Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

L'événement et sa tradition

LAOUREUX, Sebastien

Published in:
Penser l'événement. Entre temps et histoire

Publication date:
2023

Document Version
Version revue par les pairs

Link to publication

Citation for pulished version (HARVARD):
LAOUREUX, S 2023, L'événement et sa tradition: Sur le sens de la discontinuité chez Walter Benjamin et Jacques Rancière. Dans J Revel, J-B Vuillerod & D Hugo (eds), *Penser l'événement. Entre temps et histoire.* CNRS Editions, Paris.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 17. May. 2024

L'événement et sa tradition.
Sur le sens de la discontinuité chez Walter Benjamin et Jacques Rancière.

Sébastien Laoureux

> Je ne suis pas sûr que le concept d'événement soit intéressant comme forme globale d'intelligibilité. Il veut introduire une rupture dans la chaine causale, mais il demeure dans la logique hiérarchique. L'événement, dans sa logique scientiste, était l'effet de surface. Dans la philosophie de l'événement, il devient au contraire la frappe qui vient du haut. Le modèle de l'événement c'est la conversion : saint Paul jeté à bas de son cheval. (…) À l'encontre des penseurs de l'Autre, de l'altérité, de l'événement, de la transcendance, j'ai toujours essayé de penser des altérations de puissance aléatoire[1].

Si J. Rancière, à l'occasion de cet entretien comme à d'autres, prend le soin de se distancier d'une certaine compréhension de l'événement – et l'évènement au premier chef entendu comme nouveauté ou commencement radical – il n'en mobilise pas moins dans sa pensée les notions de rupture, d'écart, de discontinuité. Qu'il suffise d'évoquer la façon dont un moment proprement politique se caractérise comme rupture dans la configuration sensible de l'ordre policier[2]. Un tel constat – le rejet d'une certaine conception de l'événement, mais la mobilisation par ailleurs d'un sens de la rupture – n'en rend que plus intéressante l'investigation sur le statut de cette dernière. Une telle investigation, nous l'envisagerons à partir d'un biais particulier – et limité – n'en donnant qu'une vision partielle, mais qui nous semble néanmoins porteuse : un certain rapport de la pensée de J. Rancière à W. Benjamin – et plus particulièrement aux thèses *Sur le concept d'histoire*[3]. Il ne s'agit bien entendu pas d'émousser

---

[1] J. Rancière, *La Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012, p. 117-118.

[2] Cf. par exemple J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, p. 52-53 : « Le nom de politique [désigne l'activité] qui rompt la configuration du sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence par une présupposition qui n'y a par définition pas de place : celle d'une part des sans-part. Cette rupture se manifeste par une série d'actes qui refigurent l'espace où les parties, les parts et les absences de parts se définissaient ».

[3] Nous laisserons donc de côté le rapport possible à W. Benjamin depuis le versant esthétique de l'œuvre de J. Rancière et les références notamment à « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (cf. par exemple *Le Partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 46 et suiv. ; *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 116 et suiv.).

la singularité de la pensée de J. Rancière. Et l'on pourrait sans nul doute, en un sens inverse, s'attacher à relever par ailleurs l'ensemble des « désaccords » entre ces deux pensées[4]. L'hypothèse que nous souhaitons mettre à l'épreuve, néanmoins, est que certaines des questions – voire des tensions – à l'œuvre dans le texte de W. Benjamin, sont en quelques sortes « rejouées » par la perspective de J. Rancière. En ce sens, dans un geste qui devrait être prolongé au-delà des quelques développements qui composent notre contribution, le rapport aux thèses de W. Benjamin permettrait de « déporter » quelque peu la pensée de J. Rancière, de « desserrer » certaines de ses articulations, pour les « refigurer » autrement, offrant peut-être une « compréhension de sa pensée » le prenant, toute proportion gardée, aux mots :

> Comprendre un penseur, ce n'est pas venir coïncider avec son centre. C'est, au contraire, le déporter, l'emporter sur une trajectoire où ses articulations se desserrent et laissent un jeu. Il est alors possible de dé-figurer cette pensée pour la refigurer autrement, de sortir de la contrainte de ses mots pour l'énoncer dans cette langue étrangère dont Deleuze, après Proust a fait la tâche de l'écrivain[5].

« Aporie fondamentale : "L'histoire des opprimés est un discontinuum" » (W. Benjamin)

Nous prendrons comme point de départ de notre réflexion une formule de Walter Benjamin que l'on trouve dans les thèses *Sur le concept d'histoire*[6]. À la fin de la thèse 17a, il écrit : « La société sans classe n'est pas le but final du progrès dans l'histoire mais plutôt son interruption mille fois échouée, *mais finalement accomplie*[7]. »

Cette formule illustre à elle seule toute la difficulté d'interprétation à laquelle le lecteur de l'ensemble des thèses se trouve confronté. W. Benjamin croit-il à cette révolution, à cette

---

[4] Il ne fait pas de doute, par exemple, que J. Rancière se distancie du messianisme benjaminien, comme il le déclare d'ailleurs explicitement : « Je pense que l'on n'est jamais (…) dans l'apparition du nouveau sous la forme messianique propre à la pensée de W. Benjamin » (J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 211). Ceci étant, nous allons le voir, la façon dont W. Benjamin pense le surgissement du nouveau en lien avec un moment du passé, n'est pas sans résonnances dans la pensée de J. Rancière.

[5] J. Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », in É. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 525.

[6] Nous nous référons de façon préférentielle à la traduction française des thèses *Sur le concept d'histoire* réalisée par W. Benjamin lui-même – lorsque cela est possible, puisque seules treize thèses ont été traduites (W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Écrits français*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2011). Pour la traduction du texte allemand, nous suivons le plus souvent – sauf mention contraire – celle proposée par Maurice de Gandillac dans W. Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2000. Nous renvoyons également au texte allemand : W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp (désormais *GS*).

