

Histoire et messianisme: Benjamin et Levinas pensent le Jugement Dernier

*História e messianismo:
Benjamin e Levinas pensam o Juízo Final*

Orietta OMBROSI
Universidade de Bolonha

Resumo

Este artigo trata da filosofia da história que emerge de *Totalité et infini*, de Emmanuel Levinas, e das teses de *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. Ambos os autores chegam às mesmas conclusões de forma independente. Em sua opinião, a história oficial é criada pelos « vencedores » e expressa o « ponto de vista dos vencedores ». Como uma contrapartida a essa história, Benjamin e Levinas propõem um outro conceito de história e temporalidade: o dos povos vencidos e oprimidos. Nesta filosofia da história, os autores oferecem a estes uma chance para se expressarem, e delinham um conceito particular de era messiânica.

Palavras-chave: História, filosofia da história, temporalidade, redenção, instante, era messiânica.

Abstract

This article deals with the philosophy of history that emerges from *Totalité et Infini*, by Emmanuel Levinas, and the thesis of *Sur le concept d'histoire*, by Walter Benjamin. Both these authors reach the same conclusions independently. In their opinion, official history is created by « winners » and express the « winners's point of view ». As a counterpart to such a history, Benjamin and Levinas propose another concept of history and temporality: that of the defeated and overwhelmed people. In this philosophy of history the authors offer to these the chance to express themselves and delineate a particular concept of the messianic era.

keywords: History, philosophy of history, temporality, redemption, instant, messianic era.

Ces considérations, ou variations, sur le jugement de l'histoire se proposent de relire certaines pages de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas et *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin, de rapprocher les passages qui se font écho, afin de montrer comment les deux philosophes ont opéré,

d'une manière à la foi proche et distincte, un déplacement du centre focal des réflexions sur l'histoire, en réclamant un droit particulier à la *singularité* au détriment de la vision universaliste de l'histoire.

Malgré leurs différents parcours d'intellectuels juifs d'avant et d'après guerre, Benjamin et Levinas

sont arrivés à des conclusions très semblables sur le thème de l'histoire. Pour les deux philosophes, qui ne se sont pas connus dès leur vivant, l'incapacité de tant d'historiens et d'historiographes de prendre en considération, ou de comprendre, la *singularité* des événements historiques et la *singularité* de ceux qui subissent leurs cours, tient au fait que les uns comme les autres sont pris dans les mailles d'une pensée tributaire de l'idéal de l'universel abstrait. La « tyrannie de l'universel », selon une expression appropriée de Levinas, c'est-à-dire le refus de penser que ce qui lui est irréductible soit digne d'être pris en considération, tiendrait au fait que cette tyrannie domine non seulement la pensée philosophique en général, mais aussi les conceptions de l'histoire et l'historiographie.

Quand Levinas déclare, dans la préface de *Totalité et Infini*, la nécessité de la rupture de la totalité, ou de l'histoire, et la possibilité conséquente – inscrite tout au long de son œuvre – « d'une *signification sans contexte* »¹, d'une signification « au-delà », d'une signification « autre », s'écartant des paradigmes de l'universel et de la continuité, puisant, au contraire à la singularité du « particulier », du « personnel » et à « l'éclat de l'extériorité »², il entame sa lutte contre la tyrannie de la totalité, tyrannie dont l'extension arrive jusqu'au milieu de l'histoire et de l'historiographie³. Cette tyrannie, qui selon Levinas domine, fascine aussi l'histoire de la philosophie et la pensée philosophique en général, exerce manifestement son pouvoir, son empire, tout particulièrement dans l'histoire et l'historiographie. Car, devant le jugement de l'histoire, la *singularité* irréductible, la singularité des individus, se perd dans la totalité du flux temporel et dans la généralité des événements; devant l'historiographie, la *singularité* s'efface dans le récit, dans la parole des historiographes. La singularité des

existences uniques se perd dans le courant du flux temporel et l'unicité des visages, dans l'amorphe, dans l'identique continuité du temps; de la même manière, les voix singulières des morts s'étouffent dans les dits identiques des historiographes. Paradoxalement, l'histoire et l'historiographie, dans la totalité de leurs cours et la verbosité de leurs discours, égarent les traces les plus singulières, les visages et les voix, de ceux qui sont morts.

