

La mélancolie comme métaphore chez Enzo Traverso. Inconceptualité de la Mélancolie de gauche et approche métaphorologique de la mémoire

Auteur : Despontin, François

Promoteur(s) : Cormann, Gregory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2020-2021

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/11025>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

La mélancolie comme métaphore chez Enzo Traverso

Inconceptualité de la *Mélancolie de gauche*
et approche métaphorologique de la mémoire

Mémoire présenté par François Despontin
Master en Philosophie à finalité approfondie
Promoteur : Grégory Cormann
Lecteurs : Florence Caeymaex et Bruno Leclercq

Année académique 2019 – 2020



Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

La mélancolie comme métaphore chez Enzo Traverso

Inconceptualité de la *Mélancolie de gauche*
et approche métaphorologique de la mémoire

Mémoire présenté par François Despontin
Master en Philosophie à finalité approfondie
Promoteur : Grégory Cormann
Lecteurs : Florence Caeymaex et Bruno Leclercq

Année académique 2019 – 2020

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier le promoteur de ce travail, Grégory Cormann, pour la ténacité avec laquelle il a dirigé la rédaction de ce mémoire. La confiance et la patience dont vous avez fait preuve à l'égard de mon travail ont été très précieuses et il ne fait nul doute que je n'y serais pas arrivé sans.

Je tiens ensuite à remercier mes lecteurs, Florence Caeymaex et Bruno Leclercq, ainsi que d'éventuels lecteurs du futur qui découvriront peut-être ces pages par hasard ou par curiosité, au gré de leurs propres recherches : un écrit n'a de valeur que s'il est lu, discuté, contesté. Dès lors, je vous suis reconnaissant du temps que vous accorderez à la lecture de ce mémoire, lecture que je vous souhaite agréable, et j'espère que vous y trouverez matière à penser.

Par ailleurs, il me faut remercier ma très chère mère pour la lecture attentive de ces pages et les nombreuses corrections orthographiques et formelles qu'elle y a apporté. Relire ce travail volumineux n'a pas été de tout repos mais je te remercie de l'avoir fait, sans quoi l'expérience de mes lecteurs aurait été bien moins confortable.

Je remercie aussi mes amis, proches ou éloignés, ainsi que ma famille pour m'avoir soutenu moralement tout au long de ces recherches. L'élaboration d'un mémoire est une expérience éprouvante durant laquelle votre présence et vos encouragements ont été salvateurs. Chacun d'entre vous m'a permis, à sa mesure, de réaliser ce travail et je vous en suis extrêmement reconnaissant.

Parmi ces proches qui se reconnaîtront sans mal, je souhaiterais exprimer une pensée particulière pour Louise. Bien que tu nous aies quitté trop tôt, et peut-être aussi pour cette raison, tu as incontestablement contribué à faire de tes proches qui ils sont. Je n'échappe pas à cette règle et je suis conscient de te devoir en partie ma manière d'aborder mes recherches, comme la vie en général. Entre autres choses, je veux te remercier pour cette charité communicative que tu avais envers toute œuvre ou individu que tu abordais. De ce qu'il reste de ton passage parmi nous, ce gain est loin d'être le moindre.

Enfin, puisqu'il s'agit d'un travail de fin d'études, j'aimerais remercier l'ensemble du corps professoral à qui je dois ma formation et le bagage méthodologique et conceptuel qui m'a permis de mener à bien les recherches du présent mémoire. Un étudiant a trop rarement l'occasion d'exprimer sa gratitude à l'égard de ses professeurs pour laisser passer une telle occasion. Arrivé au terme de ces recherches comme de mes études, je suis plus que jamais conscient de ce que votre enseignement m'a apporté et souhaite vous exprimer toute ma reconnaissance.

Introduction

Le questionnement qui a animé les recherches qui suivent est né d'un travail intitulé « Quelques considérations sur la mélancolie et la possibilité qu'elle contamine la société comme l'individu » rédigé pour le cours de « Questions de morale et d'éthique » de l'année académique 2016-2017. Ce travail s'intéressait à l'œuvre de Robert Burton, un théologien anglais du XVII^{ème} siècle qui s'était consacré à la constitution d'une *Anatomie de la mélancolie*¹, un ouvrage colossal qui entendait traiter de l'ensemble des causes et des remèdes de la mélancolie que les connaissances de l'époque permettaient de rassembler. L'objectif de Burton ne se limitait pas à la simple compilation exhaustive ; il avait pour but d'offrir des remèdes à ses lecteurs, comme à lui-même, tout en espérant soigner la société dans son ensemble. Car, selon lui, la mélancolie s'était propagée à tout le royaume d'Angleterre, diagnostic auquel il consacrait l'essentiel de sa préface. Sur cette base, et au terme de nombreux détours par l'œuvre de Burton et des recherches plus récentes en psychologie, ce travail concluait humblement qu'appliquer une grille de lecture mélancolique à la réalité politique pouvait, potentiellement, donner une prise pour la repenser. Je n'avais alors jamais entendu parler d'Enzo Traverso qui publiait pourtant *Mélancolie de gauche*² la même année et je ne m'étais jamais penché sur les écrits de Daniel Bensaïd. Mon mémoire devait alors traiter de la question classique de la liberté chez Leibniz et je ne me sentais guère concerné par l'histoire de la gauche.

