

## *Les traces de la psychanalyse dans la théorie de la connaissance historique*

*Destin et délivrance dans les Passages benjaminiens (Passagen-Werk)*

Francisco NAISHTAT  
 Université de Buenos Aires  
 Collège international de Philosophie

### *I. Introduction*

L'historiographie contemporaine a subi tout le long du XX siècle l'impact des secousses philosophiques et épistémologiques liées à la conformation et transformation des sciences humaines. On ne saurait ici faire un inventaire des métamorphoses de la théorie de l'histoire accusant les réorientations épistémologiques des autres sciences humaines et les tournants de la philosophie contemporaine. Tout de même on pourra signaler parmi ces impacts trois métamorphoses décisives de l'historiographie contemporaine :

- a) Le tournant herméneutique et la reconnaissance de la compréhension et de l'interprétation de l'historien comme une incidence active dans la conformation de la connaissance historique ;
- b) Le tournant sociologique et le redimensionnement de l'échelle historiographique sur des structures socio-historiques de longue durée au détriment de l'approche événementielle ;
- c) Le tournant linguistique et la réorientation du regard épistémologique sur l'écriture de l'histoire (le récit historique) et du texte historiographique comme tel, avec l'ouverture, à l'intérieur du champ historiographique, des controverses liées à la théorie du texte et la théorie du langage.

Dans ces transformations historiographiques que nous avons

expressément nommées « tournants » pour mettre notre vocabulaire en phase avec celui de la philosophie du XX siècle, la psychanalyse ne semble pas, au premier abord, trouver une place d'envergure. Or, ne serait-il pas étrange qu'un savoir où les modalités temporelles sont si décisives, comme le sont la mémoire et le passé refoulé de l'analysant pour le travail analytique, en lien dynamique et incident avec son présent, n'ait pas produit un impact épistémologique aussi visible que les autres « tournants » sur une discipline comme l'histoire, qui a pour vocation, précisément, « la compréhension, explication et interprétation de notre passé », c'est-à-dire, du passé d'un « nous » situé au présent? Cette protestation, cependant, doit selon nous s'assortir de trois réserves :

a) L'historiographie plus récente témoigne bien d'un impact de la psychanalyse dès lors que les historiens se sont penchés sur la mémoire historique des victimes des passés traumatiques récents, liés à des catastrophes historiques (camps de la mort, guerres, génocides, violences interethniques). Or il s'avère qu'ici la question du trauma s'assortit d'une rupture dans la ligne du discours et du récit, à savoir, l'impossibilité des victimes d'en parler directement à la manière d'un témoignage événementiel ordinaire. L'historien doit donc *veiller sur ce non-dit* dans le sens de Paul Celan lorsqu'il écrit « nul ne témoigne à la place du témoin » (*Niemand zeugt für den zeugen*).<sup>1</sup> La psychanalyse est ici en avance sur l'historiographie dans le sens où, penchée sur la première enfance et sur l'inconscient, elle a affaire à une mémoire qui est toujours lacunaire et traversée des traumatismes. Elle aura donc servi aux historiens en tant que modèle lorsque le récit éclate en morceaux devant l'impossibilité d'en parler et qu'émergent des zones placées à la limite du discours, en tant que ce qu'on peut simplement montrer, symboliser ou insinuer sans utiliser la forme narrative.<sup>2</sup>

1. P. Celan, *Aschenglorie*, in *Strette*, Mercure de France, 1971, tr. A. Bouchet, p. 48–51, repris de J. Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, p. 51.

2. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Voir aussi sur le thème du traumatisme et du récit historique le travail de la philosophe argentine María Inés Mudrovčik, *Historia, narración y memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

b) La réserve de l'historiographie envers la psychanalyse n'est pas seulement le fait de l'historiographie mais d'une psychanalyse qui d'emblée chez Freud s'est interdit toute forme de psychanalyse collective sous quelque forme que ce soit (culturelle, sociale, historique).<sup>3</sup> Si au niveau du surmoi la conscience peut bien introjecter des modèles culturels d'identification et de sublimation, l'inconscient quant à lui demeure pour Freud toujours individuel, intimement lié à l'histoire personnelle et singulière de chaque sujet. Par conséquent il n'y a pas chez Freud une psychanalyse collective, pas plus qu'une âme collective ou un esprit du peuple, à la manière de la psychologie des foules de Le Bon ou de l'idéalisme historiciste hégélien.<sup>4</sup> Précisément, la question du statut collectif ou individuel de l'inconscient sera pour la psychanalyse freudienne (mais aussi pour celle de Lacan) un test de démarcation entre une psychanalyse réputée légitime et d'autres qui seront reléguées au rang des fourvoiements précoces de la théorie analytique. Or étant ainsi limitée à la sphère de la subjectivité personnelle et individuelle, l'usage que peut en tirer l'historiographie devient forcément un usage indirect, détourné, car le sens de l'interprétation historique commence précisément de manière générale là où finit cette compétence psychanalytique limitée à la sphère personnelle de l'individu. L'historien de manière générale se soucie peu de la conformation du psychisme personnel et individuel qui fait en revanche l'enjeu central des psychanalyses freudienne et lacanienne.

c) La troisième réserve va derechef à l'objet même de cette présentation : il nous semble en effet que Walter Benjamin a développé à la fois dans sa conception de la théorie historique et dans sa pratique de la recherche historiographique un rapport *sui generis* avec la psychanalyse qui lui permet de sortir de la bipolarité magique du positivisme et de l'historicisme tout en jetant en même temps un pont crucial, nié

---

3. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 2003 (*Die Traumdeutung*, 1900) ; *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, 1988 (*Über den Traum*, 1901) ; J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

4. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (*Massenpsychologie und Ich analyse*, 1921), *Œuvres Complètes*, vol. XVI, Paris, PUF, 2003 ; G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1991.