« *La totalisation* – écrit en toutes lettres Levinas – *ne s'accomplit que dans l'histoire – dans l'histoire des historiographes – c'est-à-dire chez les survivants. Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent* »⁴. Ce passage de *Totalité et Infini*, passage riche et stimulant, passage guide de ces variations sur le thème de l'histoire, offre au moins deux directions possibles pour une réflexion attentive aux menaces de la totalisation en histoire et à l'effacement de la singularité dans ses mailles. Directions, celles-ci, qui seront suivies et développées pour formuler notre analyse. D'un côté, cette phrase suggère la nécessité d'une réflexion plus approfondie sur la difficulté de faire la distinction, décidément embarrassante, entre l'histoire des historiographes et le récit des survivants. Cette affirmation, en effet, entraîne avec soi le problème, aussi épineux, du droit de parole de l'historiographe, droit qui a été arraché aux morts, à ceux qui ne peuvent plus dire, qui ne peuvent plus se défendre ou faire leur apologie devant le tribunal de l'histoire. De l'autre, cette phrase relance la problématique de la conception temporelle en histoire: au temps continu et irréversible de l'« histoire universelle », où la singularité des

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p.8. (Ed. Poche.)

² *Ibid.*, p.10.

³ « Il existe – écrit Levinas – une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui s'affirme l'homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre », *ibid.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

individus, mais aussi la singularité des instants uniques se dissolvent, Levinas, et Benjamin avant lui, opposent un temps discontinu, un temps fragmentaire, un temps qui, au contraire, fait surgir la gloire des visages selon le philosophe français, l'éclat des instants selon le critique allemand.

I. Histoire de survivants

Première direction, première question. Même si l'identification levinasienne entre totalité et histoire est nette et sans équivoque dès le début de son œuvre – « *la totalité* ou l'histoire », écrit Levinas dans la préface⁵ –, l'idée que la totalisation par excellence s'accomplit dans l'histoire, « c'est-à-dire » dans l'histoire des historiographes, « c'est-à-dire » chez les survivants, reste frappante. Les équivalences ici établies inquiètent et déclenchent le questionnement: les historiographes seraient-ils les survivants ? Mais survivants à quoi ? Survivants à qui ? Et pourquoi « survivants » ? Les historiographes, ceux qui écrivent l'histoire, auraient-ils le privilège d'être ici à la place de ceux qui sont morts ? D'écrire, de parler aussi, à leur place ?

Dans une autre page, aussi dramatique, Levinas semble donner une réponse à ce questionnement pénible, une réponse à l'unisson avec le Benjamin de la septième Thèse: « L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient des œuvres des volontés mortes; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants; elle raconte l'asservissement en oubliant la vie qui lutte contre l'esclavage »⁶. L'historiographie, histoire des

survivants, récit et parole des vainqueurs, est « violence » portée aux morts, « asservissement » des volontés mortes. Elle est attentat à la vie, à la vie qui lutte, encore et à jamais, contre l'esclavage, et aussi contre l'esclavage de la totalisation. Attentat à la vie unique et singulière de ceux qui gisent à terre. De ceux qui sont morts. De ceux qui ne parlent plus. Elle est « violence » car, dans l'interprétation, les historiographes « utilisent les œuvres des morts »⁷, manipulent leurs œuvres – les produits de leurs vies ou leurs « œuvres complètes »⁸ – et étouffent leurs paroles. Ainsi, presque de la même manière dans la « vision » de Benjamin, l'historiographe non matérialiste s'identifie-t-il par empathie au vainqueur: « ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. [...] Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle biens culturels »⁹.

L'identification des historiographes avec les survivants et des survivants avec les vainqueurs, telle qu'elle est formulée ici par Levinas et Benjamin, ne cesse d'inquiéter. En effet, parmi ces survivants faudrait-il considérer aussi les rescapés aux guerres et aux massacres ? Faudrait-il englober aussi ceux qui ont sauvés, ceux qui ont survécu même s'ils étaient parmi les vaincus ? La dénonciation levinasienne et la vision benjaminienne annonceraient-elles ainsi la distinction subtile que Primo Levi fera en 1986 entre « les naufragés » et « les rescapés »¹⁰ ? Entre ceux qui sont perdus à jamais – et sur les corps desquels on continu

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹ W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte » (1940), in *Gesammelte Schriften*, t. I (2), Francfort sur le Main, Suhrkamp Verlag, 1974-1989, pp. 691-704, tr. fr. par Maurice de Gandillac, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 432.