Mais à mesure que le temps passait, mon intérêt pour les interminables *disputationes* de commentateurs leibniziens s'étiolait et ma curiosité pour cette « mélancolie politique » grandissait. C'est ainsi que je suis revenu vers le titulaire du cours mentionné plus haut, et aimable promoteur du travail que vous tenez entre les mains, afin d'investiguer cette question. Encouragé à aller chercher du côté de l'historien Enzo Traverso, j'ai découvert l'ouvrage qui sera au cœur de ce mémoire, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle)*, avec un intérêt mêlé de circonspection : je ne connaissais rien à l'approche mémorielle et à ses méthodes, et ne parvenais à identifier que peu des innombrables références rassemblées dans le livre. Je sortis de ma première lecture avec deux questions : « qui diable sont tous ces gens ? » et « qu'est-ce que Blumenberg fait là ? » Je fus également frappé par le fait que, bien que le propos me dépasse largement, j'avais le sentiment d'en avoir retiré quelque chose qui méritait d'être investigué : un certain rapport à la communauté, une compassion inattendue. Il y avait dans ces pages une démarche militante qui

1 Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy : What it is. With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*, Oxford, Éditions Henry Cripps, 1621.
2 Enzo TRAVERSO, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2016.

aurait dû me mettre sur mes gardes et une liberté de traitement des faits passés qui me semblait anormalement normale, étrangement évidente. En effet, il s'agit de faire émerger une « tradition cachée », tradition mélancolique souterraine qui aurait façonné l'histoire de la gauche, le plus souvent à son insu. Cette tradition serait à la fois refoulée par l'histoire dominante d'un capital victorieux et par la pratique stratégique d'une histoire des défaites de la gauche toujours tournée vers la promesse utopique d'une victoire finale. Ce double refoulement de la mélancolie, que le tournant des années 1989-1990 aurait rendu visible, semble à la fois très intuitif tout en n'ayant rien d'évident. Le style léger de l'auteur parcourt des traditions de gauche très différentes et rassemble des luttes fort distantes sans que cela n'apparaisse jamais forcé. S'il est convenu que la philosophie a pour fonction de questionner l'évidence, c'est d'autant plus vrai pour une démarche originale comme celle de Traverso. Il fallait donc creuser.

Par ailleurs, j'avais eu à plusieurs reprises l'occasion de me confronter à l'œuvre de Hans Blumenberg, notamment ses *Paradigmes pour une métaphorologie*³ et « Pensivité »⁴. Si sa présence dans le travail de Traverso via la citation de ses recherches dans *Naufrage avec spectateur*⁵ peut surprendre, je reconnaissais une certaine affinité entre la démarche du premier et celle du second qui pourrait justifier une étude fructueuse. Ainsi, la question à laquelle nous nous sommes prioritairement donné mission de répondre a été de savoir en quoi la démarche de Traverso s'inscrivait dans une certaine tradition historique dite mémorielle et, plus précisément, en quoi le travail de Blumenberg sur la rhétorique y avait joué un quelconque rôle, au-delà de l'emploi de la métaphore du naufrage. Pour y répondre, nous avons en conséquence dû déterminer, parmi les nombreuses références qu'emploie Traverso, lesquelles sont constitutives de son approche de l'histoire, approcher sa pensée de l'histoire et les mécaniques qui soutiennent l'ouvrage.

La référence la plus évidente est Freud et son étude de la pathologie, que Traverso semble manier librement. Au point que, étonnamment, il est à bien des égards plus proche de l'approche burtonienne développée un peu moins de trois cents ans avant que le fondateur de la psychanalyse ne publie son célèbre article, « Deuil et mélancolie »⁶, au début du XX^{ème} siècle. La mélancolie de Traverso est politique, elle est mélancolie d'un groupe social, d'une communauté. La différence principale avec celle de Burton ou de Freud est qu'elle n'est plus seulement présentée comme une pathologie, mais aussi comme une attitude qui est, d'une certaine manière, désirable. Ce faisant, Traverso fait de la mélancolie à la fois une arme pour la lutte politique et un outil pour appréhender son histoire.

3 Hans BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie* (1960), Paris, Vrin, 2006.

4 Hans BLUMENBERG, « Pensivité » (1980), trad. fr. Denis Trierweiler, *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), pp. 83-87.