d'office par les historiens, entre le travail historiographique et la politique tout court, c'est-à-dire, entre le passé et le présent de l'historien. Il y a au moins trois choses dans le rapport de la psychanalyse au passé qui inspireront décisivement l'historiographie benjaminienne :

c.1. La dichotomie entre le passé consacré et le passé refoulé, que Benjamin essaiera de tirer du côté d'une théorie de la temporalité dans le sens où le passé pour Benjamin *passé deux fois*,<sup>5</sup> la première comme passé accompli et la seconde comme passé *non encore accompli*, enfermant une chance inédite pour le présent. En psychanalyse, en effet, le travail de remémoration permet de faire revenir le passé au centre du présent pour déjouer en quelque sorte la fatalité à laquelle notre histoire individuelle, vécue comme mythe, semble nous condamner. Or pour Benjamin, surtout dans de ses recherches de la dernière décennie de sa vie, consacrées au XIX<sup>e</sup> siècle, le travail de l'historien ne consiste nullement à rétablir les faits comme ils se sont déroulés (positivisme), ni à déceler *ex post* dans ce passé le sens que l'époque révolue garde pour nous et pour notre conscience réflexive (historicisme), mais plutôt à déjouer patiemment, à travers le montage et les techniques de la condensation et de l'image dialectique, le cours continu du temps, de manière à faire resurgir le passé comme un éclair qui brise actuellement l'envoûtement du continu temporel, en ouvrant en plein cœur du présent cette chance singulière qui attend son heure.<sup>6</sup>

c.2. Benjamin emprunte d'une manière très singulière à la psychanalyse son opposition entre le rêve et l'éveil pour nous permettre d'avoir

5. J'emprunte l'expression à F. Proust : « Le temps nous l'avons vu passer « deux fois » : il passe une première fois et devient alors image morte, temps vide, souvenir d'un passé (...) mais en même temps, le temps, au fur et à mesure qu'il passe, s'écrit ailleurs (...) et c'est ce deuxième temps ou ce deuxième passé, ombre du premier et qui jamais ne fut vécu, que nous demandons au voyant de faire paraître en le soumettant au rayons d'une relecture ou d'une ressemblance particulière», *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994, p. 104.

6. La double opposition de Benjamin au positivisme historique et à l'historicisme est clairement affirmée dans ses *Thèses sur le concept d'histoire* (*Über den Begriff der Geschichte*, 1939), entre autres, voir thèses VI, XVI, XVII, W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Folio, 1992.

une sorte de schème pouvant nous servir modèle pour aborder sa théorie de la connaissance historique. En effet, c'est exactement dans la mesure où nous pouvons nous réveiller d'un rêve que le passé n'est plus figé ni pétrifié par l'historien mais au contraire réactivé pour briser le temps dans sa continuité.<sup>7</sup> Ici il y a deux choses : d'une part notre passé, qu'est ici le XIX<sup>e</sup> siècle, contient pour Benjamin une *fantasmagorie* dans le sens où il est expression à la fois très exactement du phénomène du fétichisme de la marchandise analysé par la tradition marxienne et de l'utopisme rédempteur des pionniers communistes et de la société sans classes. Cette bipolarité entre le monde réifié de la marchandise et sa négation comme souhait d'utopie fraternelle d'un paradis perdu est pour Benjamin l'expression fantomatique d'une même époque et d'un même phénomène historique : le capitalisme.<sup>8</sup> L'utopie rédemptrice, posée par le progressisme socialiste comme authentique *télos* historique de l'humanité, finira par ressembler à la promesse millénariste du paradis et à l'attente infinie du retour du Messie et de la fin des temps. De cette manière, le matérialisme historique devient invincible, en apparence seulement, car certes le dispositif téléologique nous permettra de gagner toutes les parties, mais sans que vraiment nous en jouions aucune : il y gagne dans la mesure où quoiqu'il advienne comme malheur ou catastrophe, on aura toujours cette carte sous la main, que le salut adviendra dans un futur différé.<sup>9</sup> De cette manière les deux pôles de la bipolarité signa-

---

7. Thèse XIV et passim, W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op. cit.

8. Jean-Michel Palmier met bien en évidence, dans son essai de récente parution (posthume) sur Benjamin, la dialectique interne de la fantasmagorie benjaminienne, à la fois comme fétiche marchand et utopie de l'âge d'or ; ce double aspect se démarque de la conception purement marxienne voire adornienne du phénomène fétichiste, qui ne retient que l'aliénation de la conscience dans la marchandise fétichisée ; cf. J. M. Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 447 et suivantes.

9. Voir la thèse I, avec l'allégorie du célèbre faux automate de Poe. En général cette thèse a été vue comme une revendication benjaminienne de la composante théologique du marxisme ; certes il s'agit de cela, mais il y a le marxisme vulgaire et le marxisme revendiqué par Benjamin, de même qu'il y a une théologie téléologique de l'attente asymptotique du Messie et, d'un autre côté, un messianisme qui revendique la rupture actuelle du continuum historique. Dans l'allégorie de l'automate le nain théologique qui permet au faux automate de gagner toutes les parties a une double interprétation :

lée, le fétichisme marchand et l'utopisme téléologique de la promesse communiste, convergent en une même fantasmagorie qui revêt pour l'acteur historique la même signification qu'un rêve pour l'analysant : il exprime à la fois l'ensorcellement du destin et le souhait de le voir briser magiquement sans un investissement dans le jeu. Dans les deux cas l'acteur est un spectateur qui rêve.<sup>10</sup>

c.3. Il est clair alors que la connaissance du passé n'est pas pour Benjamin déliée de l'ensorcellement de notre condition présente : bien au contraire, en mettant à portée de vue, à travers sa technique si caractéristique du montage,<sup>11</sup> le mécanisme à travers lequel le passé s'est