¹⁰ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986 ; tr. fr. par A. Maugé, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989.

encore de marcher (chaque fois qu'on s'abandonne aux commémorations rhétoriques) – et ceux qui sont à nouveau début ? Ou bien faudrait-il penser que ces survivants – les historiographes qui sont « chez », qui sont « du côté » des survivants –, sont ceux qui se mettent à la place des vainqueurs ? Ceux qui parlent à la place de vaincus ? Ceux qui, dans les cortèges triomphaux de l'histoire ou derrière les ruines de ses catastrophes, se placent aux premier rang pour récupérer, pour regagner, pour traîner avec eux le butin de ceux qui « gisent à terre » ? Un butin qui, entre autres, est constitué par ce qu'on appelle « biens culturels »¹¹ ou « œuvres complètes »¹² ?

Ici les pensées de Levinas et de Benjamin, bien que décalées d'une vingtaine d'années, se rapprochent, se touchent, sans se connaître. Non seulement les deux philosophes mettent en accusation les historiens, les historiographes qui sont du côté des survivants, qui s'identifient aux vainqueurs, mais ils se rapprochent précisément dans la critique du jugement de l'histoire : selon Levinas, c'est l'unicité de la parole des morts, la singularité des individus et des instants du passé qui se perdent dans le jugement de l'histoire ; plus nettement selon Benjamin, c'est l'unicité, l'instantanéité du passé qui est engloutie dans la continuité du temps « homogène et vide »¹³. Même si tous les deux proposent une rupture de la conception du temps continu – on le verra mieux en suivant la deuxième direction de cette réflexion sur l'histoire – c'est précisément cette perte, cet oubli de la *singularité*, cette uniformisation de l'unicité, qui hante leurs pensées.

« Le jugement viril de l'histoire – écrit encore Levinas –, le jugement viril de la “raison pure” est cruel. Les normes universelles de ce jugement font taire l'unicité où se tient l'apologie et d'où elle tire ses

arguments. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité. Puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste à traduire toute apologie en arguments visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité »¹⁴. Ici, dans cette phrase, d'une manière explicite et extrême, se présente à nouveau la dénonciation levinassienne de l'universel et de ses normes.

Devant l'histoire, devant le tribunal de l'histoire, où la « raison pure » décrète les sentences, la singularité, les singularités sont réduites au silence. Les normes universelles de cette raison – raison qui ne peut qu'être « virile » – font taire la singularité de toute apologie, de toute défense, que ce soit des événements ou des individus. Dans le jugement de l'histoire, ce qui est invisible, ce qui est petit, ce qui est microscopique, ce qui est fin – le spirituel, le subjectif, la vie intérieure –, ce qui est dans l'instant et l'instant même, tout cela, doit être porté à l'évidence. Le singulier et l'unique – qui ne se voient pas – doivent devenir visibles car seulement ce qui est dans la lumière, ce qui est mis en lumière, peut être compris, peut être saisi par la raison. Qu'il s'agisse aussi bien des événements que des individus, c'est dans l'évidence, et donc dans l'ordre du visible que la raison et, par conséquent, le jugement de l'histoire, procède et s'énonce. L'évidence, elle, devient ainsi la catégorie, la norme par excellence qui règle la raison, juge suprême de l'histoire.

Devant l'histoire, en outre, ceux qui auraient pu se défendre, qui, mieux, auraient pu parler, sont contraints à l'anonymat, sont obligés à « prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire »¹⁵. Car les paroles singulières, expression souvent de la souffrance,

¹¹ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 432.

¹² E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 252.

¹³ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 439, thèse XIII.

¹⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 272-273.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

ne peuvent qu'être étouffées, amassées, agglutinées, condensées dans un discours indirect, dans un discours cohérent, universel, discours qui se fait à la troisième personne et non pas à la première: ces paroles sont considérées comme inutiles ou, autrement, elles sont des simples données de l'enquête « de la sagesse objective du jugement universel »¹⁶. Ces paroles – paroles des morts, paroles des témoins absents –, n'ont aucun droit, aucune place dans le jugement de l'histoire. Elles peuvent être entendues, certes, mais elles sont immédiatement réduite en discours, en Dit de l'histoire générale abstractisée. Ou, Histoire universelle. Ainsi, c'est l'histoire – l'historiographie –, elle, qui a droit « au dernier mot »¹⁷. Pour les paroles des morts, pour la défense des vaincus, il ne reste que le silence. Lui seul, le silence, peut les accueillir.