[7] W. Benjamin, thèse 17a, traduction de M. Löwy dans son commentaire des thèses : *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2014, p. 124 [*GS*, I, 3, p. 1231]. Sauf mention contraire, les italiques sont toujours de nous.

rédemption, à l'avènement de cette société sans classe, qui ferait advenir une nouvelle configuration du temps ? Ou s'agit-il plutôt pour lui de prôner une conception ouverte de l'histoire, non déterministe, insistant sur la possibilité de moments de rupture ou d'interruption du cours de l'histoire ? Et si nous devions opter pour une telle interprétation, quel serait le statut de telles ruptures ? Sont-elles vouées à se « refermer » sans autre fin ? Peut-on les réinscrire d'une façon ou d'une autre dans la « processualité » historique ? Et si oui, quelle forme une telle réinscription peut-elle prendre ?

Pour répondre à ces questions chez W. Benjamin – et avant de montrer comment elles résonnent également chez J. Rancière – il convient peut-être de rappeler comment se joue au cœur des thèses *Sur le concept d'histoire* l'opposition entre deux conceptions du travail de l'historien, qui renvoient à deux façons d'envisager la temporalité. La conception d'un présent comme *passage* renvoie à l'idée d'une temporalité historique continue – un « temps homogène et vide » comme l'avance la thèse 13 – qui, toujours du côté des « vainqueurs », s'échafaude sur une conception de la nécessité historique, de la notion de progrès et une certaine compréhension de la causalité. « L'historien matérialiste », selon l'expression utilisée par W. Benjamin, a précisément pour tâche, comme l'évoque la fin de la thèse 16, de faire « éclater le continuum de l'histoire », en mobilisant cette fois le concept d'un présent qui est plutôt « arrêt » et « blocage ». Avec cette autre conception de la temporalité, il s'agit pour W. Benjamin de lutter contre l'idée d'un futur entièrement déterminé par le passé, et donc « prévisible » – ce qui a notamment pour conséquence, selon lui, de vouer, systématiquement, à une certaine forme de passivité ou d'attentisme.

La radicalité du geste de W. Benjamin qui est inhérente à l'ensemble des thèses consiste, on le sait, à renverser l'orientation vers l'avenir – telle qu'elle caractérise les différentes conceptions du temps auxquels il s'en prend – en une orientation vers le passé. En d'autres termes, l'orientation vers l'avenir est tellement marquée par une forme de croyance en une loi naturelle de l'histoire qui élimine la possibilité qu'advienne la nouveauté, que W. Benjamin va – étonnement, au premier abord – trouver les ressources pour « réinjecter » la possibilité de penser cette nouveauté en retournant la perspective de façon radicale vers le passé. C'est du passé que surgit la source de l'espérance d'un commencement radicalement neuf. L'un des passages les plus intéressants à cet égard peut être trouvé dans la thèse 12 :

> Il plut au parti socialiste de décerner au prolétariat le rôle d'un libérateur des générations *futures*. Il devait ainsi priver cette classe de son ressort le plus précieux. C'est par lui que dans cette classe se sont émoussées, irrémédiablement bien qu'avec lenteur, tant sa force de

haïr que sa promptitude au sacrifice. Car ce qui nourrira cette force, ce qui entretiendra cette promptitude, est *l'image des ancêtres enchaînés*, *non d'une postérité affranchie*[8].

W. Benjamin insiste explicitement sur le rôle des victimes du passé – les « ancêtres enchainés » –, plutôt que sur le rôle des générations futures – « une postérité affranchie » –, comme moteur possible d'une mobilisation et d'une action émancipatrices. Il attribue aux époques passées une forme d'horizon d'attente insatisfaite et c'est bien d'une telle insatisfaction, que vient la *force* de l'action révolutionnaire. En d'autres termes, chaque génération présente ne porte pas d'abord la responsabilité du destin des générations à venir, mais celle des générations passées[9]. Et une telle idée de responsabilité à l'égard des générations passées ne peut elle-même être comprise qu'à partir de la notion importante de *remémoration* ou de *ressouvenir* (*Eingedenken*), que W. Benjamin traduit lui-même par *souvenance* dans la thèse 15[10]. C'est au nom de ce qui a échoué, au nom de luttes avortées, que la remémoration doit être mise en œuvre. Une telle remémoration n'a pas simplement pour objectif de se souvenir mais de modifier le passé – à tout le moins de tenter d'accomplir, de pousser plus loin, ce qui était resté à l'état de possible :

L'histoire n'est pas seulement une science, [elle] est tout autant une forme de remémoration. 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[11].

---

[8] W. Benjamin, *Écrits français*, *op. cit.*, thèse 12, p. 440 (« futures », souligné par W. Benjamin).

[9] Une telle notion de responsabilité, même si elle n'est pas mobilisée explicitement dans les thèses, peut néanmoins y être pointée, par exemple dans la thèse 2 : « *C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption* dont peut-être une toute infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous précéda, une parcelle du pouvoir messianique. *Le passé la réclame, a droit sur elle*. Pas moyen d'éluder sa sommation » (*ibid.*, thèse 2, p. 433-434).

[10] La notion apparait également dans l'appendice B, non traduit par W. Benjamin [*GS*, I, 2, p. 704]. Comme nous le verrons plus loin, la traduction de M. de Gandillac par « commémoration » apparait problématique (cf. W. Benjamin, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse 15, p. 440 et thèse B, p. 443).

[11] W. Benjamin, *Le livre des passages*, Paris, Cerf, 2009, p. 489. Le sens qu'il convient d'attribuer à une telle « modification » selon W. Benjamin est sujet à discussion. Peut-elle être autre chose que symbolique – à l'égard de souffrances, d'injustices, de morts irréversibles ? Il est certes possible de tenter d'accomplir ce qui était resté à l'état de possible – ce que les vaincus, les damnés de l'histoire n'ont pas réussi eux-mêmes à accomplir. Peut-on néanmoins aller jusqu'à affirmer que W. Benjamin entend par une telle modification que les vaincus de l'histoire redeviennent « des partenaires d'interactions de nos expériences présentes, membres de la [même] communauté morale » (A. Honneth, « Une reconstruction communicationnelle du passé », in *Ce que social veut dire. II : Les pathologies de la raison*, Paris, Gallimard, 2015, p. 112) ? W. Benjamin semble à tout le moins bien conscient d'une telle irréversibilité. Dans une de ses notes de travail, il écrit : « Nous demandons à ceux qui viendront après nous non de la gratitude pour nos victoires, mais la remémoration de nos défaites. Ceci est consolation : *la seule consolation qui est donnée à ceux qui n'ont plus d'espoir d'être consolés* » (*GS*, I, 3 p. 1240, cité par Michaël Löwy, *op. cit.*, p. 106).