---

soit il est le pendant de l'automatisme historique que Benjamin combat, et dans ce cas la composante théologique revêt le caractère téléologique de l'historicisme vulgaire et du progressisme qui désamorce l'action au présent, soit il est le temps messianique de la chance à saisir à chaque fois, mais dans ce cas le matérialisme ne peut être que celui, non vulgaire, qui mésestime toute attente asymptotique. Dans le premier cas le dispositif de l'automate joue bien son rôle de déjouer le mécanisme de la triche par laquelle le marxisme vulgaire peut échapper à toutes ses défaites, en devenant invincible et irréfutable, comme l'est par ailleurs toute thèse millénariste d'une révolution asymptotique. Ici l'allégorie de l'automate de Poe serait inversée à l'aide du dispositif cybernétique de notre époque : imaginons en effet que la théologie au sens de la téléologie correspond à un robot intelligent qui est caché par un joueur en chair et en os : le robot intelligent jouerait ainsi en cachette à la place de l'homme et il gagnerait toutes les parties. Mais en le faisant, il empêcherait en même temps l'homme de jouer sa partie... C'est ainsi que la téléologie marxiste ou théologique de l'histoire désamorce le présent en nous remettant à une virtualité sans fin. Cette virtualité n'est jamais contredite par les faits et de la sorte ne perd jamais sa partie, mais du coup l'agent historique ne joue jamais la sienne. Certes Benjamin n'a pas imaginé, du moins dans ses écrits sur l'histoire, cette inversion de l'automate de von Kempelen, mais la chose est bien insinuée dès que nous saisissons en profondeur tout le sens de la phrase de Michelet que Benjamin cite dès l'introduction du *Passagen-Werk* (*Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*) : « Chaque époque rêve la suivante », de sorte que l'automate de von Kempelen n'est que la version anticipée et encore fantasmagorique du véritable automate de notre modernité, bien plus redoutable et apodictiquement invincible, mais à quel prix pour l'homme, pour l'action, pour la politique. Voir W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op. cit., Thèse I et *Paris Capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Le livre des Passages*, Paris, Cerf, 2006, p. 36.

10. Le capitalisme est ainsi comme un rêve : [K 1a, 8] « Le capitalisme fut un phénomène naturel par lequel un sommeil nouveau, plein de rêves, s'abattit sur l'Europe, accompagné d'une réactivation des forces mythiques », *Livre des Passages*, op. cit. p. 408.

11. Sur la question du montage dans l'écriture benjaminienne de l'histoire, je me permets

enchaîné pour ainsi dire à un rouage fétichiste, Benjamin s'attend à ce que la connaissance historique produise un choc, c'est-à-dire, un réveil. Elle jouerait alors ici le rôle d'une délivrance par rapport au destin, en nous permettant de trouver une porte de sortie. Cependant il faut se garder d'interpréter cette délivrance par rapport à l'ensorcellement du destin comme une nouvelle version d'une métaphysique historique du sujet. En effet, de la même manière qu'il est hors de la portée psychanalytique de décrire à quoi ressemblerait l'état des choses « de délivrance » d'un sujet qui aurait accompli un travail analytique, il est hors de la portée historiographique de dire à quoi ressemble le réveil qui nous vient de ce retour du passé. Ce réveil n'est pas au même niveau qu'un état de choses empirique auquel on s'attend et dont on pourrait donner les ébauches ou les esquisses. Et pourtant cela ne veut pas dire qu'on manque ici de critères nous permettant de reconnaître l'éveil : il n'a très exactement d'autre portée que démystificatrice. Le moment opportun, il nous permet de déjouer le destin en révélant son mécanisme d'ensorcellement, et d'arrêter la machine infernale de la nécessité historique, en renversant du même coup le danger qui s'abat sur nous.<sup>12</sup> Mais la connaissance historique ne vient pas pour autant jouer ici le rôle équivalent de la conscience éclairée dans l'idéalisme ou dans l'historicisme allemands. Il ne s'agit pas de la conscience éclairée et rationnelle qui vient briser le rêve, comme son antithèse irrationnelle et obscure. En un certain sens bien étrange l'historien benjaminien doit, comme l'a reconnu Derrida dans l'un de ses plus beaux textes sur Walter Benjamin, *veiller*

---

de remettre à mon travail, F. Naishtat, "La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis "Sobre el concepto de historia" y su relación con los dispositivos heurísticos del Passagen-Werk", *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 2008.

12. Il est intéressant en ce sens de remarquer que Benjamin conçoit la révolution non pas comme le *coup d'accélérateur* sur la locomotive de l'histoire pour précipiter l'avènement du royaume des fins, mais comme le *coup de frein* à cette locomotive, qui suspend le temps et arrête l'accomplissement du danger. La vraie intervention révolutionnaire pour la justice ne revêt pas la forme de la promesse du royaume céleste mais plutôt la force du « Non » tout de suite, c'est-à-dire la violence illocutionnaire du refus et de la protestation. Sur la révolution comme coup de frein, voir W. Benjamin, *Paralipomena, Gesammelte Schriften*, 1–3, 1228–1252, Berlin, ed. Rolf Tiedemann, Suhrkamp.

*sur le rêve*,<sup>13</sup> ce qui veut dire qu'il ne s'y confronte que pour le remonter en amont, seule condition pour en extraire son énergie explosive de dynamite en rapport avec la destruction de la continuité et de l'homogénéité du temps historique.<sup>14</sup> Pour déjouer le rêve et produire la chance que le réveil amène avec lui il faut en quelque sorte le remonter, avec la même patience que le travail psychanalytique remonte le flux de notre vie inconsciente à travers son travail d'interprétation. Mais cette patience n'est pas l'attente téléologique d'une délivrance posée asymptotiquement à l'infini : ce serait jouer un bien mauvais tour à la psychanalyse que de penser que le travail analytique est un continuum se prolongeant à l'infini. Au contraire, le travail analytique permet de préparer la rupture de l'ensorcellement un peu à la manière dont l'analyse wittgensteinienne des jeux de langage permettait de frustrer l'ensorcellement de notre intelligence par le langage: en jouant précisément le jeu mais avec un brin de distancement, de sorte que lorsqu'on parvient enfin à regarder les choses d'une autre manière, on ne sait trop comment cela s'est produit ni exactement à partir de quoi, mais on regarde les choses d'une manière révolutionnairement nouvelle.<sup>15</sup> De cette manière, le messianisme historique dont Benjamin parle comme d'une chance historiographique, n'est pas de l'ordre téléologique d'un Messie en état d'être perpétuellement attendu ; il s'agit plutôt de la chance que porte chaque instant actuel d'être une porte de sortie, une rupture du continuum historique. Ce qui est messianique dans cette temporalité de rupture, le vrai miracle pour Benjamin, n'est pas ce qui vient (par exemple un état de choses téléologique comme salut ou paradis) mais l'advenir lui-même, c'est-à-dire, l'ouverture du temps qui déjoue la position du destin et délivre notre propre passé, comme s'il nous advenait une deuxième fois, mais en tant que *chance*.