Or, selon Levinas, pour cette « offense »¹⁸, cette cruauté, cet ouvrage qui occulte l'invisible, pour que cette invisibilité même de l'offense – « offense que l'histoire universelle fait aux particuliers »¹⁹ – soit dépassée; pour que « l'histoire perde son droit au dernier mot, nécessairement injuste pour la subjectivité, inévitablement cruel »²⁰, il faut non seulement que l'offense se transforme en dénonciation, en « cri et protestation »²¹ – comme le philosophe fait précisément dans ces pages de *Totalité et Infini* –, mais il est aussi nécessaire que dans l'invisible, dans l'unicité de l'intériorité et de la subjectivité, l'offense vire en responsabilité pour l'autre homme. Il faut que l'offense subie – subie par ceux qui ont été oubliés – soit recueillie par les vivants et que chacun d'entre eux – chacun d'entre nous – soit « capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage »²², c'est-à-dire qu'il

soit capable de s'entendre comme responsable devant le visage d'autrui.

De même, selon Benjamin, pour que l'histoire n'ait pas le dernier mot, pour que les morts soient en sécurité – c'est-à-dire, protégés de la seconde offense de leur massive "anonymisation", si l'on peut avancer ce néologisme –, il faut avoir « le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance », don qui appartient « à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté »²³. Don qui appartient à nous tous, car « 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 »²⁴. À chacun de nous, comme à l'historiographe persuadé que la conception de l'histoire qui néglige les souffrances singulières n'est pas tenable, est donné d'entendre et d'écouter les voix étouffées, de souffler sur les espoirs inaccomplis des victimes du passé afin de les accomplir. Car l'histoire n'est pas simplement une science, mais aussi une forme de la *remémoration* (*Eingedenken*). Car, encore, dans le souvenir, ce qui semble perdu ne l'est pas. Comme écrit Benjamin en réponse à la lettre de Max Horkheimer dans *Le livre des Passages* : « Ce que la science a constaté, la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie ; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique, même si nous n'avons pas, pour autant,

¹⁶ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁹ *Ibid.*, p. 276.

²⁰ *Ibid.*, p. 272.

²¹ *Ibid.*, p. 273.

²² *Ibid.*, p. 276.

²³ W. Benjamin, « *Sur le concept d'histoire* », *op. cit.*, p. 431, thèse VI.

²⁴ *Ibid.*, p. 429, thèse II. (C'est moi qui souligne.)

le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques »²⁵. C'est de la théologie parce que cette force — force de l'historien/historiographe, mais aussi force qui habite chacun de nous — est une force *messianique*. Une force « faible », certes: une force, pourtant, capable de racheter, dans le passé, les douleurs des victimes, d'accomplir les espoirs perdus des opprimés ; une force, enfin, capable de vaincre, *rétroactivement*, dans le présent, la puissance de « l'antéchrist »²⁶, les tentacules et les déguisements, toujours nouveaux, du fascisme. Et si cela implique — comme Horkheimer le suggérait dans la fameuse lettre du 16 mars 1937 —, la nécessité de croire aussi au Jugement dernier²⁷, Benjamin réplique affirmativement dans ses Thèses et tout particulièrement dans la III^e: « Le chroniqueur — écrit-il —, qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité: que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une "citation à l'ordre du jour" — et ce jour est justement celui du Jugement dernier »²⁸. Dans la vision benjaminienne de l'histoire, à mi-chemin entre matérialisme historique et théologie, les événements, qu'ils soient « petits » ou « grands », les individus les plus singuliers — que ce soient *des* « grands » ou *des* « petits » —, mais aussi les instants les plus uniques, ne sont pas perdus. Cependant, ils sont *entièrement* signalés et retenus, sauvés et rachetés, le jour du Jugement dernier. *Partiellement*, ils le sont déjà par la *remémoration*, dans le souvenir, propre à l'histoire — à l'histoire capable d'apprendre de la chronique et de la théologie — et grâce à la faible force *messianique* qui habite chaque

homme. Mais pour que le passé soit *entièrement* rédimé, *entièrement* citable, il faut "attendre", dans une attente qui est vigilance dans l'« à-présent » (*jetz-zeit*), le jour du Jugement dernier. D'ailleurs, il est fort possible que, selon Benjamin, le jour du Jugement dernier ne devait pas de présenter à la fin du processus historique, mais au contraire, il devait s'inscrire dans chaque jour et, de plus, dans chaque instant, dans l'« à-présent ». Comme si le jour du Jugement dernier ne se distinguait en rien des jours communs et comme si, à son tour, l'instant de chaque présent était son véritable lieu de révélation. En suivant un aphorisme de Franz Kafka, Benjamin est allé jusqu'à dire, dans une note préparatoire aux Thèses, que le Jugement dernier est une cour martiale qui siège tous les jours et d'après laquelle chaque moment porte le jugement sur les instants précédents. Ainsi, l'instant, serait le lieu privilégié où s'articule la rupture de la temporalité historique et de l'irruption du possible, de l'absolument nouveau.