Et selon W. Benjamin, chaque nouveau moment amène avec lui la possibilité d'un changement, une disposition inédite de l'ordre des choses. Chaque moment, en d'autres termes, possède des potentialités révolutionnaires : « Il n'existe pas un seul instant qui ne porte en lui sa chance révolutionnaire[12] ». Mais de telles potentialités n'émergent que du lien avec un moment du passé, à travers la *remémoration*. C'est en ce sens que coïncident à la fois le nouveau commencement et la référence au passé ou à la tradition. Toute la question – que nous évoquions en commençant – est évidemment de savoir si W. Benjamin croit à l'accomplissement de cette révolution ou s'il s'agit plutôt pour lui de prôner une conception ouverte et non déterministe de l'histoire insistant sur la possibilité de moments de rupture. La tension entre ces deux interprétations possibles[13] – à l'égard desquelles il est sans doute malaisé de trancher complètement – est particulièrement bien illustrée par la dernière phrase (placée entre parenthèse par W. Benjamin) de la thèse 17a à laquelle nous nous sommes déjà référé. Mais elle apparaît également lorsqu'est mobilisée la notion de « tradition des opprimés » – notamment au début de la thèse 8.

Dans l'une de ses notes de travail (autour des *Thèses*), intitulée de façon significative « Problème de la tradition », W. Benjamin écrit : « Le continuum de l'histoire est celui des oppresseurs. Tandis que la représentation du continuum aboutit au nivellement, celle du discontinuum est à la base de toute tradition authentique[14]. » Mais si cette tradition des opprimés est essentiellement discontinue, elle ne peut alors que rester pour une part dissimulée et n'apparaître que par moment – au risque, dans le cas contraire, de se donner l'apparence de la continuité qui est celle de l'histoire des « oppresseurs », transformant par là les vaincus d'hier en vainqueurs de demain. W. Benjamin est bien conscient de ces difficultés. Toujours dans la même note de travail, il écrit : « Aporie fondamentale : "L'histoire des opprimés est un discontinuum" – La tâche de l'histoire consiste à s'emparer de la tradition des opprimés[15] ».

---

[12] W. Benjamin, thèse 17a, traduction de M. Löwy, *op. cit.*, p. 124 [*GS*, I, 3, p. 1231].

[13] C'est une tension d'un genre similaire qu'évoque Judith Butler dans « Illuminations. Politiques messianiques de W. Benjamin » (*Vers la cohabitation*, Paris, Fayard, 2013, p. 151-175) où elle écrit notamment : « Il est important de choisir entre ces deux alternatives, puisque, suivant l'une des interprétations du texte de W. Benjamin – une interprétation certainement étayée par le texte lui-même –, le messianique interrompt le temps et constitue "une interruption messianique du cours de l'histoire". Mais, si nous suivons l'autre interprétation possible, le messianique se rapport à une constellation de traditions et d'histoires oubliées, à l'histoire même des opprimés, qui soudainement s'embrase et fait valoir une plainte. Si nous suivons la première interprétation, il s'agit d'interrompre l'histoire elle-même, d'aller vers une grève dirigée contre le régime temporel actuel, voire de cesser toute activité. Mais, suivant la seconde interprétation, une reconfiguration ou une nouvelle constellation du temps présent advient, dans laquelle l'histoire oubliée des opprimés peut faire effraction (...) » (*ibid.*, pp. 158-159).

[14] W. Benjamin, « Problème de la tradition I », in *Écrits français*, *op. cit.*, p. 450 [*GS*, I, 3, p. 1236].

[15] *Ibid.*

Mais comment dès lors l'« historien matérialiste » peut-il s'emparer de la tradition des opprimés, sans verser dans les reproches qui sont faits à l'historicisme ? On sait à cet égard comment W. Benjamin a tenté de s'appuyer sur le procédé de la citation à partir duquel l'historien « arrête le temps » pour sortir du continuum de l'histoire un fragment du passé[16], en s'appuyant par exemple sur la technique du montage cinématographique. De telles difficultés montrent exemplairement que cette tradition des opprimés peut toujours – et très vite – être récupérée. Le passé peut être figé en un héritage (c'est *l'image « éternelle » du passé* dont parle la thèse 16) non plus destiné à être réactualisé dans les luttes du présent, mais destiné à devenir un objet de célébration ou de commémoration[17]. La tradition des opprimés peut toujours être « récupérée » par une forme de continuité. Une formule de la thèse 6 est très claire à cet égard : « À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer[18] ». Un tel arrachement ou une telle libération du conformisme sont toujours précaires, ils ne peuvent jamais avoir que le statut de la rupture momentanée, sans être jamais complètement accomplis. La tradition des opprimés apparaît en ce sens comme la « série » discontinue des moments où la chaine continue de la domination a été rompue. Une telle « série » n'en possède pas moins une forme dialectique de continuité[19] – justifiant

---

[16] La notion de citation implique en ce sens un arrachement de l'objet historique passé à son contexte. Si c'est plutôt du côté du *Livre des passages* ou de son *Essai sur Karl Krauss* que l'on trouvera déployé un tel procédé, les thèses l'évoquent à propos de l'action révolutionnaire : « [La Révolution française] citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois » (W. Benjamin, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse 14, p. 439 [GS, I, 2, p. 701]). L'enjeu de la suite de la thèse est alors de différencier la façon dont la mode cite (sans réellement innover) de la façon dont le fait l'action révolutionnaire.