13. J. Derrida, *Fichus*, *op. cit.*, pp. 20–21.

14. W. Benjamin, *Livre des Passages*, [N10, 3], p. 493, *op. cit.*

15. Voir sur l'opposition chez Kant entre l'actualité de la révolution copernicienne, renversant l'histoire de la raison, et la virtualité de la révolution *asymptotique* dans l'histoire humaine, F. Naishtat, « Revolution, discontinuity and progress in Kant. Copernican revolution and Asymptotic revolution in critical philosophy », *Proceedings of the X<sup>th</sup> Kant International Congress*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.



Nous voyons donc que la psychanalyse, servant ici de modèle heuristique pour le travail historiographique, mais nullement au sens littéral de l'hypostase junguienne des archétypes de l'inconscient collectif posés comme innés et a-temporels, permet plutôt de poser le lien entre histoire, politique et philosophie en veillant à ne pas retomber dans les apories de la philosophie du sujet ni de la téléologie historique. Nous pensons qu'elle permettra de répondre alors à certaines des objections que la théorie de la connaissance historique du *Livre de Passages* a pu soulever.<sup>16</sup> Dans la mesure précise où les thèses sur le concept d'histoire sont inséparables des *Passages*, nous veillerons à continuation à reprendre notre argument à même certains fragments de ce texte, pour mieux illustrer l'usage que Benjamin fait dans sa théorie de l'histoire de certaines catégories psychanalytiques.

## II. Théories de la connaissance historique et Passages Benjaminien

L'œuvre connue comme *Pasaggen-Werk* (*le livre des Passages*)<sup>17</sup> est un texte monumental resté à l'état inachevé lorsque Benjamin se donna la mort en septembre 1940. Curieusement, cette œuvre ne fut publiée que quarante-deux ans après cette date, dans le volume V de ses œuvres complètes, éditées en 1982 les soins du disciple d'Adorno, Rolf Tiedemann chez Suhrkamp à Francfort (traduction française par Jean Lacoste en 1989). Le titre même de ce livre n'a pas été donné par Walter Benjamin, qui dans les premières mentions de son projet, dès 1927, s'y référait cependant comme « Passages parisiens. Une Féerie dialectique » (lettre à G. Scholem du 30 janvier 1928). L'objet matériel et urbanistique des passages, ces galeries parisiennes bâties dès le XIX<sup>e</sup> siècle et sur lesquelles Louis Aragon avait déjà porté son regard poétique et plus particulièrement sur le passage de l'Opéra, se trou-

---

16. Notamment Rita Bischof et Elizabeth Lenk, « L'imbrication surréelle du rêve et de l'histoire dans les Passages de Benjamin », dans H. Wismann compilateur, *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, 179–200.

17. W. Benjamin, *Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Livre des Passages*, op. cit.

vent donc bien au centre névralgique du texte de Benjamin. Cependant si la ville de Paris et le XIX<sup>e</sup> siècle, sont en fait les enjeux centraux, qui font l'unité de son livre inachevé, ce dernier n'est pas seulement un traité historique, et moins encore un traité urbanistique ou d'herméneutique culturelle. C'est bien plutôt, et même principalement, un livre de philosophie politique de l'histoire, et c'est en tant que tel qu'il était attendu par Adorno et Horkheimer, qui en avaient lu une première esquisse titrée « Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle ».

Au-delà du caractère pour ainsi dire hybride, à la fois esthétique, urbanistique, sociologique et historique, le livre développe non pas une « philosophie de l'histoire » au sens traditionnel de la conception philosophique du *sens* de l'histoire ou, plus simplement, d'une *épistémologie* de la connaissance historique, comme c'est à la mode dans les courants de la philosophie analytique, mais une philosophie de la *politique de l'histoire*, c'est-à-dire du rapport politique entre la connaissance philosophique du passé et l'ontologie philosophique du présent. Mais ce rapport n'est pas ici développé à la manière d'un énoncé méthodologique préalable ou indépendant; il colle au contraire au contenu du livre et l'imprègne dans sa totalité. C'est donc un livre qui bien plus que de *dire* ou d'en *faire le récit*, nous *montre*, travers ses dispositifs multiples de montage, une vision politique de la théorie historique. En ce sens, et toutes différences gardées, il pourrait nous rappeler le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, au sens d'un matériel qui se donne pour enjeu de *montrer* un sens qui ne peut être simplement énoncé. Ce livre pourtant peut être considéré, du point de vue de la théorie philosophique de la connaissance de Walter Benjamin, comme un central qui intègre les différentes dimensions de cette théorie de la connaissance : esthétique, historiographique, sociale et politique. C'est à travers lui que Benjamin parle en effet de *révolution copernicienne de la connaissance historique*.<sup>18</sup> En ce sens, les célèbres thèses de Benjamin sur le concept d'histoire, qui avaient été éditées par les soins d'Adorno dès le milieu des années cinquante, n'auraient pas dû être lues de manière indépendante du *Passagen-Werk*, comme malheureusement cela a été le cas, donnant l'impression que Benjamin

---

18. Rev Cop

voulait développer une philosophie de l'histoire de portée universelle et abstraite indépendante de son investigation proprement singulière sur le XIX siècle.<sup>19</sup>

Dans cette Théorie de la connaissance, les notions de fétichisme, fantasmagorie, inconscient, rêve, songe, sommeil, éveil, réveil, mémoire, image mythique, image dialectique et ressouvenir jouent un rôle capital. Ce sont des catégories qui sont au creuset de plusieurs influences dont les plus importantes sont Marx, Lukacs, Freud, Proust et les surréalistes. Cependant ce qui retient ici notre attention, comme nous l'avons expliqué plus haut dans notre introduction, est bien entendu la relation du *Passagen-Werk* à l'œuvre de Freud. En effet Benjamin fait des notions psychanalytiques de rêve, songe, fantasmagorie les dimensions de base de son analyse. Mais au lieu de saisir les rêves et les fantasmagories au niveau du psychisme individuel, il les saisit au niveau des réalisations matérielles et urbanistiques collectives comme les passages parisiens ou les expositions universelles, et des figures historiques singulières et emblématiques, comme Haussmann, Blanqui, Fourier ou Baudelaire. Cela veut dire qu'au lieu de partir comme Freud d'un contenu manifeste du psychisme individuel pour dégager une structure souterraine logique et intelligible, en tant qu'interprétation psychanalytique, Benjamin part d'un contenu matériel historique concret pour établir une interprétation qui s'inspire de la méthode psychanalytique de l'interprétation des rêves. Les passages, comme les expositions universelles sont autant une réalité matérielle qu'une fantasmagorie en tant qu'ils exhibent par eux-mêmes un désir lié au fétichisme capitaliste de la marchandise et en même temps un souhait utopique de retour à un passé légendaire sans lutte des classes. Donc le phénomène fantasmagorique, au lieu de rester comme chez Marx enfermé dans les limites de la théorie économique, au lieu même de rester comme chez Adorno et Lukacs au niveau du seul phénomène fétichiste établi par Marx, dépasse chez Benjamin largement celui-ci pour se retrouver au centre d'une struc-