Il n'est pas simple de déchiffrer ce que Benjamin entendait exactement par Jugement dernier et, du reste, on ne peut pas approfondir ici cette idée qu'impliquerait une analyse plus détaillée de la conception du messianisme selon Benjamin. Cependant, il est important de retenir que, comme Benjamin, Levinas aussi, dans sa critique de l'histoire, aboutit à des conclusions très proches sur le Jugement dernier. En effet, selon Levinas l'idée du « jugement de Dieu »²⁹ est l'idée limite d'un jugement qui diffère de celui de l'histoire universelle et qui tient compte de l'invisible, c'est-à-dire, de ce qui est petit, de ce qui ne se donne pas dans l'évidence, de ce qui est le singulier par excellence, la subjectivité. Car « Dieu voit l'invisible et voit sans être vu »³⁰. Mais,

²⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Francfort, Suhrkamp, 1983, [N 8, 1] ; tr. fr. par Jean Lacoste, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des Passages*, Paris, Cerf, 1989, p. 489.

²⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 431, thèse VI.

²⁷ W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 489, [N 8, 1].

²⁸ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 429.

²⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 273.

³⁰ *Ibid.*

concrètement, ce jugement de Dieu s'accomplit chaque fois que le jugement subi se transforme en justice et en responsabilité données ; chaque fois que, au lieu de contempler la face de Dieu, on voit le visage d'autrui, le visage de l'« étranger », de la « veuve », de l'« orphelin ». Chaque fois que, au lieu d'entendre un verdict impersonnel et implacable – comme dans le jugement de l'histoire –, on écoute un appel très singulier, un appel qui appelle la singularité, l'unicité, en chacun. Un appel à la responsabilité et à la justice. Un appel tellement singulier qu'il est une élection. Élection à la responsabilité infinie et à la justice. Un appel, enfin, qui transforme le jugement en justice. « Se placer par-delà le jugement de l'histoire – écrit encore Levinas –, sous le jugement de la vérité, ce n'est pas supposer derrière l'histoire apparente une autre histoire appelée jugement de Dieu – mais méconnaissant tout autant la subjectivité. Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité [...]. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme. Mais il me confirme précisément dans mon intériorité dont la justice est plus forte que le jugement de l'histoire »³¹. La subjectivité, la vie intérieure – le psychisme – qui se donne concrètement, dans la vie, comme une manière, comme *la* manière (peut-être) du jugement de Dieu, qui, en outre, dépasse le jugement « viril » de l'histoire, qui s'oppose « clandestinement » à son jugement « visible »³², cette subjectivité suppose d'ailleurs un temps infini, un temps discontinu, un temps où tout est possible.

Ainsi, dans leur conception de l'histoire, autant Benjamin que Levinas parlent non seulement presque dans les mêmes termes, en sauvant la singularité des individus et des instants devant l'histoire, mais ils recourent, grâce aussi à l'idée du Jugement dernier, à une autre conception du temps, autre par rapport à la

temporalité propre de l'histoire universelle: non plus un temps qui se donne comme fond homogène, comme continuité et sommation des instants, comme flux continu, mais, au contraire, un temps qui, dans tout instant, reste ouvert au possible. Au possible dans le passé. Au possible capable de bouleverser même le passé.

II. Histoire à contretemps³³

À la critique de l'histoire en tant qu'histoire des survivants et des vainqueurs, Benjamin et Levinas font donc suivre la critique de la continuité temporelle, de la conception traditionnelle du temps pour sauver l'héritage des vaincus devant l'histoire.

Que dans le passé le définitif ne soit pas définitif, que l'accompli ne soit pas accompli, que tout ne soit pas perdu devant l'histoire, c'est l'une des idées centrales qui hantent la pensée de Benjamin. Et pareillement, pour Levinas, non seulement le passé n'est pas achevé, mais il est aussi ouvert à son « pas encore »³⁴, à son inaccompli. Cela implique, inévitablement pour les deux penseurs, une nouvelle conception du temps, une conception du temps qui trouverait ses sources, ses racines aussi – même si d'une manière différente – dans une vision messianique du temps.

Benjamin, à plusieurs reprises tout au long de ses thèses, met en discussion le temps « homogène et vide »³⁵, c'est-à-dire le temps en tant que série successive d'instantanés identiques les uns aux autres, le temps se donnant par leur sommation. Temps linéaire, temps continu, ce temps considère le passé, le présent et le futur comme des segments successifs d'une ligne

³¹ *Ibid.*, p. 276.

