Tout d'abord parce qu'il constitue une des premières tentatives pour cerner la problématique qui nous occupe ici : celle de la tradition, de la critique et de l'épuisement de celle-là par celle-ci. Certes, il s'agit chez Nietzsche moins d'un excès de *critique* que d'un embarras d'*histoire*. Mais il serait facile de montrer que ces deux excès sont deux faces d'un seul et même spleen. À la place d'une accumulation exhaustive de faits historiques, nous avons besoin, selon Nietzsche, d'une historiographie qui se plie aux exigences de la « vie ». L'alternative qu'il propose à l'épuisement historiciste est un équilibre dynamique entre trois manières radicalement hétérogènes d'envisager le passé : « monumentale », « antiquaire » (*antiquarisch*) et « critique ». Chacune de ces trois optiques doit, selon Nietzsche, servir de correctif interne aux deux autres.

Nous ne pouvons pas résumer ici les belles pages où Nietzsche évoque ce jeu de forces agonistiques. Retenons seulement qu'un tel modèle fournit d'avance une réponse intéressante à notre question. Un rapport critique au passé est, d'après ce modèle, aussi nécessaire qu'insuffisant ; d'autres types de rapport au passé sont également indispensables à notre équilibre bioculturel ; et l'élément vital, et en ce sens critique, dans cette économie, c'est sans doute le savoir-vivre qui règle ces multiples rapports à l'histoire<sup>20</sup>.

Devenu aujourd'hui historique à son tour, ce modèle appelle lui aussi une réponse multiple. Bornons-nous ici à trois remarques sommaires.

1. Face à une première grande crise des traditions culturelles, Nietzsche esquisse une solution à peine moins « réactive », à certains égards, que l'historicisme qu'il dénonce<sup>21</sup>.

2. Cette solution consiste à vouloir sauvegarder l'intégrité d'une culture nationale conçue selon le modèle d'un organisme vivant. Elle trouvera des échos multiples à droite comme à gauche, notamment dans le mouvement de jeunesse et dans le national-socialisme.

3. Tout en conservant sa part d'actualité intempestive, une telle solution n'est plus à l'ordre du jour. On ne peut plus se mettre à l'abri d'une crise qui a pris entre-temps des dimensions mondiales ; même si on en ressent encore le besoin, aucun style « monumental » ne résiste désormais à la critique (on peut citer contre Nietzsche sa propre critique de Wagner) ; et l'opposition nietzschéenne entre vie et histoire n'est pas à reprendre telle quelle. Ce triple constat nous rapproche de nouveau de la pensée de Benjamin.

## Les limites de l'*Aufklärung* : le « revers caché » de l'histoire

Ce n'est pas un hasard si la troisième des *Considérations Intempestives* se trouve citée dans les *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, qui pratiquent à son égard une critique salvatrice. Citer, c'est pour Benjamin sauver tel ou tel aspect du passé en le citant à comparaître comme

témoin dans le procès historique. C'est faire un « saut de tigre dans le passé<sup>22</sup> », arracher tel ou tel fragment (*Bruchstück*) à un contexte corrompu (*Schuldzusammenhang*)<sup>23</sup>. C'est le citer hors contexte dans le contexte du présent. C'est saisir la conjoncture — celle que forme le présent avec le passé qui lui correspond. Faire abstraction de cette configuration temporelle, c'est se condamner au mauvais infini d'un savoir arbitraire. « *Nous avons besoin de l'histoire* », écrit Nietzsche-cité-par-Benjamin, « *mais nous en avons besoin autrement que l'oisif blasé dans le jardin du savoir*<sup>24</sup> ». En citant contre elle-même la polémique nietzschéenne contre l'historicisme, Benjamin la sauve d'elle-même. Il applique la théorie nietzschéenne du bon usage — *Vom Nutzen und Nachteil der Historie* — à elle-même, et la pratique avec une fidélité nécessairement infidèle. Du coup, il invite ses lecteurs à en faire autant avec ses propres textes.

Une telle théorie et pratique de la citation ne correspond guère à l'idée que l'on se fait d'habitude de l'acte critique. Mais elle correspond bien aux rapports effectifs qu'entretient chaque présent avec son passé. Au lieu d'opposer histoire et critique, elle désigne l'histoire comme l'élément même de l'acte critique.