5 Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur* (1985), Paris, L'Arche, 1994.

6 Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie » (1917), dans *Métapsychologie* (1915), Paris, Gallimard, 1968, pp. 145-171.

Pour comprendre ce lien entre mélancolie et histoire, il faut saisir le lien existant entre histoire et mémoire. Des articles en dressent un panorama, comme celui de Philippe Raxhon⁷ dans lequel l'historien met en exergue les différences de méthode opposant l'histoire-science à la mémoire-autre-chose. La première est une étude objective des faits, la mémoire s'en distingue justement par sa volonté de saisir une certaine expérience subjective du passé, elle se veut art de le revivre dans le présent pour le présent. Traverso a lui-même écrit sur le sujet et en a parlé en conférence ou en interview : il ne défend pas seulement une mémoire contre l'histoire, il défend une mémoire des vaincus contre l'omniprésence de la mémoire des victimes, voulant sauvegarder dans le récit mémoriel cette dimension de la lutte que même les victimes les plus dignes de pitié ont développée. L'approche commémorative de la pratique de l'histoire de la seconde partie du XX^{ème} siècle, histoire en quête de repentances des crimes perpétrés (totalitarisme, colonisation), tend à éluder ces luttes défaites qui ont émaillé les siècles passés et qui contribueraient à une compréhension plus fine de leur histoire⁸. Survivre à Auschwitz, ne serait-ce qu'un jour de plus, espérer au seuil de la chambre à gaz qu'il y aura un lendemain, c'est déjà résister, c'est lutter. Dès lors, il n'y a pas tant de victimes que de vaincus. Cela rend Traverso méfiant quant au fait de figer le passé dans des lieux de mémoire uniquement destinés au recueillement, archives froides vouées à l'apitoiement général qui ne laisse aucune place à une mémoire chaude et vivante des luttes passées. Faire l'histoire des vaincus est une manière d'inscrire les luttes du passé dans une telle mémoire. C'est de cela qu'il s'agit dans *Mélancolie de gauche*, d'une tentative de garder vivaces les luttes de gauche qui ont émaillé les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, de faire droit à une mémoire vivante capable d'être remobilisée par une génération nouvelle de révoltés. Pour ce faire, pour réinventer une tradition, Traverso a besoin de se saisir de méthodes qui ne relèvent plus de la simple histoire positiviste, de trouver dans les sciences humaines en général des outils plus propices au développement de la mémoire qu'il entend défendre.

Dans *Mélancolie de gauche*, Traverso pointe Daniel Bensaïd comme la figure mélancolique par excellence. Dans les pages qui lui sont consacrées, nous découvrons un militant en sursis qui n'a rien perdu de sa fougue à assimiler lutte politique, mélancolie de la défaite et, surtout, mélancolie de la révolte. Même si cette lutte contre le courant d'une histoire verrouillée semble sans issue, et malgré le risque qu'elle le soit effectivement, Bensaïd nous enjoint de parier sur elle, puisqu'il n'y a pas d'autre issue que le pari. Ce *Pari mélancolique*⁹ qui fait droit à la subjectivité de chacun permet de mieux saisir la trajectoire de Traverso. Il y voit une occasion

7 Philippe RAXHON, « Essai de bilan historiographique sur la mémoire », dans *Cahiers du Centre de Recherches en Histoire du Droit et des Institutions*, Volume 30, Bruxelles, 2008, pp.11-94, article en ligne (<http://hdl.handle.net/2268/104375>).

8 À ce propos, voir Philippe MANGEOT et Sacha ZILBERFARB, « Mémoire des vaincus, entretien avec Enzo Traverso », *Vacarme*, 2002 (n° 21), pp. 4-12.

9 Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

d'allier conscience du passé, héritage, mobilisation du *pathos* et ouverture à d'autres générations. Bensaïd vivait à une période où tout espoir semblait perdu et que le Sida l'avait mis face à l'imminence de sa propre mort. Traverso voit en lui le *porteur* qu'il s'efforce également d'être, aspect qui apparaît dans l'ensemble de son ouvrage. Dans les mêmes passages, Traverso fait référence à Lucien Goldmann, philosophe et sociologue qui a développé plus méthodiquement cette dimension de pari politique via une interprétation originale de l'œuvre de Pascal. L'injonction est la même que pour Bensaïd : dans un monde où l'histoire pourrait bien finir en tragédie, mais que cette issue n'est encore que probable et non réelle, il n'y a pas d'autre choix que de parier. Cette relecture de Pascal se base en partie sur le concept de « vision du monde » développé dans ces pages, concept qui joue de façon dialectique avec le fait historique. Cette oscillation entre vision du monde et action individuelle de Goldmann est analogue au jeu que Traverso met en scène entre mélancolie et lutte. Interprétée comme vision du monde, la mélancolie allie à la fois une certaine conception kantienne de l'horizon métaphysique que retravaille Goldmann et qu'on retrouve également chez Blumenberg ; mais aussi cette mobilisation du *pathos* que l'on retrouve chez Bensaïd, cette mélancolie pour la lutte faite de sentiments, de subjectivité et surtout d'intersubjectivité. À ce stade, il est apparu certain que l'objet « mélancolie » déborde la notion habituelle de concept, sans doute du fait qu'il participe de cette « vision du monde » héritée d'une certaine lecture de Kant. Mais il fallait encore déterminer quel est cet objet.