[17] La thèse 15 est à cet égard révélatrice. Elle propose une distinction – quelque peu idéalisée – entre le temps calendaire et le temps tel « qu'il est mesuré par les horloges ». Ce dernier renvoie au temps homogène et vide (temps purement mécanique, automatique, quantitatif). Le calendrier apparaît quant à lui comme l'expression d'un temps historique et hétérogène, chargé de mémoire et d'actuel. Les jours fériés sont qualitativement distincts des autres jours, ils semblent conjoindre en eux cette dimension à la fois de *nouveauté* et de rapport à la *tradition*. Ce sont des jours tout aussi bien « initiaux que des souvenance » : « Les classes révolutionnaires ont, au moment de leur entrée en scène, une conscience plus ou moins nette de saper par leur action le temps homogène de l'histoire. La Révolution française décréta un nouveau calendrier. Le jour qui inaugure une chronologie a le don d'intégrer le temps qui l'a précédée. Il constitue une sorte de raccourci historique. C'est encore ce jour, le premier d'une chronologie, qui est évoqué et même figuré par les jours fériés qui, eux tous, *sont aussi bien des jours initiaux que des jours de souvenance*. Les calendriers ne comptent donc point du tout le temps à la façon des horloges. Ils sont les monuments d'une conscience historique qui, depuis environ un siècle, est devenue complètement étrangère à l'Europe » (W. Benjamin, *Écrits français*, *op. cit.*, thèse 15, p. 440-441). Mais ces « jours fériés », les jours de fêtes populaires ou de mémoire révolutionnaire sont constamment menacés par le conformisme qui tente de s'en emparer. Comme nous l'évoquions plus haut, W. Benjamin propose dans ce passage le terme de « souvenance » pour traduire *Eingedenken*. La traduction de M. de Gandillac par commémoration (« C'est au fond le même jour qui revient sans cesse sous la forme des jours de fêtes, qui sont des jours de commémoration », W. Benjamin, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse 15, p. 440) peut prêter à confusion, puisqu'il s'agit précisément pour W. Benjamin de distinguer la « souvenance » ou « remémoration » de la commémoration (du côté du récit continuiste dominant).

[18] W. Benjamin, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse 6, p. 431 [GS, I, 2, p. 695]. W. Benjamin propose la traduction suivante : « Chaque époque devra, de nouveau, s'attaquer à cette rude tâche : libérer du conformisme une tradition en passe d'être violée par lui » (W. Benjamin, *Écrits français*, *op. cit.*, thèse 6, p. 436).

[19] C'est notamment l'interprétation que propose M. Löwy. Il se réfère à l'essai de W. Benjamin sur Eduard Fuchs qui convoque la métaphore du tissage. Il conviendrait en ce sens de « tisser, dans la trame du présent, les fils de la

d'ailleurs que l'on parle de « tradition » – reliant de façon sous-jacente, sans adopter les formes d'une chaine causale homogène, ces différents moments d'interruption. Une autre temporalité, donc, qui ouvre à une autre tradition, sans être destinée pourtant à se substituer au « continuum » homogène qu'elle contribue à fragmenter.

L'éphémère et le pouvoir du moment quelconque (J. Rancière)

De telles questions et thématiques trouvent-elles à se rejouer – et comment – dans la perspective de J. Rancière ? W. Benjamin et ses thèses ne font pas l'objet d'une étude conséquente par J. Rancière. La présence de ce texte reste discrète dans son œuvre, mais il est néanmoins cité à plusieurs reprises, à des moments – c'est en tout cas l'hypothèse que nous défendrons – toujours stratégiquement importants. Des références souvent à certains égards équivoques, jamais complètement dans la critique à l'égard de W. Benjamin, jamais non plus dans une reprise univoque – rejouant peut-être par là-même quelque chose de la tension que l'on a vue à l'œuvre dans le texte des thèses de W. Benjamin. Nous limiterons notre propos plus particulièrement à deux références en choisissant de nous orienter vers les derniers textes de J. Rancière : l'une que l'on trouve dans son ouvrage *Les Temps modernes* et plus particulièrement dans le texte « Temps, récit et politique »[20] qui ouvre l'ouvrage, l'autre dans *Les Bords de la fiction* dans un texte intitulé « Le moment quelconque »[21].

Dans « Temps, récit et politique », J. Rancière interroge notre conjoncture en revenant sur la notion de « présentisme »[22]. Celui-ci, en rupture avec le régime moderne d'historicité, se caractériserait par un temps dépouillé de toute promesse à réaliser. Il s'agirait d'un temps ramené à son cours ordinaire et qui se prête à des évaluations diverses[23]. La thèse défendue par J. Rancière est que ce « prétendu présentisme » – puisque c'est ainsi qu'il est présenté –, en dépit des modifications qu'il permet de caractériser dans notre expérience du temps – nous

---

tradition qui ont été perdus pendant des siècles » (M. Löwy, *op. cit.*, p. 111) : « C'est là une performance qui reste la tâche d'une science historique dont l'objet n'est pas un écheveau de faits purs et simples, mais un groupe dénombré de fils représentant la trame d'un passé dans la texture du présent. (On aurait tort d'identifier cette trame au simple lien causal. Il est au contraire de part en part dialectique, et certains fils, qui ont pu être perdus des siècles durant, sont soudain repris sans éclat par le cours actuel de l'histoire) » (W. Benjamin, « Eduard Fuchs. Collectionneur et historien », in W. Benjamin, *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 190).

[20] J. Rancière, « Temps, récit et politique », in *Les Temps modernes. Art, temps, politique*, Paris, La fabrique, 2018, p. 13-47.

[21] J. Rancière, « Le moment quelconque », in *Les Bords de la fiction*, Paris, Seuil, 2017, p. 145-156.

[22] Cf. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.