Reprenant à son compte l'idée nietzschéenne d'une historiographie multiple dont chaque composante agit comme correctif à l'égard des autres, Benjamin conçoit l'historien comme un cameraman qui voit le passé sous un éclairage tantôt historique tantôt politique, mais toujours au service de la révolution, même et surtout dans ses moments les plus conservateurs<sup>25</sup>.

Le compte rendu d'un livre intitulé *Das steinerne Berlin* que Benjamin écrit en 1931 sous le titre « *Un jacobin d'aujourd'hui*<sup>26</sup> » est particulièrement éclairant à cet égard. Grandeur et misère d'un *Aufklärer* pur et dur : la manière dont Werner Hegemann, l'attardé en question, condamne l'histoire de l'urbanisme berlinois et cite les coupables devant une sorte de Jugement Dernier illustre aux yeux de Benjamin le pour et le contre d'un rapport exclusivement critique à l'histoire. L'enseignement implicite qu'il en tire est que seul un certain matérialisme historique, et non pas un jacobinisme étroit et tardif, est capable d'assumer l'héritage des Lumières — à condition de reprendre à son compte les critiques les plus clairvoyantes que les adversaires de l'*Aufklärung* lui ont adressées. Telle est, selon Adorno, une de ses tâches les plus urgentes de l'*Aufklärung*, et Benjamin en donne l'exemple en s'expliquant avec *Das steinerne Berlin*. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie : l'élément vital qui manque au réquisitoire impitoyable de Hegemann, c'est « l'aération ». « *Le vent frais du jadis* », écrit Benjamin, n'y vient pas tempérer « l'actualité surchauffée » du procès. Même au Jugement Dernier, pourtant, il devrait y avoir au moins *une* circonstance atténuante : « que tout s'est passé il y a si longtemps ». Ainsi le passage du temps, que Benjamin décrit ailleurs comme le milieu qui mûrit le jugement critique, est aussi l'élément de son atténuation. Il permet de tempérer la justice par la grâce. Et il fait apparaître, pour qui sait voir, le « revers caché » de l'histoire — en l'occurrence, le vécu, et même la beauté, des quartiers pauvres de Berlin. Mais Hegemann ne serait pas le Jacobin qu'il est s'il était sensible à la « physionomie historique » des choses. Une certaine *Aufklärung* serait, en ce sens, aussi aveugle et bornée que ses adversaires le prétendent.

« *Ce que nous voulons anéantir ne doit pas se dresser devant nous comme négativité abstraite, comme contre-exemple. Il n'apparaît ainsi que [...] sous les foudres de la haine. Ce que l'on veut anéantir, il faut non seulement le connaître. Pour achever le travail, il faut l'avoir senti [...]. Une connaissance négative de l'histoire (Verneinende Geschichtserkenntnis) est un non-sens<sup>21</sup>.* »

Cette critique de la critique pure nous intéresse ici en tant qu'illustration d'une stratégie générale. L'historien matérialiste est, selon Benjamin, un stratège dans la lutte des classes. Suivant une seule et même stratégie, il change de tactique selon les conjonctures. Ainsi, face à la fameuse « empathie » historiciste qui, tout en faisant abstraction du présent pour se pencher sur le passé, s'identifie en fin de compte « avec le vainqueur<sup>28</sup> », le matérialiste historique donne la priorité à une optique politique. L'exemple de Hegemann permet, au contraire, de mesurer la nécessité d'une optique historique. Non pas celle qui s'identifie avec le vainqueur, mais celle qui s'attarde, de manière authentiquement conservatrice et quasi « antiquaire », sur le *vécu* des arrière-cours, et non seulement, de manière exclusivement critique et politique, sur les *conditions de vie* de la classe ouvrière. La droite conservatrice a toujours opposé aux principes abstraits des idéologues une contre-idéologie du concret. Benjamin adopte à son égard la technique « éristique » qui consiste, selon Hegel, à « entrer dans la force de l'adversaire ». Il ne s'agit nullement de jouer « physionomie historique » contre « critique politique », mais d'intégrer celle-là à celle-ci. Le travail de destruction sera d'autant plus efficace, selon Benjamin, s'il comporte un travail de deuil. Car on ne pourra jamais se séparer de ce qu'on n'aura jamais vécu. Au négativisme monomane d'un Hegemann Benjamin substitue un mouvement dialectique entre négativité et positivité. De même qu'« une connaissance négative de l'histoire est un non-sens », un rapport purement critique à l'histoire n'en serait pas un. Toute véritable critique comporte sa part de réceptivité non critique.