---

19. A cet égard voir F. Naishtat, « La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis < Sobre el concepto de historia > y su relación con los dispositivos heurísticos del *Passagen-Werki* », *op. cit.*

ture historique dont la force se propage à tous les niveaux des formes de vie du XIX<sup>e</sup> siècle parisien comme emblème du capitalisme et de ses matérialisations, non seulement aliénantes mais aussi utopiques, comme expression du phénomène capitaliste dans sa dialectique contradictoire, et ayant une portée au-delà du XIX<sup>e</sup> siècle proprement dit, comme si cette dialectique enchaînait à son tour le siècle suivant. En ce sens, et c'est toute la force philosophique du *Passagen-Werk*, la notion de rêve ne se limite pas à une époque historique périmée et morte mais trouve son prolongement dans le présent ; le XIX<sup>e</sup> siècle définit et conditionne en ce sens l'époque suivante : le capitalisme est pour Benjamin autant une réalité sociale que le sommeil d'une époque dont les rêves conditionnent encore la nôtre. Cela veut dire que Benjamin entend adosser à sa notion de rêve une notion de *réveil* comme le moment du travail de remémoration, et puis l'*éveil* proprement dit, déjà comme l'aboutissement du travail de rêve et condition de sortie, de délivrance par rapport au songe, en analogie avec l'anamnèse que la psychanalyse propose sur le psychisme individuel. Donc si les traces de Freud dans les *Passagen-Werk* posent bien un problème d'interprétation particulier, à savoir, que Benjamin y travaille les notions psychanalytiques au niveau collectif, ce qui y présente le risque d'une dérive Junguienne, relevée par Adorno (correspondance de 1935) mais dont Benjamin s'en défendra, en arguant qu'il entend se démarquer de Jung,<sup>20</sup> on peut lui donner raison en ce sens que la notion d'*éveil* avec laquelle Benjamin complémente celles de rêve et de fantasmagorie, permet finalement de faire l'hypothèse que c'est bien Freud que Benjamin s'approche ici, tout en donnant à la psychanalyse un tournant particulier et original à partir de l'idée d'une historiographie matérialiste. En effet, seule la structure de désensorcellement liée à la pratique clinique freudienne permet de trouver un analogon à la notion benjaminienne d'éveil. Et pourtant l'usage qu'en fait Benjamin au niveau collectif et historique ne va pas sans soulever les problèmes et apories que nous abordons dans le paragraphe suivant.

---

20. Voir *Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Le livre des Passages*, op. cit., liasses K et N.

### III. Apories benjaminennes dans le *Passagen-Werk*

La question du rêve et du réveil apparaît tout le long du *Passagen-Werk* (dorénavant P-W) associée à la méthode historiographique Benjaminienne et nous ne pouvons pas ici en faire un suivi analytique exhaustif. Seulement, en ce qui concerne le rapport de cette historiographie au rêve et au réveil, je me permets ici de mentionner certains fragments que Benjamin a regroupés dans la liasse K du P-W:

[K 1a, 8] Le capitalisme fut un phénomène naturel par lequel un sommeil nouveau, plein de rêves, s'abattit sur l'Europe, accompagné d'une réactivation des forces mythiques.<sup>21</sup>

[K1,4] Le XIX<sup>e</sup> siècle, un espace de temps (*Zeitraum*) (un rêve de temps, *Zeit-traum*), dans lequel la conscience individuelle se maintient de plus en plus dans la réflexion, tandis que la conscience collective s'enfonce dans un sommeil toujours plus profond.<sup>22</sup>

[K1a, 7] Tentative pour radicaliser la thèse de Giedion. Celui-ci dit que « la construction joue au XIX<sup>e</sup> siècle le rôle de l'inconscient ». Ne serait-il pas plus exact de dire qu'elle joue le rôle du processus corporel autour duquel les architectures « artistiques » viennent se poser comme des rêves autour de l'armature du processus physiologique?<sup>23</sup>

L'idée que le phénomène du rêve n'est pas seulement un fait du psychisme individuel mais qu'il peut être analysé à l'échelle collective est donc clairement posée. Cette idée apparaît aussi liée ailleurs dans le P-W au terme de *fantasmagorie* :

Notre enquête se propose de montrer comment par suite de cette représentation chosiste de la civilisation, les formes de vie nouvelle et

---

21. P-W, *op. cit.*, p. 408.

22. *Ibid.*, p. 406.

23. *Ibid.*, p. 408.

les nouvelles créations à base économique et technique que nous devons au siècle dernier entrent dans l'univers d'une fantasmagorie.<sup>24</sup>