C'est ce qu'une relecture de Blumenberg permet : d'objet indistinct, la mélancolie devient métaphore. Dans son rapport particulier à l'histoire et à la mémoire, Traverso est amené à repenser le statut rhétorique du discours mémoriel. Dans la lignée de Goldmann, nous faisons l'hypothèse que Blumenberg fait partie intégrante de la vision du monde traversienne, que Traverso a fait siennes certaines conceptions développées par Blumenberg dans ses recherches métaphorologiques. Ainsi, Traverso façonne-t-il sa mélancolie de gauche à la manière d'une métaphore. Dans quelle mesure cette transformation métaphorique sert-elle la cause de la mémoire ? Et qu'apporte-t-elle à la démarche de Traverso ? C'est ce que nous vous proposons de découvrir ensemble dans la suite de ce travail.

Mélancolie de gauche, La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle) est une œuvre d'historien qui s'efforce de faire émerger une tradition doublement perdue, celle des luttes de la gauche au sens le plus large du terme. Ces luttes qui ont ponctué les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles et qui se sont toutes soldées par des défaites ont causé une mélancolie refoulée que l'échec retentissant du « socialisme réel » aurait révélé. Refoulée par la téléologie marxiste qui ne voulait voir dans la défaite qu'un pas de plus vers une victoire finale, refoulée par l'histoire des vainqueurs désireuse de faire porter sur les épaules des vaincus tout le poids des crimes d'un siècle, la mélancolie adoptée en toute conscience permettrait d'accepter la dette de la défaite et le prix du sang des victimes, tout en

refusant la reddition. Voyage mélancolique parmi les grandes luttes des siècles passés, construction d'une mémoire héritable pour les luttes du XXI^{ème} siècle amorcé, l'ouvrage propose une expérience à part entière qui ne se laisse saisir que si l'on accepte de faire un pas de côté, de l'appréhender par le biais de ses nombreuses références. C'est ce que nous nous proposons de faire.

Dans la première partie de ce mémoire, nous parcourons une première fois ce chemin avec Traverso, sous deux angles différents, afin de voir comment la mélancolie se construit et se déploie au fur et à mesure du récit, mais aussi comment elle travaille l'histoire et l'historien. Ces deux manières de parcourir l'ouvrage n'auront évidemment pas pour fonction de le résumer dans son ensemble. Le but est bien plutôt de saisir comment mélancolie et mémoire jouent ensemble. Nous nous efforcerons ensuite de dégager les conceptions de trois grandes figures que l'ouvrage reprend et reformule afin de construire une mémoire mélancolique des luttes. Tout d'abord, Freud et son concept de mélancolie que Traverso transpose au domaine de la mémoire. Ce passage obligé nous permettra de saisir en quoi notre auteur s'écarte de la conception freudienne de la pathologie pour faire de la mélancolie une attitude à l'égard de la mémoire de la lutte, et de comprendre dans quelle mesure cette reconfiguration de la mélancolie la rend accessible à une lecture politique et métaphorique. Ensuite, nous nous pencherons sur le travail de Lucien Goldmann et sur son *Dieu caché*¹⁰, sa relecture marxiste du pari pascalien comme pari sur la révolution, et son rapport particulier à l'histoire. Partisan d'une histoire philosophique, il a mis en place un ensemble de concepts et des méthodes que Traverso mobilise également, de façon plus ou moins détournée, et qui nous permettront de mieux comprendre comment une dimension rhétorique du discours mémoriel peut trouver une place dans l'approche traversienne. Il n'est pas impossible que nous rencontrions Kant au détour de ces pages, sa pensée étant constitutive de l'approche de Goldmann. Classique parmi les classiques, le philosophe allemand pourrait bien nous offrir quelques clefs de lecture de la notion de « vision du monde » comme de la pensée mélancolique, et de la manière dont elles sont toutes deux amenées à habiller le fond diffus de l'expérience. Chez Kant, il s'agit d'un horizon métaphysique inaccessible à la connaissance mais qui dirige l'expérience. Chez Goldmann et Traverso, cet horizon est un ensemble de conceptions et de sentiments qui permettent de saisir l'essence de l'expérience historique.