La critique sera rédemptrice, selon Benjamin, ou elle ne sera pas. Mais ne parle-t-on pas souvent, sans arrière-pensée théologique, de « sauver » le passé de l'oubli ? Sommes-nous cependant si sûrs de connaître nos arrière-pensées ? Benjamin, quant à lui, ne cache pas les siennes. Il exhibe son petit bossu caché sous l'échiquier et joue ainsi cartes sur table.

Par exemple dans le passage suivant : « *Certes, ce n'est qu'à l'humanité délivrée qu'appartient pleinement son passé. C'est dire que pour elle seule, à chacun de ses moments, son passé est devenu citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une citation à l'ordre du jour — et ce jour est justement le dernier<sup>29</sup>* ». Pas de critique salvatrice, donc, sans la perspective d'un salut intégral. Mais chaque jour participe déjà au Jugement Dernier. En citant tel moment historique, il sauve sa part du passé. Une longue série de jugements critiques aboutira, en dernière instance, à l'affirmation intégrale d'un monde où tout sera sauvé. Ici encore la négativité serait destinée à s'annuler, et le Jugement Dernier serait ainsi le dernier jugement. Telle est la version benjaminienne de la doctrine de l'« apocatastase » — « *le salut final de toutes les âmes<sup>30</sup>* ».

Dans cette perspective messianique, le rapport entre passé et présent ne se réduit nullement à un rapport critique. Critique et sauvetage, nihilisme et affirmation, conservatisme et destruction, matérialisme et théologie : une logique des extrêmes est censée produire l'illumina-

tion profane qui libérera l'émancipation bourgeoise de ses propres limites. Du coup, la théologie, ayant enfin trouvé sa « fin » dans la terre promise d'une société sans classes, est destinée à s'écraser d'elle-même.

Nous vivons tous, disait Nietzsche, de l'ancien feu. « Refondre » l'héritage juif dans le creuset du matérialisme historique, tel était le programme de Benjamin. Mais cette refonte dépendait d'un nouveau feu : celui qui chauffe la lutte des classes. Hétéronomie, donc, de l'*Aufklärung* qui, de ses seules forces critiques, ne peut pas aboutir. « Seul le Messie » peut, selon le jeune Benjamin, « accomplir » l'histoire. Le Messie ou, plus tard, le communisme — mais celui qui a « le vent de l'absolu » (ou, selon une autre variante, « le vent de l'histoire mondiale ») dans ses voiles<sup>31</sup>. Telles seraient les limites variables de l'*Aufklärung*.

Benjamin, pour sa part, connaissait les siennes. Il ne demandait pas mieux que de liquider sa dette à l'égard de la théologie. Mais il savait aussi qu'il s'agissait là d'un vœu pieux : « *Ma pensée se rapporte à la théologie comme un buvard à l'encre. Elle en est entièrement saturée. Mais s'il ne tenait qu'au buvard, il ne resterait rien de ce qui est écrit*<sup>32</sup> ».

Cet aveu d'échec ne pèse-t-il pas pourtant plus lourd que toute victoire prématurée ? Ne se débarrasse pas qui veut de la théologie. Il faut ici encore avoir senti jusqu'au bout ce que l'on veut détruire. Mais cela ne signifie pas forcément que l'on doit s'affairer autour de la théologie. L'enseignement du *Fragment Théologico-Politique* n'est-il pas, au contraire, que le monde profane doit s'abandonner à son propre élan ? La poupée matérialiste ne s'acquittera-t-elle d'autant mieux de sa tâche si elle ignore la présence souterraine de l'éminence grise qui tire les ficelles ?

N'empêche que le petit bossu reste à l'œuvre. Ça nous devance et ça nous regarde : le ça, le refoulé, le passé, la théologie. Telle serait notre bosse, notre lot, notre autre. Plus nous lui tournons le dos, plus nous l'avons sur le dos. Moins nous voyons le petit bossu, écrivait Benjamin, plus il nous regarde<sup>33</sup>. Notre arrière-histoire nous observe alors, telle la Nature chez Baudelaire, avec des « regards familiers », c'est-à-dire avec une étrangeté inquiétante. Une des définitions que donne Benjamin de l'« aura » est, d'ailleurs, le regard que l'on sent dans le dos.