Donc, en clair, Benjamin transpose à l'échelle sociale et économique une catégorie psychanalytique et même psychologique comme celle de fantasme, rêve, songe. Bien sûr, nous pouvons déceler dans ce transfert conceptuel une trace de la notion marxienne de fétichisme de la marchandise telle qu'elle est développée dans le livre premier du *Capital*. Marx déjà avait décrit la nature profondément fantomatique de la marchandise : sa relation au sujet est définie par le terme de fétichisme : ce que Marx appelait déjà « la forme fantasmagorique d'un rapport de choses ». Marx souligne que si la valeur d'usage de la marchandise n'a rien de mystérieux, il s'y ajoute une « valeur mystique » et presque « une âme ». Lukacs lui aussi, dans *Histoire et conscience de classe*, dans le chapitre titré « La réification et la conscience du prolétariat » avait mis l'accent sur « l'objectivité illusoire » propre au phénomène de la réification et sur son incidence quant au comportement du sujet. La marchandise accomplit son pouvoir grâce à son *apparence*, à l'image qui éveille le désir et promet l'assouvissement. La constellation des besoins agit dans une réalité éphémère car ce qui est désiré demeure fluide et superficiel, dans le jeu de miroirs d'un renvoi continu. On pourrait associer ici les notions bien connues de la sérialité chez Sartre ou, plus en amont, de l'« *uneasiness* » de Locke, du mauvais infini de Hegel, mais c'est Platon qui pourrait aussi nous venir à l'esprit dans sa description de l'*éphémérité* lié au sensible et au royaume de l'apparence: La possession que propose la marchandise en effet s'évanouit toujours, mais toujours elle paraît nécessaire. La marchandise, comme les ombres de la caverne, détermine la constitution symbolique des schémas de perception et donne le critère de l'objectivité. Les corps deviennent semblables aux symboles oniriques, projections et occasions d'un désir qui se déplace à l'infini. Ce renvoi procède sans issue, au-delà de toute conquête apparente : il assume les caractères du cauchemar et la cruauté ambiguë des relations magiques

24. P-W, *Paris, Capitale du XIX siècle*, Exposé de 1939, *Introduction*, *op. cit.*, p. 47.

ou mythologiques comme le mythe des danaïdes ou celui de Sisyphe, allégorisant par excellence l'effort vain, impossible et sans fin de l'homme pour atteindre et assouvir son propre désir. Le cauchemar le plus horrible est celui ou nous croyons saisir l'objet désiré : mais il s'évanouit toujours, et laisse à chaque fois entre nos mains le néant.

Mais Benjamin imprime à cette théorie marxienne du fétichisme un caractère insolite : d'une part, il ne s'agira plus du phénomène strictement économique mis en exergue par Marx mais d'un phénomène généralisé à la forme de vie de toute une époque : C'est la séduction que la marchandise exerce sur les rêves d'une époque et l'inconscient collectif qui justifient dans le passage de Benjamin la notion de « fantasmagorie ». Comme l'a parfaitement souligné Jean-Michel Palmier dans son étude de parution posthume sur Benjamin, « Là où Marx se limitait à l'analyse purement économique des rapports entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, Benjamin esquisse une véritable phénoménologie des rapports complexes qui se nouent entre l'objet-fétiche et le spectateur flâneur. A son tour la marchandise se fait symbole et microcosme de toute la société ». <sup>25</sup> Tout ceci se trouve très clairement montré dès le début du P-W dans la fameuse introduction à la première partie nommé « Paris, capitale du XIX siècle ».

A l'intérieur des divertissements, auxquels l'individu s'abandonne dans le cadre de l'industrie de plaisance, il reste constamment un élément composant d'une masse compacte. Cette masse se complait dans les parcs d'attractions avec leurs montagnes russes, leurs « tête-à-queue », leurs « chenilles », dans une attitude toute de réaction. Elle s'entraîne par là à cet assujettissement avec lequel la propagande tant industrielle que politique doit pouvoir compter.—L'intronisation de la marchandise et la splendeur des distractions qui l'entourent, voilà le sujet secret de l'art de Grandville. D'où la disparité entre son élément utopique et son élément cynique. Ses artifices subtils dans la représentation d'objets inanimés correspondent à ce que Marx appelle les « lubies théologiques » de la marchandise. L'expression concrète s'en trouve clairement dans la « spécialité »—une

---

25. J. M. Palmier, *op. cit.* p. 458.

désignation de marchandise qui fait à cette époque son apparition dans l'industrie de luxe.<sup>26</sup>

Donc le *livre des Passages* lie le caractère fétiche de la marchandise à l'idée d'un *collectif qui rêve* (*Traumkollektiv*) et cette articulation n'est pas une structure universelle et anhistorique mais apparaît au contraire au centre d'un travail sur le XIX<sup>e</sup> siècle qui met la fonction politique, par le truchement du couple *rêve-réveil*, comme enjeu de l'anamnèse historiographique. Bien sûr, Benjamin n'est ni le seul ni le premier à avoir saisi le caractère onirique et fantasmatique à la surface des phénomènes matériels et urbanistiques d'une époque historique. Remo Bodei<sup>27</sup> avait souligné en 1983 la parenté étroite entre la démarche benjaminienne dans les P-W et les analyses que déjà Siegfried Kracauer avait entrepris à propos des expériences du même ordre, de telle sorte que cela permettrait de parler dans les deux cas d'une « sémiotique matérialiste ». Dans le même esprit, il est tout aussi remarquable le texte de Louis Aragon « *Le Paysan de Paris* » parfaitement connu et admiré de Benjamin, en particulier le texte nommé « Le passage de l'Opéra » où Aragon se livre à une analyse de ce passage du XIX<sup>e</sup> siècle sur le point de disparaître par le fait de la spéculation immobilière, montrant les formes surannées que le propre capitalisme engendre avec ses structures fantasmatiques d'expérience. Cependant tout ceci prend chez Benjamin un air plus condensé et dramatique en raison de son sens politique, son orientation incontestable vers le présent ; une orientation qui est indissociable de la notion *de réveil* qui doit accompagner chez Benjamin sa catégorie de collectif qui rêve. Là-dessus, je me permets encore de reproduire ci-bas un certain nombre de la liasse K du P-W :

[K1a,6] Non seulement les formes sous lesquelles apparaît le collectif de rêve du XIX<sup>e</sup> siècle ne peuvent plus être négligées, non seulement

26. P-W, *Paris, Capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*, Exposé de 1939, section B. « Grandville ou les expositions universelles », *op. cit.* p. 51.