À la suite de cela, Daniel Bensaïd et son *Pari mélancolique* nous permettront de nous pencher sur cette dimension intime du sentiment mélancolique, qui néanmoins trouve sa place dans une mémoire stratégique de la lutte. Dans le cadre d'une mémoire stratégique, Bensaïd fait jouer l'attente mélancolique du changement, de l'événement, contre la notion d'utopie. En refusant l'utopie au profit d'une attente active de la révolution, cet ami cher à Traverso l'a poussé, d'une part, à offrir

10 Lucien GOLDMANN, *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956), Paris, Gallimard, 1959.

à la mémoire une dimension intime et affective qui ne sera pas sans conséquence méthodologique ; tout en invoquant, d'autre part, Walter Benjamin, une inspiration importante pour Bensaïd¹¹, afin de réhabiliter l'utopie qui fait tant défaut aux luttes du XXI^{ème} siècle. Ce parcours nous permettra de mieux saisir en quoi consiste l'approche mémorielle et quelles sont ses aspirations et ses prétentions. Il ouvrira par ailleurs la voie à la possibilité d'une lecture métaphorique de la mélancolie au sens de Blumenberg. Nous ferons cependant un ultime détour par l'article de Philippe Raxhon afin de remettre en débat histoire et mémoire, et de fixer quelques éléments essentiels de la démarche de Traverso. Nous y découvrirons des pentes glissantes de l'approche mémorielle qui demanderont à l'historien de la mémoire de redoubler de prudence : le fait de pratiquer par analogie et un certain esprit « d'amalgame » qui fait craindre à Raxhon la perte de la singularité de l'événement ; un risque d'enfermement communautaire dans des mémoires particulières déclinées en autant de versions qu'il y a de groupes sociaux ; mais surtout une certaine liberté d'interprétation du donné historique pour le présent, liberté qui fait droit à la dimension subjective de l'expérience historique, et qui pourrait mener à un révisionnisme. Certaines de ces critiques étant par avance désamorçées par Traverso lui-même ou résolues par des aspects vus dans les points précédents, d'autres devront être laissées en suspens à moins qu'une approche métaphorique ne puisse les résorber.

À ce stade, nous aurons fait main basse sur les concepts fondamentaux de l'approche mémorielle et il apparaîtra extrêmement utile de passer par la pensée de Blumenberg pour en tirer les points d'accroche qui ont été, selon nous, remobilisés par l'approche de Traverso. C'est pour cette raison, et pour bien comprendre ce que peut apporter une approche métaphorologique à une démarche mémorielle, que nous nous pencherons, dans la seconde partie, sur le travail que Hans Blumenberg a mené sur la métaphore. Nous nous consacrerons tout d'abord à l'ouvrage *Naufrage avec spectateur* qui donne son titre à la première partie du premier chapitre de *Mélancolie de gauche*. Ce livre est pour Blumenberg un ouvrage charnière qui, outre la métaphore du naufrage, fait le lien entre nombre de ses travaux sur la métaphorologie. Nous nous intéresserons au déploiement de la métaphore du naufrage dans l'ouvrage de Blumenberg afin de saisir le mouvement de sa pensée et l'évolution de la métaphore nautique citée explicitement par Traverso. Nous nous éloignerons ensuite quelque peu de cet ouvrage pour voir comment la métaphore s'inscrit dans une théorie plus vaste de *l'inconceptualité*¹². Cette investigation nous permettra d'appréhender les limites du concept avant de découvrir, ou redécouvrir, comment la métaphore en tant que telle, et la notion de métaphore absolue plus particulièrement, pallient les limites du concept. Nous verrons comment une certaine lecture blumenbergienne de Kant, de nouveau, impose le recours à la métaphore pour parler de ce qu'on ne saurait connaître. Nous constaterons ensuite que le regard que

11 Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique : à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990.

12 Hans Blumenberg, *Théorie de l'inconceptualité* (2007), trad. fr. M. de Launay, Editions de l'éclat, Paris, 2017.

Blumenberg porte sur l'homme, l'anthropologie blumenbergienne, rend inévitable le recours à la rhétorique. L'homme est un être pensif, un être tourné vers l'horizon de l'inconnaissable dont il ne peut et ne doit pas s'empêcher de parler, de penser, d'imaginer. Cette pensivité, origine de toute culture selon l'herméneute, enrichit l'expérience de l'homme et son appréhension des possibles. Car, en définitive, c'est bien dans une optique pragmatique que Blumenberg considère la métaphore comme inévitable et nécessaire. C'est d'ailleurs sur cette dimension de la rhétorique, résolument tournée vers l'action et le besoin de concorde, que nous clôturerons cette seconde partie. Selon nous, cet excursus hors de la mémoire est nécessaire afin d'évaluer ce qu'une métaphore peut lui apporter.