[23] Évaluations optimistes – « nos gouvernements et les médias dominants ont salué l'âge enfin venu d'une gestion experte du présent et de son prolongement immédiat » – ou pessimistes – « des intellectuels désenchantés y ont vu la réalité crépusculaire d'un temps post-historique marqué par le règne du présent seul, un présent occupé par le règne de la consommation et de la communication » (J. Rancière, *Les Temps modernes*, *op. cit.*, p. 16).

allons y revenir –, continue néanmoins d'être structuré par une *hiérarchie* de la temporalité. Une telle hiérarchie, et il s'agit là d'une des grandes thèses de J. Rancière, sépare deux catégories d'êtres humains, qui renvoient également à deux expériences de la temporalité[24]. Il y a, d'une part, ceux qui vivent dans le temps des événements qui peuvent arriver, le temps de l'action et de ses fins, qui est aussi le temps de la connaissance et des loisirs. Il s'agit du temps des hommes actifs ou des hommes du loisir – le temps de *ceux qui ont le temps*. Il y a, d'autre part, ceux qui vivent dans le temps des choses qui arrivent les unes après les autres, le temps répétitif des hommes passifs – le temps de *ceux qui n'ont pas le temps*. Selon J. Rancière, comme il le rappelle à de nombreuses reprises, on peut trouver le modèle d'une telle hiérarchie de la temporalité dès *La poétique* d'Aristote. Pour celui-ci, la construction d'une fiction repose sur un choix entre deux temporalités et dès lors deux manières de raconter. L'*Historia* (ou la chronique) « raconte comment les choses sont arrivées empiriquement, comme des faits contingents, les unes après les autres ». La *poésie*, plus philosophique, « ne dit pas comment les choses sont arrivées, mais comment elles *peuvent* arriver, comment elles arrivent en conséquence de leur propre possibilité ». La poésie construit « un temps spécifique où le déroulement des faits est identique à celui d'une chaine de causes et d'effets[25] ». Un tel partage oppose dès lors le « temps de la réalité ordinaire » (où les choses arrivent simplement les unes par rapport aux autres) au « temps rationnel de la fiction » (où les choses sont liées par des liens de causalité)[26].

Selon J. Rancière, l'expérience moderne de la temporalité et les grands récits qui la structuraient ont reproduit, tout en la déplaçant, une telle hiérarchie. Là où elle séparait précédemment deux mondes, elle a plutôt séparé au cœur de la modernité deux manières d'habiter le même monde. Le même processus historique y était vécu de deux manières. Il y avait ceux, la minorité, qui y vivaient dans le temps de la science – c'est-à-dire le temps de la nécessité connue et transformée en instrument d'action. Et il y avait ceux, la majorité, qui y vivaient dans le temps de l'ignorance, le temps de la succession et de la répétition : « Le cœur des "grands récits", ce n'était donc pas la simple foi dans un futur qui devait résulter de la nécessité historique[27] ». Plus subtilement, il s'agissait de la scission de cette nécessité qui était en même temps connue et maitrisée (par une minorité) et ignorée (par une majorité). L'idée avancée par J. Rancière est que rien de tout cela n'a disparu au cœur du présentisme : ni le récit

---

[24] J. Rancière, *Les Temps modernes*, *op. cit.*, p. 20-21.
[25] Pour cette référence et celles qui précèdent, cf. *ibid.*, p. 18-19.
[26] *Ibid.*, p. 20.
[27] *Ibid.*, p. 24.

de la nécessité historique, ni la scission qui l'habite, même si cela se trouve redistribué différemment. Le « bonheur », en effet, ne passe plus par les voies de la rupture révolutionnaire. Il passe au contraire par une optimisation de l'ordre existant. Bref, « libre donc à certains de déclarer la "fin des grands récits" », « nous sommes toujours dans le récit d'un enchainement nécessaire fondé sur une hiérarchie des temporalités[28] » :

> À l'ombre du prétendu « présentisme », les autorités de l'État, de la finance, des médias et de la science produisent sans fin ces écarts qui rouvrent indéfiniment la distance entre ceux qui vivent dans le temps du savoir qui rend justice et ceux qui vivent dans le temps de l'ignorance et de la faute[29].

Pour sortir de ce cercle de la nécessité et de son ignorance, il conviendrait plutôt, selon J. Rancière, de travailler à partir de la hiérarchie des temporalités et la lutte pour l'abolir. Et comme il a cherché à amenuiser la différence entre « régime moderne d'historicité » et « présentisme » – à tout le moins eu égard à cette hiérarchie des temporalités –, la lutte pour abolir une telle hiérarchie semble d'abord ne pas avoir elle-même de singularité époche. Il peut donc renvoyer le lecteur à ce qu'il a tenté de penser ailleurs à travers les formes de l'émancipation ouvrière et la théorie de l'émancipation intellectuelle. L'émancipation, rappelle-t-il, est d'abord pour lui une autre manière d'habiter le temps, par exemple en transformant cette succession des heures du temps répétitif où rien n'arrive jamais en un temps marqué par une multitude d'évènements[30]. Se produisent de la sorte une série d'écarts avec ce temps de la reproduction permettant de le diviser de l'intérieur. La citation suivante, aux accents benjaminiens évidents, va précisément nous ramener à la référence que nous souhaitions mobiliser :

> À la fragmentation des choses qui arrivent « les unes après les autres » s'oppose une autre fragmentation qui crée des différences et des ruptures *au sein du continuum supposé homogène*. Chaque moment du continuum est à la fois le point par où passe la reproduction de la hiérarchie des temps, mais aussi et en même temps la possibilité d'un *écart* ou d'une *rupture*[31]. (…) Le pouvoir du moment qui *engendre un autre temps*, il est celui de ces

---

[28] *Ibid.*, p. 32.
[29] *Ibid.*, p. 32-33.
[30] *Ibid.*, p. 34. J. Rancière renvoie le lecteur au travail qu'il a consacré à Gabriel Gauny et plus particulièrement au texte de ce dernier « Le travail à la journée », dans *Le Philosophe plébéien*, textes rassemblés et présentés par J. Rancière, Paris, La Fabrique, 2017, p. 53-58. « Dans le récit de Gauny, précisément, la journée de travail est un temps où, à chaque heure, il se passe quelque chose : un geste différent de la main, un regard qui dévie et fait dériver la pensée, une pensée qui survient inopinément et qui change le rythme du corps, un jeu d'affects qui fait que la servitude ressentie ou la liberté éprouvée se traduisent en geste d'allures diverses et en enchaînement contradictoires de pensées » (J. Rancière, *Les Temps modernes*, *op. cit.*, p. 34).
[31] Conception que l'on pourrait mettre en rapport avec la formule benjaminienne citée plus haut : « Il n'y a pas un instant qui ne porte en lui sa chance révolutionnaire ».