27. Cf. R. Bodei, « L'expérience et les formes. Le Paris de Walter Benjamin et de Siegfried Kracauer », in H Wisman, *op. cit.* pp. 33-48.



elles caractérisent ce collectif d'une façon beaucoup plus décisive que tout autre, mais elles sont, si elles sont bien interprétées, de la plus haute importance pratique ; elles nous font voir la mer sur laquelle nous naviguons et la rive d'où nous sommes détachés. C'est ici que la « critique » du XIX<sup>e</sup> siècle, pour le dire d'un mot, doit intervenir.<sup>28</sup>

[K1,1] : (...) Ce que les pages qui suivent vont offrir, c'est un essai de technique de réveil. Une tentative pour prendre acte de la révolution copernicienne, dialectique, de la remémoration.<sup>29</sup>

[K1,2] La révolution copernicienne dans la vision de l'histoire consiste en ceci : on considérait l'« Autrefois » comme le point fixe et l'on pensait que le présent s'efforçait en tâtonnant de rapprocher la connaissance de cet élément fixe. Désormais, ce rapport doit se renverser et l'Autrefois devenir renversement dialectique et irruption de la conscience éveillée. La politique prime désormais l'histoire. Les faits deviennent quelque chose qui vient seulement de nous frapper, à l'instant même, et les établir est l'affaire du ressouvenir. De fait, le réveil est le paradigme du ressouvenir, le cas où nous parvenons à nous ressouvenir de ce qui est le plus proche, le plus banal, le plus manifeste. Ce que Proust veut dire avec le déplacement expérimental des meubles dans le demi-sommeil du matin, ce que Bloch perçoit comme l'obscurité de l'instant vécu, ce n'est rien d'autre que ce que nous devons établir ici, au plan de l'histoire, et collectivement. Il y a un savoir-non-encore-conscient de l'Autrefois, un savoir dont l'avancement a, en fait, la structure du réveil.<sup>30</sup>

Ces trois passages déplacent au centre du tableau de la connaissance historique les gonds conceptuels servant de support à l'approche de Benjamin : *collectif onirique* ou *collectif de rêve* (*Traumkollektiv*), *critique du XIX<sup>e</sup> siècle, réveil* (*Erwachen*), *remémoration* (*Erinnerung*,

---

28. P-W, *op. cit.*, p. 408.

29. *Ibid.*, p.405.

30. *Ibid.*, pp. 405–406.

*Eingedenken*), *autrefois* (*Gewesene*), *présent* (*Gegenwart*), *maintenant* (*Jetzt*), *révolution copernicienne*.

Le collectif onirique, pour commencer, n'est pas chez Benjamin un retour à la réification psychologiste de l'âme de la masse. Il se tient au contraire bien plus proche des surréalistes et de Freud que des hypostases positivistes et naturalistes du XIX<sup>e</sup> concernant la « physiologie des masses ». Comme le remarque Mario Pezzella <sup>31</sup> dans son analyse de la notion d'inconscient collectif, cette notion est chez Benjamin « le premier terme d'une dialectique dont le réveil est le second terme : le réveil est l'instant de la compréhension, de l'interprétation qui ouvre la conscience à l'altérité des rêves ». De cette manière le collectif onirique n'est pas ontologisé chez Benjamin en une substance psychique demeurant une réalité en elle-même, mais apparaît bien davantage comme les formes ou les figures symboliques que l'historien décèle à travers son interprétation des expressions et matérialisations des formes de vie sociales et historiques. A la différence de Jung, Benjamin ne soustrait pas ces formes aux variations historiques. Et c'est la psychanalyse de Freud qui lui sert ici de modèle : dans son rapport au collectif, en effet, la tâche de l'historien peut rappeler celle de Freud à l'égard de l'analyse personnelle. Comme remarque encore Pezzella « Les mythologèmes actifs dans une culture déterminée sont les symboles oniriques que la pensée dialectique doit déchiffrer. L'urgence de cette activité critique est comparable à celle de l'analyse individuelle quand le manque d'intégration entre le moi et l'inconscient produit la névrose. Freud lui-même avait compris la nécessité de réfléchir sur les maladies collectives de la civilisation. Un logos indifférent à cette exigence risque de se décomposer dans la tempête émotionnelle de la grande masse moderne » . <sup>32</sup>

Or ici Benjamin condense en sa formule de *révolution copernicienne* tout le sens de cette articulation entre le rêve et le réveil qui donne la dimension politique de son travail historiographique : alors que l'*Autrefois* (*Gewesene*) était considéré par l'historiographie comme le

31. M. Pezzella, « Image mythique et image dialectique. Remarques sur le *Passagen-Werk* », H. Wisman, *op. cit.*, 517–428.

32. *Ibid.*

*point fixe* dont l'historien devait s'approcher et se rapporter, chez Benjamin c'est *l'Autrefois* qui se déplace, à l'aide de la remémoration (*Eingedenken*) qu'ouvre cette dialectique interprétative, comme un éclair vers le présent, en le frappant et en produisant cette discontinuité de l'instant et du maintenant (*das Jetzt*). De cette manière le travail du *Passagen Werk* rappelle clairement la remémoration proustienne liée au jeu de la mémoire involontaire et de l'association : en remontant en amont le courant de la conscience endormie et refoulée du passé, cette sorte de sémiotique matérialiste produit un réveil qui déjoue la réification chosiste de l'époque et le vide politique qu'elle transmet à l'époque suivante.

Ceci dit, à ce stade un certain nombre de questions voire d'apories se posent. En premier lieu, Benjamin ne serait-il tenté pas comme le suggèrent certaines critiques,<sup>33</sup> de renouer avec la catégorie historiciste de *sujet de l'histoire*, à travers son idée d'éveil? Qui est celui qui est réveillé alors que les autres dorment? Qui doit se réveiller? Par l'intermédiaire de qui doit se produire le réveil attendu? La tentation est grande ici de voir l'historien investi par Benjamin d'une conscience éclairée sur son siècle, un peu à la manière de la chouette de Minerve de Hegel. Et si tel était le cas, Benjamin ne serait-il pas en passe de réintroduire en filigrane l'historicisme qu'il a déjà vilipendé de la manière la plus claire en le tenant pour responsable précisément du sommeil narcotique de la modernité. Par ailleurs l'idée même de progrès, défenestrée comme on sait dans les *Thèses sur le concept d'histoire*<sup>34</sup> ne serait-elle réactivée ici par le truchement, notamment, de la supériorité d'un présent éveillé en rapport à un passé ensommeillé et engourdi dans les formes de la fétichisation capitaliste? Benjamin ne se risque-t-il pas, à travers cette catégorie de révolution copernicienne, à réintroduire une idée avant-gardiste et essentialisée du collectif éveillé, à la manière de la conscience de classe marxienne, ou tout simplement de l'idée de peuple éveillé qui a été celle du totalitarisme, exprimée par exemple dans des formules comme « Allemagne réveille-toi » avancée en son temps par les nazis pour faire face à l'hu-

---

33. Cf. notamment Rita Bischof et Elisabeth Lenk, *op. cit.*

34. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, *op. cit.*

miliation infligée par la guerre de 1914 et aux méfaits du libéralisme? En somme, ne s'exposerait-il pas ici au risque de ressusciter la figure platonicienne du philosophe-dialecticien qui seul et avant les autres aurait accès à la lumière et à la vérité, en se délivrant le premier du sortilège de la caverne pour accomplir in fine le réveil du collectif assoupi dans l'apparence du monde sensible?