À l'issue de cet ultime détour, il sera temps d'observer comment la métaphore se déploie dans la pensée de Traverso. La troisième partie de ce travail sera consacrée à cette analyse et à évaluer dans quelle mesure la lecture de Blumenberg a pu fournir des outils à Traverso, enrichir sa propre vision du monde et sa façon d'approcher celle des acteurs qu'il étudie. Évidemment, il ne s'agira pas de poser cette proximité méthodologique sans preuve et nous nous arrêterons un moment sur la place qu'occupe l'herméneute allemand dans l'ouvrage de l'historien franco-italien. Une fois fondé ce parti-pris de faire de Blumenberg une inspiration de Traverso, nous reviendrons, en premier lieu, sur son interprétation du concept freudien pour découvrir que la mélancolie y subit une mutation métaphorique au sens de Blumenberg. Nous verrons que ce n'est pas le seul héritage que laisse l'herméneute dans la mesure où son intérêt pour le processus d'hypotypose kantien semble avoir marqué Traverso, devenu métaphorologue, et son intérêt sans cesse renouvelé pour l'image. Nous observerons, dans un second temps, comment la métaphore enrichit l'approche mémorielle de Traverso, via la manière dont elle permet de travailler la notion de vision du monde héritée de Goldmann et l'injonction de Bensaïd de recourir à une mémoire stratégique. Nous constaterons que le recours à la métaphore et au kantisme blumenbergien justifie à bien des égards la revalorisation de l'utopie et des images qui oppose Traverso à Bensaïd. Nous nous arrêterons enfin, une dernière fois, sur le débat entre histoire et mémoire et verrons comment la mémoire, armée du bagage rhétorique acquis tout au long de ce travail, résiste aux critiques de la science en prônant une autonomie de sa méthode de même qu'une complémentarité à la démarche historique classique.

Arrivé au terme de ce long voyage, après de nombreux détours et quelques hésitations, nous aurons pu constater que la mélancolie, non seulement peut se lire comme une métaphore, mais que cette lecture offre une compréhension plus riche de l'ouvrage d'Enzo Traverso. Il sera alors temps de conclure en faisant le point sur le trajet parcouru et sur l'expérience que représente la lecture d'un ouvrage tel que *Mélancolie de gauche*.

Première partie

Enzo Traverso et la *Mélancolie de gauche*

1. *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*

L'ouvrage se divise en cinq chapitres thématiques qui sont l'occasion de parcourir sous différentes facettes une « culture de gauche » brisée et la manière dont elle a pu survivre à la chute du socialisme réel. L'expression « culture de gauche » doit s'entendre comme un concept ample destiné à désigner tous « les mouvements qui, dans l'histoire, se sont battus pour changer la société en plaçant le principe d'égalité au centre de leurs projets et de leurs luttes »¹³, indépendamment de leur structure, leur succès, *etc.* Traverso assume ici sa filiation avec Norberto Bobbio à qui il reprend cette définition, notamment approfondie dans son ouvrage *Droite et gauche*¹⁴. Tous deux mettent en avant cette composante ontologique : au-delà des valeurs revendiquées, la gauche est tout ce qui met l'égalité au centre d'un projet. Cette définition permet d'emblée une distinction entre l'essence de la gauche et l'appareil qui l'entoure, distinction non radicale qui concourra à la survie de la gauche à la chute du socialisme réel : la gauche n'est pas le communisme même si elle s'y incarne au moins partiellement.

En ce qui concerne la structure de l'ouvrage à proprement parler, nous pouvons l'esquisser à gros traits de la manière suivante : le premier chapitre, « La mélancolie des vaincus », est un premier parcours de l'histoire des défaites de la gauche et de l'apparition du sentiment mélancolique, parcours ouvert par le naufrage du socialisme réel en 1989 et qui remonte ensuite le fil mélancolique qui émaille toute l'histoire de la gauche depuis la révolution française, pour en revenir à la notion plus moderne de « pari mélancolique » héritée de Lucien Goldmann que nous aurons l'occasion de discuter plus loin ; le second chapitre, « Marxisme et mémoire », est une étude du rapport que le socialisme entretient avec l'histoire et comment il s'est trouvé incapable de se saisir du tournant mémoriel naissant à la seconde moitié du XX^{ème} siècle, laissant une gauche non seulement vaincue mais aussi en mal d'histoire et de mémoire ; le troisième chapitre, « Images mélancoliques. Le cinéma des révolutions vaincues », est une prospection du cinéma et de l'imagerie de la gauche vaincue qui montre comment cette mélancolie, devenue manifeste, a imprégné les œuvres des artistes qui ont tenté d'exprimer, de figurer les défaites du siècle écoulé et comment cet effort a contribué à entretenir une mémoire mélancolique vivace ; le quatrième chapitre, « Spectres du colonialisme », montre comment le socialisme occidental a sous-estimé le pouvoir transformateur des luttes anti-coloniales et comment, par une rencontre heureuse qui n'a