> journées révolutionnaires où le peuple des hommes « passifs » a oublié « le temps qui n'attend pas » et déserté les ateliers pour aller dans la rue affirmer leur participation à une *histoire commune*[32].

C'est alors précisément qu'est convoqué W. Benjamin, dans un passage quelque peu équivoque – et plutôt critique, puisque ce dernier n'aurait sans doute pas vu tout ce dont il est question dans ces *moments* de rupture :

> Dans un texte célèbre, Walter Benjamin parlait de ces moments qui font exploser le temps continu – le temps des vainqueurs (…). Mais (…) ce que ces journées produisent, plus qu'un dynamitage du temps dominant, est l'ouverture d'un autre temps, un autre temps commun né des brèches opérées dans le premier[33].

On peut bien entendu se demander dans quelle mesure cette ouverture d'un autre temps n'est pas déjà l'un des enjeux des thèses *Sur le concept d'histoire* à travers notamment, comme nous l'avons indiqué, cette référence à la « tradition des opprimés »[34] – et nous allons y revenir dans un instant. En tout cas, ce que cherche à écarter J. Rancière c'est bien la possibilité d'attribuer à ces écarts, ces ruptures, bref à ces discontinuités un caractère seulement *éphémère*. Un caractère éphémère, dit-il, que cherche à leur attribuer un « récit officiel » pour lequel de telles discontinuités restent homogènes au continuum, faisant dès lors des hommes de la répétition passive ceux aussi de l'« ébullition éphémère[35] ». En ce sens, il y a un « pouvoir du moment » de rupture qui est d'engendrer, d'ouvrir un autre temps, un enchainement temporel déviant. Un temps qui donne « un poids différent à tel instant, le lie à tel autre en enjambant d'autres instants, se donne d'autres repères dans le passé », répétant tout en réinventant ces moments du passé, « se construit une mémoire et se crée par là-même d'autres futurs[36] ». En d'autres termes, une temporalité qui ouvre à une autre *tradition*. Mais cela signifie-t-il – question finalement similaire à celle rencontrée dans les thèses de W. Benjamin – que cette autre temporalité soit destinée à se doter d'une continuité telle qu'elle puisse se substituer au continuum homogène qu'elle contribue à fragmenter ? Cela signifie-t-il que cette autre temporalité puisse se donner les apparences d'une chaîne causale homogène, à laquelle elle ne

---

[32] *Ibid.*, p. 35-36.
[33] *Ibid.*, p. 36-37.
[34] Il conviendrait sans doute également de compliquer, si elle s'adresse à W. Benjamin, la formule qui suit immédiatement le passage que nous venons de citer : « ouverture d'un autre temps (…) : non pas un temps du rêve qui ferait oublier le temps subi ou projetterait un paradis à venir » (*ibid.*, p. 36). Comme nous avons tenté de le rappeler rapidement plus haut, l'ultime texte de W. Benjamin complique singulièrement la question du rapport au rêve, et se révèle critique à l'égard de la projection d'un paradis à venir.
[35] *Ibid.*, p. 35.
[36] *Ibid.*, p. 37.

se réduit d'abord pas ? Cette autre temporalité est-elle éventuellement destinée à dépasser le statut de brèche au cœur du temps dominant qu'elle a d'abord ? Ou, pour le dire encore autrement, cette autre temporalité peut-elle s'affranchir de la hiérarchie des temps et déboucher sur une nouvelle positivité ?

Pour tenter de répondre à ces questions, on peut se tourner – avant de revenir au texte « Temps, récit et politique » – vers la seconde référence à W. Benjamin que nous souhaitons mobiliser, cette fois dans le texte intitulé « Le moment quelconque » dans *Les Bords de la fiction*. Dans ce texte, J. Rancière, en s'appuyant sur l'ouvrage *Mimesis* d'Erich Auerbach[37], revient sur la révolution démocratique de la fiction littéraire. Une telle révolution a précisément amené la fiction, selon lui, à mettre en son cœur ce temps engendré par la puissance du moment, ce « temps fait d'une multiplicité de micro-événements sensibles dont la coexistence et l'interpénétration[38] » s'opposent à l'enchaînement concerté d'action. En ce sens, la révolution moderne de la fiction ne réside pas dans une modification de contenu (« le surgissement des masses sur la scène de l'Histoire », par exemple) mais dans une modification de la forme de la temporalité. Elle met l'accent sur le moment quelconque afin de l'exploiter pour lui-même[39]. Le temps de la « tradition représentative » selon J. Rancière, était un temps à deux dimensions dont chacune définissait une forme d'exclusion. Sur son axe horizontal, il excluait en faisant disparaître chaque moment dans le suivant. Sur son axe vertical, il excluait « en séparant ceux qui vivaient dans le monde de l'action de ceux qui vivaient dans l'inframonde de la répétition[40] ». Le *moment quelconque* à l'inverse repose sur un temps qui est doublement inclusif : « un *temps de la coexistence*, écrit J. Rancière, où les moments pénètrent les uns dans les autres et persistent en s'étendant en cercles de plus en plus larges ; un temps partagé qui ne connaît plus de hiérarchie entre ceux qui l'occupent[41] ». Le moment quelconque apparaît en outre comme le moment de bascule, précise J. Rancière, « qui se tient sur la frontière entre le rien et le tout, le moment de la rencontre de ceux qui vivent dans le temps des événements sensibles partagés [temps de la coexistence] et ceux qui vivent dans le hors-temps où rien ne se