Rien, sinon ce regard imperceptible, ne nous empêche de trouver Benjamin « trop théologique ». Il était lui-même le premier à le dire. Mais la question qu'il nous lègue reste entière. Nous, les partisans de l'*Aufklärung*, qui croyons à la transparence de notre appareil critique, sommes-nous si certains de savoir ce qui, au fond, nous fait courir ? A condition que nous courions encore, que les feux ne s'éteignent ni les stocks ne s'épuisent. Car une des questions critiques que nous pose aujourd'hui le passé est sans doute celle-ci : qu'on y croie de manière théologique (comme Benjamin) ou matérialiste (comme Freud), est-il aussi vrai qu'autrefois, si ce le fut jamais, que tout se conserve quelque part et que rien ne se perd ? A l'époque des menaces écologiques, le passé serait-il devenu une ressource épuisable ?

Benjamin donnait les éléments d'une réponse sobre à cette question à travers trois formules qu'il empruntait à l'*Aufklärer* Carl Gustav Jochmann :

« *Tout ce qui est passé n'est pas perdu* » (Nous n'avons pas besoin de le refaire).



« *Tout ce qui s'est perdu n'est pas sans remplacement* » (Une grande part s'en est muée en formes supérieures).

« *Tout ce qui ne fut pas remplacé n'est pas irremplaçable* » (Une grande part de ce qui fut utile autrefois ne l'est plus).

En utilisant Benjamin pour ses propres fins, Habermas reste fidèle à la pratique benjaminienne de la citation hors contexte. Mais si les chemins se croisent, ils s'écartent aussitôt. Benjamin renonce très tôt à la construction d'un système philosophique, tandis que Habermas travaille à une somme. La philosophie est trop sérieuse aux yeux de Benjamin pour être laissée aux spécialistes; en s'expliquant avec Benjamin, Habermas relève ce défi.

De quel œil Benjamin aurait-il donc considéré ce colloque — lui qui quittait un congrès philosophique à Naples pour aller voir Pompeï? Sa règle « épistémocritique » n'était-elle pas d'éprouver la philosophie? De corriger ses faux élans en retournant sans cesse à ses objets? Il y donc fort à parier qu'il se serait peu soucié de savoir *sur un mode purement technique* quel degré de désubstantialisation il convient d'attribuer aujourd'hui aux universaux. Sans doute se serait-il davantage intéressé aux réflexions de Rochlitz sur la conjoncture qui motive aujourd'hui la recherche d'une éthique transnationale et postconventionnelle.

Quelques jours avant de me rendre à ce colloque, j'ai du assister à des obsèques au Crématoire du Père Lachaise. Il m'a semblé que la vague religiosité bâtarde de ce monument fantasmagorique traduit mieux que tout discours proprement philosophique le malaise du présent face à un passé théologique qu'il ne peut ni abandonner ni endosser. Et que les réponses que nous cherchons nous attendent dans les objets dont nous nous entourons, et qu'elles nous regardent.

Une archéologie du présent : voilà le grand projet philosophique de Benjamin.

Irving WOHLFARTH

#### NOTES

1. On peut penser ici non seulement au témoignage muet de « l'ange de l'histoire » évoqué par Benjamin dans ses *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire (Poésie et Révolution* (ci-après PR). Paris 1971. 281-82) mais aussi à l'essai de Freud sur *Le Malaise dans la Civilisation* et au court récit de Kafka intitulé *Rapport à une Académie*.
2. Le radicalisme de la philosophie allemande entre Kant et Hegel était dû, selon Marx, au retard politique et social que l'Allemagne avait pris par rapport à ses voisins. L'idée révolutionnaire ne trouvait pas d'autre issue que dans la révolution philosophique inaugurée par Kant. Aujourd'hui, l'Allemagne n'est plus à la remorque de l'évolution historique. Perdre une guerre, écrivait Benjamin, c'est la perdre dans plus d'un sens. Mais l'Allemagne avait peut-être quelque chose à tirer de ses deux défaites : la possibilité de penser au-delà de la sacrosainte nation. Habermas aura

saisi cette chance. Sa tentative de penser une éthique désubstantialisée et une identité « post-conventionnelle » ne correspond-elle pas à un certain effet de « dénationalisation » qui s'étend du « degré zéro » de l'après-guerre jusqu'à la veille de la réunification des deux Allemagnes ? Cela aurait pour conséquence un certain renversement des rapports judéo-allemands : l'Allemand serait maintenant le déraciné et le Juif son antidote. Du coup, ce nouvel universalisme aurait des origines très particulières.