13 Enzo TRAVERSO, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2016, p. 5.

14 Norberto BOBBIO, *Droite et gauche : essai sur une distinction politique*, Paris, Seuil, 1996.

jamais eu lieu, les deux démarches auraient pu se nourrir mutuellement et sans doute se renforcer, donnant naissance à une mélancolie de l'acte manqué ; le dernier chapitre, « La concordance des temps », offre à Traverso l'occasion de dialoguer avec son ami et penseur respecté, Daniel Bensaïd, figure mélancolique par excellence selon lui, à qui il reprend de nombreuses thèses mais de qui il s'écarte aussi sur un certain nombre de points, en particulier le statut de l'utopie dans une vision stratégique de la lutte que Bensaïd refuse, que Traverso défend, tous deux sur la base d'une certaine interprétation de l'œuvre de Walter Benjamin dont la discussion est le point central du chapitre.

Ce découpage en chapitres ne circonscrit pas de façon absolue les thèmes qui y sont abordés mais représente plutôt cinq manières différentes de cheminer à travers la mélancolie de gauche, cinq manières de mettre en scène ou en dialogue des figures, idées et événements qui reviennent sans cesse. Cela est sans doute dû en partie aux circonstances de la genèse de l'ouvrage. En effet Traverso dit, dans ses remerciements¹⁵, que c'est l'intérêt suscité chez le jeune public du séminaire intitulé « Left-Wing Melancholia » auquel il participait, qui l'a poussé à reprendre et réécrire certaines de ses publications et interventions pour les réunir dans cet ouvrage foisonnant.

Pour ces raisons, nous renoncerons dans le présent travail à en résumer toute la complexité pour en proposer deux parcours plus humbles, étoffés par le développement ultérieur de quelques figures importantes qui jalonnent et éclairent la pensée de l'auteur.

1.1. *Mélancolie de gauche*, une investigation de la « structure des sentiments » de la gauche

Dès l'introduction de son ouvrage, Traverso remarque que la mélancolie de gauche n'est pas nouvelle, qu'elle parcourt l'ensemble de l'histoire de la gauche, de ses révolutions défaites et de ses victoires trop courtes. Cependant, le tournant de 1989, l'effondrement de l'URSS et la fin du socialisme réel l'ont rendue plus manifeste, l'ont transformée en un sentiment qui n'est certes pas nouveau mais qui a le pouvoir de faire advenir du nouveau. Il est d'ailleurs remarquable que l'on parle de « socialisme réel » pour désigner le communisme appliqué comme régime politique, expression si bien entrée dans les mœurs que Traverso lui-même ne s'arrête pas particulièrement dessus. Le socialisme des partis communistes apparaît aujourd'hui encore plus « réel » que les luttes qui les ont soutenus : le socialisme de la foule en marche est par essence une utopie, le socialisme politique du parti (aussi partiel soit-il) est réel. Cette remarque fournit une clef importante pour saisir la fracture qui devait s'opérer à l'aube des années 1990, fracture à laquelle Traverso ne cessera de revenir tout au long de l'ouvrage.

1990 sonne le glas de l'Union Soviétique. Le mur de Berlin est tombé l'année précédente,

¹⁵ Enzo TRAVERSO, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle)* (2016), Paris, Éditions La Découverte, 2018, p. 225, 226.

les réformes libérales de la perestroïka passent mal et, l'année suivante, les républiques socialistes qui la composent recouvrent leur indépendance achevant le démantèlement de la « patrie du socialisme ». En adoptant un point de vue mélancolique, on ne peut voir cette période ni comme une nécessité (une chute inexorable) ni comme le simple résultat d'une politique maladroite (qui suscita d'ailleurs une tentative de putsch contre Gorbatchev), mais comme l'échec d'une tentative désespérée de remettre le socialisme sur ses rails, après des années de dérives bureaucratiques. La perestroïka ne se contente pas de précipiter la chute de l'URSS, elle révèle aussi ses échecs, ses erreurs, ses absurdités.

La défaite qui en résulte, la défaite du socialisme réel face à lui-même, ne pouvait plus paraître glorieuse. La gauche pouvait se faire l'héritière de la Commune de Paris et de son utopie avortée, réprimée par les armes. Mais à présent, c'est la réalité qui est touchée, la patrie de tous les socialismes qui chute. Et elle n'a pas été tuée dans l'œuf par une force extérieure comme ce fut le cas pour les luttes révolutionnaires ou, pour prendre un exemple antique, comme ce fut le cas pour la démocratie athénienne dont le court siècle fut abrogé par la tyrannie spartiate (du moins selon l'imaginaire collectif). En 1990, l'URSS s'effondre à bout de souffle et au bout de ses errances.