³² *Ibid.* Levinas précise, en outre, que ce jugement visible de l'histoire séduit aussi le philosophe.

³³ Ce titre renvoie au beau livre de Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994.

³⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 277.

³⁵ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », op. cit., p. 439.

droite, ligne droite qui peut également être courbée en cercle, en cercle parcouru par les aiguilles de l'horloge. C'est le temps objectif, le temps des tours civiques, le temps mesuré justement par les horloges, objets principaux contre lesquels la révolte se déchaîne quand on décide de faire éclater le continuum de l'histoire³⁶. C'est le temps quantitatif auquel Benjamin oppose un temps qualitatif, à savoir un temps dont chaque instant se donne dans sa singularité incomparable. Bref, c'est le temps rempli de *jetz-zeit*, d'« à-présent ». Un temps où le passé, le présent et le futur sont condensés, sont contractés dans le *jetz-zeit*. Et, dans cette contraction, le présent n'est plus passage, mais « arrêt et blocage du temps »³⁷, éclair et image. Ce présent, plus précisément cet « à-présent », est, en outre, capable de recueillir en soi les « éclats du temps messianique »³⁸.

L'historicisme qui décrit « comment les choses se sont réellement passées »³⁹, tient encore à un temps continu et irréversible, tandis que l'historiographie matérialiste fonde son analyse de l'histoire sur le blocage, sur l'interruption du temps, sur « le saut du tigre »⁴⁰. Au delà des liens de causalité, au delà des « contextes », de l'enchaînement des événements et de l'addition des instants, l'historiographie matérialiste procède donc par césures et arrêts, par sauts. Par des sauts capables de connaître le passé dans l'actualité de sa rédemption ; capables de briser le passé en images, en images se donnant dans « l'instant du danger »⁴¹ et dans « l'état d'exception »⁴² ; capables enfin de connaître les instants du passé comme des « monades ». Selon Benjamin de la XVII^e thèse: « L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans

l'histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se distingue de ce type d'histoire plus nettement que tout autre. 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 plus constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. [...] 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 d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. Il saisit cette chance 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 »⁴³. Pour Benjamin, le travail de l'historiographe qui lutte pour sauver « le passé opprimé », consiste non uniquement à « brosser l'histoire à rebrousse-poil »⁴⁴, à cueillir la chance révolutionnaire en elle cachée, à attiser l'étincelle de l'espoir autrefois étouffée, mais à agrandir le microscopique. C'est-à-dire, à utiliser la technique du télescope. L'historien possède une lentille grossissante relevant le minuscule, le particulier, en l'arrachant à l'indistinct, au nébuleux, à l'uniforme de la totalité de l'histoire. Afin d'arrêter « l'expérience unique de la rencontre avec le passé »⁴⁵ et bloquer l'instant dans un éclair. Car dans l'instant – par excellence particulier, unique, singulier – sont enfermés des « éclats du temps messianique ». L'instant, n'étant pas passage entre passé et avenir mais tremplin

³⁶ Cf. thèse XV.

³⁷ *Ibid.*, p. 440, thèse XVI.

³⁸ *Ibid.*, p. 443, appendice A.

³⁹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 439, thèse XIV.

⁴¹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴² *Ibid.*, p. 433, thèse VIII.

⁴³ *Ibid.*, p. 441, thèse XVII.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 433, thèse VII.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 441, thèse XVI.

permettant « le saut du tigre » vers le passé, est, à la fin, « la porte étroite par laquelle le Messie pouvait [peut] entrer »⁴⁶. Dans son immobilité, dans son interruption et sa suspension, l'instant, le *jetz-zeit*, retient le passé dans un éclair, dans l'éclair d'une image. Grâce à l'instantanéité de cette image, à la contraction de cet éclair, « l'indice secret »⁴⁷, qui repose comme une braise non éteinte dans le passé, est connu, accueilli, récupéré, rédimé. Le *jetz-zeit* est ainsi l'instant où le soleil de la Rédemption surgit, se lève dans le ciel de l'histoire.