---

[37] E. Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), tr. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 1969.
[38] J. Rancière, *Les Temps modernes, op. cit.*, p. 40.
[39] J. Rancière, *Les Bords de la fiction*, *op. cit.*, p. 147.
[40] *Ibid.*, p. 153.
[41] *Ibid*. C'est ce qu'illustre, par exemple, selon J. Rancière, *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf, un roman dans lequel les personnages expérimentent « un espace-temps inédit où les mêmes événements sensibles s'étendent de proche en proche, affectant semblablement tous les corps et notamment ceux que l'ordre ancien tenait à l'écart ou rendait invisible » (*ibid.*).

partage plus[42] ». Les accents benjaminiens du passage qui suit sont à nouveau très explicites. Et W. Benjamin, en effet, n'est pas très loin :

> Tenir sur cette frontière où des vies qui vont basculer dans le rien s'élèvent à une totalité de temps et d'injustice, c'est peut-être la politique la plus profonde de la littérature. On aimerait la voir lancer les combattants à l'assaut, accompagner le mouvement victorieux du processus historique. Mais peut-être ces histoires qui semblent se tenir frileusement à l'écart des grands tumultes de l'Histoire en marche opèrent-elles un déplacement plus radical qui remet en question la temporalité au sein de laquelle cet assaut et sa victoire sont pensés[43].

Même si elles traitent d'abord de littérature – mais, nous allons le voir, leur donner une extension plus large n'est nullement inopportun – ces quelques lignes semblent circonscrire un enjeu important pour notre problématique. Il ne s'agit pas, avance en effet J. Rancière, de substituer une continuité à une autre. L'enjeu n'est pas que les vaincus d'hier soient transformés en vainqueurs de demain – pour le dire dans les mots de W. Benjamin. L'enjeu n'est pas – pour le dire dans des termes qui ne sont ni ceux de W. Benjamin, ni ceux de J. Rancière – de mettre en œuvre une autre forme d'hégémonie – même si cela est extrêmement tentant : « on aimerait la voir lancer les combattants à l'assaut, accompagner le mouvement victorieux du processus historique ». L'enjeu semble bien se situer ailleurs, et il pourrait bien être « plus radical » à suivre J. Rancière. Quelle est donc cette radicalité ? Reprenons la lecture du texte, là où nous l'avons laissée :

> C'est Walter Benjamin qui a donné à ce déplacement sa signification politique en affirmant la nécessité de séparer la « tradition des opprimés » de ce temps des vainqueurs dont la théorie marxiste l'avait rendu solidaire et de lier la dialectique non plus aux avancées du temps mais à ses arrêts, chevauchements, retours et conflagrations[44].

---

[42] *Ibid.* Toujours en s'appuyant sur *Mrs Dalloway*, il s'agit en effet de montrer que les cercles du moment quelconque partagé qui s'élaborent dans les rues de Londres entre les différents personnages trouvent leur point d'arrêt dans deux figures limites d'exclusion : « Il y a, sortant d'une bouche de métro comme du fond de la terre, une forme tremblante, semblable à une pompe rouillée, dont la voix sans âge ni sexe murmure un chant inintelligible sans commencement ni fin. Et il y a ce jeune homme [Septimus], déçu de ses ambitions poétiques et traumatisé par la guerre (…) [qui] se jettera par la fenêtre pour échapper aux médecins qui veulent le mettre au repos dans une maison de santé » (*ibid.*, p. 154). Le roman chercherait alors à construire avec des mots un monde commun qui inclut la séparation elle-même, qui lie le temps orienté de la journée de Clarissa Dalloway et des passants qu'elle croise au temps figé de la « vieille pompe rouillée » qui chante près de la bouche du métro ou au temps désorienté de Septimus. Il y a donc une inclusion de l'exclu, mais qui ne fonctionne pas comme sa suppression. Il s'agit plutôt d'« une inclusion violente dans une forme de communauté sensible de cela même qui la fait exploser, l'inclusion dans un langage qui échappe à ce langage » (*ibid.*, p. 154).
[43] *Ibid.*, p. 155.
[44] *Ibid.*, p. 155.

La radicalité réside en ce sens dans une remise en question de la temporalité des « vainqueurs », sans chercher néanmoins à s'y substituer, mais en indiquant que ce temps des vainqueurs n'est qu'un temps parmi les autres, que sa « nécessité » possède en fait la particularité d'un scenario parmi d'autres, sans doute plus pauvre que les autres. La radicalité réside donc dans la possibilité d'arrêter le temps. Mais elle renvoie aussi à ses « chevauchements, retours et conflagrations ». Et dès lors bel et bien à la possibilité d'ouvrir un autre temps. Autre temps que cette fois W. Benjamin semble crédité par J. Rancière d'avoir pensé. Et si W. Benjamin a donné à ce déplacement sa signification politique – comme vient de nous le dire J. Rancière –, il faut aussi reconnaître selon lui, que celui-ci s'était déjà effectué dans certaines œuvres littéraires : « Au temps des vainqueurs, ce temps horizontal et continu qui se décrit aujourd'hui comme "globalisation", la fiction nouvelle oppose un temps brisé, à tout instant traversé par ces pointes qui élèvent n'importe quel rien à la hauteur du tout[45]. »

Si nous revenons maintenant, et pour terminer ce bref parcours, à « Temps, récit et politique », le texte nous permet sans doute d'aller plus loin encore dans ce chassé-croisé entre signification politique et littérature. J. Rancière y avance en effet l'idée qu'il y a peut-être aujourd'hui de nouvelles formes d'interruption du temps dominant et de réappropriation du temps qui mettent en œuvre, « à leur façon », prend-il le soin d'indiquer, « ces formes de coexistence des temporalités[46] » que la révolution littéraire avait mobilisées. Après avoir insisté sur une forme de continuité de la hiérarchie des temporalités à travers l'histoire, il s'agit aussi pour J. Rancière de reconnaître des mutations dans les façons de défaire une telle hiérarchie – résultant des mutations dans la façon dont se donne cette hiérarchie elle-même. Il accrédite par-là, non pas la thèse du présentisme en tant que telle, mais à tout le moins celle d'un temps dominant qui se donne d'une nouvelle façon.