En fait, ces questions reviennent à se demander si Benjamin, en faisant subir aux catégories de la psychanalyse freudienne l'épreuve du collectif, ne serait pas en train de se risquer sur un terrain appréhendé par Freud; celui de produire une idée totalitariste de la cure analytique, en se rapprochant de l'illuminisme et de l'avant-gardisme élitiste qui a donné lieu chez Hegel à la théorie des « Grands Hommes », ces consciences historiques en avance sur le reste de la masse et ayant seules le pathos de la destruction historique des formes vieilles du passé.<sup>35</sup> De fait, la question est à rapprocher aussi d'un certain usage du théologico-politique qui permettrait via une idée eschatologique et théologique du réveil, de sombrer dans le don charismatique du chaman ou du leader millénariste, un paternalisme autoritaire dont toute la conception politique de Benjamin demeure éloignée.

#### *IV. Psychanalyse et structure profane de l'éveil*

Or nous pouvons nous appuyer sur le modèle de la psychanalyse pour essayer sinon de sauver les *Passages* de ces apories, du moins d'en retourner leur signification en faveur d'une historiographie qui se veut politique tout en n'étant pas métaphysique. En fait on pourrait poser deux modèles de réveil : un qui est lié à une idée essentialisée du collectif et qui suppose un sujet d'avant-garde, correspondant à une certaine *structure platonicienne du réveil*, et un deuxième modèle lié à la technique proustienne de la mémoire involontaire et qui demeure proche du travail psychanalytique de la mémoire onirique. Il me semble que selon ce deuxième modèle le réveil n'est pas une introduction volontariste d'une conscience avancée sur le temps mais le résultat

---

35. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1946.

d'une anamnèse que chacun doit pouvoir accomplir à l'aide d'un dispositif d'interprétation. De ce point de vue ce qui attend à l'autre bout des *Passages* n'est pas la formation automatique d'un collectif éclairé mais la perspective d'un travail critique sur les conditions et les formes de vie du présent qui restent prisonnières d'une structure onirique et inconsciente nous venant du passé. Comme en psychanalyse, la vraie expérience de l'éveil demeure une expérience qui ne peut être anticipée ni décrite par l'historien matérialiste. Elle est celle que l'époque doit faire en elle-même comme un travail politique sur soi qui est inséparable de cet exercice de « veiller sur les rêves » dont parle Derrida (*vide supra* note 13). Le dispositif historiographique matérialiste ne débouche pas chez Benjamin sur un appel volontariste à l'adresse des « grands hommes » et de nouveaux héros de l'histoire en avance sur leur temps, mais semble plutôt se situer au niveau plus modeste de l'ironie démystificatrice du temps qui, encore une fois, nous permet de déjouer le sortilège du destin en nous mettant en position de recevoir à nouveau la chance du passé. Cette chance n'est l'apanage ni d'un collectif ni d'une conscience élue, mais le propre du temps *messianique* benjaminien, où le messianisme ne renvoie pas ce qui advient, mais l'ouverture elle-même du temps dans un sens qui n'est pas sans rappeler la *Lichtung de Heidegger* (*vide* « La fin de la Philosophie et le tournant », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 2005, p. 295). De cette sorte, encore une fois, « personne ne témoigne à la place du témoin » (*vide* note 1 *supra*) et c'est à chacun de remonter en amont le jeu historiographique, à l'aide du montage matérialiste, de manière à ouvrir ce primat du politique sur l'histoire qui est au centre de la révolution copernicienne de Benjamin. Je me permets, pour conclure, de rappeler ces deux fragments de Benjamin :

[K1a,6] (...) C'est ici que la « critique » du XIX<sup>e</sup> siècle, pour le dire d'un mot, doit intervenir. Il s'agit de la critique non de son mécanisme et de son machinisme, mais de son historicisme narcotique, de sa passion des masques, où se cache cependant un signal de véritable existence historique, que les surréalistes ont été les premiers à intercepter. Déchiffrer ce signal, c'est ce que propose de faire le présent travail. Et la base révolutionnaire et matérialiste du surréalisme suffit

à garantir que dans le signal de véritable existence historique dont il est ici question, le XIX<sup>e</sup> fait parvenir sa base économique à sa plus haute expression.<sup>36</sup>

Seul le messie lui-même achève tout devenir historique... C'est pourquoi aucune réalité historique ne peut d'elle-même et par elle-même vouloir se référer au messianisme. C'est pourquoi le royaume de Dieu n'a pas le telos de la dynamis historique ; il ne peut-être posé comme fin. C'est pourquoi l'ordre du profane ne peut-être bâtie sur l'idée du royaume de Dieu, c'est pourquoi la théocratie n'a aucun sens politique, mais seulement un sens religieux. (Le grand mérite de Bloch dans son *Esprit de l'utopie*, est d'avoir nié vigoureusement la signification de la théocratie.<sup>37</sup>

La dimension critique sur laquelle débouche le procédé du réveil donne chez Benjamin un caractère bien particulier à son messianisme historique, conçu non pas comme une théologisation du politique, mais plutôt comme le choc d'une politisation de l'histoire, qui soustrait le temps à l'inertie du progrès immanent et à l'attentisme téléologique de la transcendance divine.

---

36. W. Benjamin *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 408

37. *Theologisch-politisches Fragment*, *GS II*, 1, 203, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis, 1995, pp. 181–183.