Or, cette conception benjaminienne du temps historique se rapproche, dans certains aspects, de la lecture levinasienne. Benjamin et Levinas, ayant une vision de l'histoire tout à fait similaire, se retrouvent aussi à envisager une approche similaire du temps et, tout particulièrement, à polariser l'attention sur un certain inaccomplissement, sur l'inachèvement, la discontinuité du temps. Cependant, Benjamin, à la différence de Levinas, arrive à penser que cette interruption du temps, cette césure, est possible dans l'instant historique même, tandis que d'après Levinas c'est la dimension de l'intériorité, dans ses différents aspects, qui peut briser le *continuum* du temps historique. Comme le suggère clairement Stéphane Mosès dans le livre *L'ange de l'histoire* – sans d'ailleurs souligner la différence entre les deux auteurs –, Benjamin aurait accompli une véritable révolution: « transporter l'expérience du temps vécu de la sphère personnelle à la sphère historique, déformaliser le temps de l'histoire comme Saint-Augustin ou Bergson avaient déformalisé le temps physique, substituer à l'idée d'un temps objectif et linéaire l'expérience subjective d'un temps qualitatif dont chaque instant est vécu dans sa singularité incomparable »⁴⁸. Se concentrant sur la force

– messianique – de l'instant, et sur ses conséquences sur le présent, Benjamin a toutefois osé concevoir cet instant, ce *jetz-zeit*, non comme un état d'âme ou une "manière" de l'intériorité, mais comme « une inscription dans l'histoire »⁴⁹, comme un moment de l'histoire. Levinas, de son côté, resterait au contraire plus lié aux potentiels de l'intériorité: il résoudrait les paradoxes déchaînés de l'interruption de la totalité, de la césure du temps historique, par le secret de la vie intérieure – le psychisme – et par la fécondité. Dans *Totalité et Infini* il écrit ceci: « L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où tout reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible »⁵⁰. Mais comment advient-elle cette déchirure de l'histoire? Comment est-elle concevable cette instauration d'un ordre différent? Comment l'intériorité peut-elle briser non seulement la totalité de l'histoire mais aussi celle du temps historique?

Certes, c'est d'abord la *singularité* de l'individu et de son intériorité qui peut interrompre le *continuum* de l'histoire et du temps. Car l'individu, dans sa naissance et dans son œuvre, marque à tout instant, son commencement et une possible nouvelle origine. Par sa propre naissance, en tant qu'*étant*, il interrompt déjà le flux du temps et il a la possibilité de le suspendre à nouveau, avant la mort, dans les œuvres qu'il accomplit. Mais c'est surtout le « secret »⁵¹ de cette intériorité, d'ailleurs déjà ouverte à l'extériorité, qui bouleverse le « temps universel ». Car chaque être a son temps, c'est-à-dire son intériorité. Et l'intériorité, c'est-à-dire la vie psychique, dans ses secrets les plus cachés, est « une dimension au-delà du possible et de l'impossible »⁵², une dimension qui rend possible ce qu'apparaît comme impossible. Elle introduit ainsi la discontinuité dans le temps historique, « dans le temps continu de l'histoire »⁵³.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 443, appendice B. Ainsi se concluent les *Thèses*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 428, thèse II.

⁴⁸ S. Mosès, *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil, 1993, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 48.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51. L'italique est de l'auteur.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

Ensuite, c'est la *mémoire*, fond accueillant de cette intériorité ou, plutôt, noyau de cette intériorité même, qui reprend et suspend l'accompli en transformant le "déjà" en un "ne pas encore", traduisant l'impossible en possible. Car la mémoire réalise, accomplit l'impossible en assumant la passivité du passé et, peut-être, en la maîtrisant. La mémoire ainsi invertit le temps historique, transforme l'irréversible en réversible. Dans le « souvenir », dit Levinas, – mais le souvenir coïncide-t-il avec la mémoire ? – « le définitif n'est pas définitif »⁵⁴ car chaque instant nouveau donne au passé un sens nouveau. Chaque instant du souvenir ne s'accroche pas au passé mais le « répare »⁵⁵.

Enfin, c'est la *fécondité* qui ouvre le temps au-delà du possible et du continu. « Le temps discontinu de la fécondité – écrit encore Levinas – rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé, et dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps »⁵⁶. À différence de la mémoire, la fécondité est associée à un recommencement qui non seulement récupère et répare le passé, mais le pardonne. Dans le phénomène moral du pardon, auquel Levinas fait recours pour expliquer le paradoxe de la *rétroaction*, il y a une véritable inversion du temps: il est *comme si* l'instant écoulé n'était pas écoulé ou, mieux, *comme si* l'instant passé se répétait dans l'instant présent et, dans cette répétition, *comme s'il* était purifié. Le pardon, en purifiant le passé dans le présent, serait ainsi constitutif