L'enjeu essentiel pour J. Rancière étant de questionner les récits – notamment celui du présentisme – qui décrivent une simple conformité entre le temps des individus et le temps du système global. Il propose en ce sens une analyse du « temps précaire ». Un temps fait d'intervalles, où les individus entremêlent plusieurs temporalités hétérogènes : « celle du travail salarié et des études, celle de la création artistique et des petits boulots au jour le jour…[47] ». Mais il évoque également les « formes de protestation collective qui ont marqué les année 2010 depuis le Printemps arabe jusqu'aux mouvements d'occupation des places ». Et c'est plus précisément dans ces mouvements d'occupation – « qui ont été l'occasion d'une rencontre entre

---

[45] *Ibid.*, 156.
[46] J. Rancière, *Les Temps modernes, op. cit.*, p. 46.
[47] *Ibid.*, p. 43.

des formes multiples de réappropriation du temps » – qu'il voit de nouveaux modes de l'action politique mettant en œuvre « *à leur façon* ces formes de coexistence des temporalités dans les rues des villes que la révolution littéraire avait opposées à la tyrannie de l'intrigue[48] ». Bref, de nouvelles formes d'interruption du temps dominant à ne pas ranger une nouvelle fois du côté de l'interruption éphémère mais à envisager plutôt comme renouvelant cette « tradition discontinue » de l'émancipation.

Conclusion

> Je ne suis pas un penseur de l'événement, du surgissement, mais plutôt de l'émancipation comme quelque chose qui a une *tradition*, une *histoire* qui n'est pas faite seulement de grands actes éclatants mais d'une recherche pour créer des formes du commun qui ne soient pas celles de l'État, du consensus, etc[49].

Il est sans doute difficile de suivre J. Rancière à la lettre et de n'en faire aucunement un penseur de l'événement. On lui accordera volontiers cependant qu'il s'agit pour lui d'en proposer une conception bien spécifique. La rupture de l'événement ne doit précisément pas être pensée, selon lui, uniquement sur le mode de l'éphémère. Mais elle ne doit pas non plus être pensée comme se réintégrant simplement et de façon homogène à la processualité historique dominante. Le sens de la rupture en jeu, c'est sans doute le concept de tradition, tel qu'il apparaît dans cette citation, qui peut au mieux en penser les singularités. Et une telle tradition – nous avons tenté de l'indiquer – se révèle avoir de particulières affinités avec ce que W. Benjamin a cherché à penser sous l'intitulé de « tradition des opprimés ». Une tradition constituée de brèches, de ruptures, de discontinuités qui peuvent se renvoyer l'une à l'autre, se multiplier, se renforcer mutuellement, engendrer des temporalités alternatives, hétérogènes afin d'affecter un tant soit peu ce qui ne cesse de se reconfigurer à titre de continuum homogène ou de temps dominant (même si celui-ci peut prendre des formes différentes au cours de l'histoire). Mais une tradition qui n'est pas destinée à se substituer à un tel continuum dominant – au risque de perdre sa spécificité[50].

---

[48] *Ibid.*, p. 46.

[49] J. Rancière, « Les démocratie contre la démocratie. Entretien », in *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 99.

[50] Il conviendrait bien entendu de prolonger cette investigation sur le rapport à W. Benjamin en mobilisant de façon plus spécifique la question du statut du travail de l'historien chez J. Rancière en le mettant en rapport avec la figure de l'« historien matérialiste » telle qu'elle apparaît dans les thèses *Sur le concept d'histoire*. Est-il possible, en d'autres termes, de proposer une « histoire hérétique » comme s'interroge à ce sujet J. Rancière dans *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (Paris, Seuil, 1992) qui ne tomberait pas dans les travers d'une

Et pourtant. Ne peut-on retrouver chez J. Rancière le même type de tension qu'il nous a semblé possible de pointer chez W. Benjamin, en particulier à partir de cette fameuse formule de la thèse 17a : « La société sans classe n'est pas le but final du progrès dans l'histoire mais plutôt son interruption mille fois échouée, *mais finalement accomplie*[51] ». À la fin du texte « Temps, récit et politique », J. Rancière écrit en effet : « Il y a l'effort pour *installer dans la durée* ces moments de reconstruction d'une forme de vie commune (…) qui est aussi l'anticipation *d'une forme de vie encore à venir,* une forme de vie commune *affranchie de la hiérarchie des temps et des capacités*[52] ». Quel sens convient-il de donner à cette positivité « encore à venir » ? « Une forme de vie commune affranchie de la hiérarchie des temps » peut-elle finalement s'accomplir ou ne se donne-t-elle pas plutôt à partir de son interruption mille fois échouée ? Sans doute, et en toute conséquence, de telles questions demeurent-elles, comme nous l'avons vu chez Walter Benjamin, en partie indécidables dans la pensée de Jacques Rancière.

---

histoire (celle des *Annales* ou de Michelet, analysées dans l'ouvrage) qui cherche à rendre muette la parole toujours en excès de ce qui constitue un « événement de parole » ? Cet ouvrage se termine d'ailleurs également par une référence explicite à W. Benjamin et aux thèses. À ce sujet, et pour l'évocation d'un rapprochement possible avec W. Benjamin, cf. Christophe Bouton, « Récit, événement, sujet. La théorie de l'histoire de Jacques Rancière », dans *Phantasia*, 2016 (3), p. 1-13.

[51] W. Benjamin, thèse 17a, traduction de M. Löwy, *op. cit.*, p. 124 [*GS*, I, 3, p. 1231].

[52] J. Rancière, *Les Temps modernes, op. cit.*, p. 46-47.