3. PR. 288.
4. PR. 278.
5. *Ibid.*
6. Cf. PR. 280.
7. PR. 286.
8. PR. 278.
9. Cf. « Théorie de la Ressemblance », in *Revue d'Esthétique*, n° 1, 1981, 65.
10. *Revue d'Esthétique*, idem, 107-130.
11. PR. 277.
12. *Op. cit.*. 121.
13. *Op. cit.*. 125.
14. *Op. cit.* 125-26.
15. *Op. cit.* 126.
16. PR. 285.
17. Habermas cite notamment la phrase suivante du *Fragment Théologico-Politique* : « L'ordre du profane doit se fonder sur l'idée du bonheur » (*op. cit.* 126).
18. PR. 277-78.
19. « Plus tôt dans la vie on souhaite quelque chose, plus on a de chances de le réaliser » (PR. 256).
20. C'est dans le dernier paragraphe de la troisième partie de son essai que Nietzsche réfléchit sur l'utilité et l'inconvénient d'un rapport critique au passé. Il en tire la conclusion suivante : « *Le processus est toujours dangereux, même pour la vie ; et les hommes ou les époques qui servent la vie en jugeant et en anéantissant le passé sont toujours dangereux pour eux-mêmes et pour les autres. Car de même que nous sommes le résultat des générations antérieures, nous sommes aussi le résultat de leurs erreurs, leurs passions, leurs crimes ; il est impossible de secouer cette chaîne. Nous avons beau condamner les erreurs et croire que nous y avons échappé ; nous ne pouvons échapper au fait que nous en découlons* ». Outre la difficulté — elle-même critique — de décider quand la critique sert la vie et quand elle lui nuit, ce passage pose le problème de savoir s'il est possible de se libérer d'un passé dont on est soi-même tributaire.  
La pertinence de cette problématique générale à la discussion actuelle des universaux est évidente. Même l'universalisme le plus critique peut-il, doit-il se couper de ses racines culturelles, c'est-à-dire particulières et non-critiques ?  
Benjamin réfléchit sur cette problématique dans son essai sur *L'Idiot* de Dostoïevski, où il s'associe à la manière

dont les « grands nationalistes » pensent le rapport entre nation et humanité. C'est à partir de celle-là qu'on parviendrait à celle-ci. On n'accéderait à l'universalité que dans le médium de la particularité. Faire abstraction de sa propre langue, ce serait se condamner à l'esperanto, autrement dit à une parodie de la vraie langue universelle. Celle-ci, Benjamin la conçoit comme une langue messianique qui mettrait fin à la discorde post-babelienne. A l'instar des « grands nationalistes », il ne se cache pas les origines particulières de son universalisme. C'est à partir des traditions de sa propre ethnie qu'il pense la réconciliation internationale. Peut-on faire autrement ? Voir sur le problème de l'universalité en tant que mirage ethno- et logocentrique l'essai de Jacques Derrida « Les fins de l'homme », in *Marges de la Philosophie* (Paris, 1972, notamment pp. 131-135).

21. Cf. les remarques de Benjamin dans son essai sur Baudelaire à propos d'un autre philosophe de la vie, Bergson (PR. 227).
22. PR. 285.
23. Cf. PR. 285-87.
24. Cit. PR. 284. C'est à propos de l'historicisme que Nietzsche et Benjamin parlent d'« épuisement », l'un au nom d'un vitalisme païen, l'autre au nom d'un messianisme juif. Le matérialiste historique « laisse à d'autres de s'épuiser dans le bordel de l'historicisme avec la putain "Il était une fois" » (PR. 285). Nietzsche avait également taxé l'historicisme d'« impuissance ».
25. Cela lui a valu, de la part de Habermas, le reproche de s'être rapproché de trop près des partisans de la « révolution conservatrice ».
26. Cf. GS III. 260-265.
27. *Ibid.* 265.
28. PR. 280.
29. PR. 278.
30. PR. 162.
31. GS V, 1, 591.
32. GS V, 1, 588.
33. Cf. la dernière partie d'*Enfance Berlinoise* et mon essai « "Märchen für Dialektiker". Walter Benjamin und sein bucklicht Männlein », in *Walter Benjamin und die Kinderliteratur*, Ed. K. Doderer, Weinheim 1988, 121-173, où je compare l'automate joueur d'échecs de Benjamin avec l'« ardoise magique » de Freud. La bosse serait alors l'inconscient — le lieu où tout est à la fois déformé et déplacé (*entstellt*) et où rien ne se perd.