du temps même. Car, dans le temps, les instants ne s'accrochent pas les uns aux autres comme il arrive au temps objectif, au temps mathématique, scandé par la succession et par le lien de cause-effet. Dans le temps de la fécondité, les instants s'étalent à partir d'une autre rive, à partir de l'autre, à partir de l'altérité du fils. À partir de cette « jeunesse », de ce « recommencement », inscrits dans le fils. Grâce à l'« absolument nouveau » du fils, à la vie nouvelle du fils qui renouvelle le temps du père, grâce au pardon que, sans le savoir – sans savoir –, cette existence même accomplit, le passé est purifié. Cette nouveauté, cet imprévisible, cette altérité qui est le fils, rachète et interrompt le définitif du temps du père. Il interrompt dans la continuité et il le continue dans l'interruption. « Le temps – explique Levinas – est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le "toujours" de ce recommencement »⁵⁷. Le temps serait ainsi ce temps mort – mais combien vivifiant ! – qui sépare, tout en l'unissant, le temps du père du temps du fils. Il serait cet "entre-deux-temps", entre le temps du père et le temps du fils: "entre-deux-temps", intervalle, temps discontinu, « l'infini du temps »⁵⁸.

Une série de questions surgit alors, intempestive: pourquoi Levinas insiste-t-il autant sur le temps comme pardon ? Comme « résurrection »⁵⁹? Pourquoi précisément parle-t-il de « pardon » ? Pourquoi le passé devrait-il être pardonné ? Pourquoi devrait-il être purifié ? Ne faudrait-il pas lire cette insistance sur le pardon comme une sollicitation à voir, précisément dans la fécondité – et donc dans le « recommencement » des générations futures – l'unique possibilité de rachat de ce passé brûlant que pour Levinas, fut la *Shoah* ? L'unique possibilité de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁸ C'est le titre du paragraphe qui conclut la partie « Au-delà du visage » et qui contient les réflexions sur le temps qui ont été esquissées ici.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 317.

pardonne *rétroactivement*, à rebours, ce qui dans le présent des temps sombres fut impardonnable ? L'unique manière de faire vivre, grâce aux fils et aux fils des fils – mais sans aucun remplacement –, des temps autrement perdus ? Une manière aussi de ne pas céder au pouvoir exterminateur des vainqueurs ? Une voie, enfin, pour transformer l'irréversible du temps historique en temps réversible et infiniment ouvert ? Pour restituer au temps son infini ?

Ce pardon inscrit dans la fécondité n'est-il pas, en outre, du même ordre – ou dès-ordre ? – du « rendez-vous tacite »⁶⁰ entre les générations passées et futures, rendez-vous auquel Benjamin, lui aussi, fait appel ? Le temps de la fécondité, ce temps infini, ce temps comme infini et comme discontinuité, n'est-il pas du même ordre que la « faible force messianique » dont parlait Benjamin ? Force possible, selon lui, grâce à la *remémoration*, au souvenir, et implicite dans une lecture herméneutique de l'histoire ? Force concentrée, selon les deux philosophes, sur l'unicité de l'instant ?

Ce temps de la fécondité, bien qu'il ne soit pas encore, pour Levinas, le temps achevé, c'est-à-dire le temps de la fin des temps, est un fragment du temps messianique, un fragment pourtant *inscrit* dans

la « vigilance extrême de la conscience »⁶¹. Un fragment de l'infini du temps messianique gravé dans le fini de la chair et du psychisme, une des traces de l'Infini, une manière de lui rester fidèle "de génération en génération". De même, pour Benjamin, cette espérance messianique – espérance concrète – est une extrême vigilance qui permet de déceler dans chaque instant la porte par laquelle peut entrer le messie et, avec lui, surgir la nouveauté révolutionnaire de la Rédemption.

Enfin, ce temps infini de la fécondité est aussi un moment de ce que Levinas appelle « l'eschatologie de la paix » ; de cet « au-delà de l'histoire »⁶² qui arrache les individus à son jugement viril ; de cette eschatologie qui restitue même à chaque instant sa pleine signification d'inachèvement, son sens d'inachevé. La Rédemption ne vient-elle pas effectivement corriger aussi l'instant présent lui-même ? Car, comme dit Levinas, « comment une seule larme – fût-elle effacée – pourrait s'oublier, comment la réparation aurait-elle la moindre valeur, si elle ne corrigeait pas l'instant lui-même, si elle le laissait échapper dans son être, si la douleur qui brille dans la larme n'existait "en attendant", si elle n'existait pas d'un être encore provisoire, si le présent était achevé ».

⁶⁰ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 428, thèse II.

⁶¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 318.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