Le deuil qui en résulte est insurmontable, et comment le surmonter lorsque l'investissement dans un autre mouvement politique semble impossible ? Le socialisme se trouvait au pied du mur, entre l'enclume du capitalisme, ennemi ancestral et adversaire éternel, et le marteau soviétique, bureaucratie intolérable qui avait fini par vider l'utopie marxiste de toute sa substance. Pour la première fois peut-être, les camarades faisaient face au désespoir d'un deuil impossible et par là, à une nouvelle forme de mélancolie, plus durable, plus douloureuse.

La vie est faite d'un mélange d'humeurs, d'émotions, de raison, d'idées et d'expériences, des éléments entre lesquels il y a une continuité relationnelle que l'historien marxiste Raymond Williams a définie comme la « structure des sentiments » : la façon dont les idées et les valeurs sont perçues, « vécues et ressenties ». Cela vaut en particulier pour ces idées qui, comme le socialisme, ont été incarnées par des mouvements collectifs et ont structuré les sentiments de plusieurs générations. Le secret de ce métabolisme de la défaite – mélancolique mais non démobilisatrice, épuisante mais pas sombre – réside précisément dans la fusion entre la souffrance d'une expérience catastrophique (défaite, répression, humiliation, persécution, exil) et la persistance d'une utopie vécue comme une perspective historique et un horizon d'attente partagé¹⁶

Raymond Williams est une source d'inspiration souvent évoquée par Traverso lorsqu'il aborde en conférence les motivations du présent ouvrage. Il y trouve cette idée de structure complexe, d'ensemble organique de valeurs, d'idées et de sensations vécues collectivement, une réalité à la fois intime et partagée, à la fois personnelle et « trans-individuelle »¹⁷, à la fois passée et présente, que la mélancolie incarne à merveille. La mélancolie permet d'intérioriser la défaite en unissant ce qu'elle

16 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, 2016, p. 66.

17 Nous empruntons cette expression à Lucien Goldmann que nous aurons l'occasion de développer ultérieurement.

a de douloureux et de tragique avec l'espoir que suscite le fait que les utopies pour lesquelles les vaincus se sont battus survivent dans cette douleur. Malgré l'importance que revêt Williams pour la compréhension des motivations de Traverso et son interprétation de cette « structure des sentiments »¹⁸ de la gauche, nous nous limiterons uniquement dans ce travail à l'interprétation traversienne du concept¹⁹.

Cette mélancolie, non démobilisatrice, qui assimile douleur de la défaite et refus de faire le deuil des grands idéaux qui motivaient la lutte, c'est celle du communiste enfermé à Auschwitz qui conservait et partageait sans faiblir sa foi inébranlable en le triomphe de l'utopie alors incarnée par l'Union Soviétique. L'URSS vaincra, comme Dieu amènera sa cité sur Terre. Cette foi devait cependant s'éteindre, ou plutôt se retrouver sans objet lorsque le modèle incarné s'effondra. Si cette nouvelle mélancolie correspondait à la perte d'un socialisme réel incarnant une utopie depuis longtemps souhaitée, elle correspondait surtout à un manque de lutte émancipatrice et de promesses que portaient ces utopies. Il ne peut plus s'agir d'une foi en l'avènement rédempteur de la puissance de Moscou, ni de croire simplement en l'avènement inexorable d'un communisme face au monstre capitaliste, mais d'une tentative de maintenir vivace la lutte de ceux qui sont morts pour libérer les peuples, sans nier ni se laisser écraser par les conséquences réelles qu'ont eues ces luttes. Pour ces raisons, ne reste plus à la gauche que la possibilité d'un *pari mélancolique*, Traverso relisant ici les thèses de Lucien Goldmann²⁰ et de Daniel Bensaïd²¹. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus attentivement dans un point ultérieur. Remarquons simplement ici que l'ouvrage de Goldmann rédigé en 1995, et réinterprété sous forme de pari mélancolique par Bensaïd, analysait la vision tragique du monde selon Pascal. Face à la montée du rationalisme, ce dernier proposait son *pari*, un acte de foi comme condition de la foi en Dieu. C'est cette filiation avec l'expérience marxiste de sa potentielle issue tragique, qui permettait à Goldmann de décrire de façon analogue un pari socialiste, un acte de foi « séculier », prenant le parti de l'hypothèse d'une émancipation possible (bien qu'éluctable). Adjoint à la certitude bensaïdienne que l'homme est un être anthropologiquement capable de s'émanciper, le pari mélancolique devient la tentative de miser sur cette possibilité tout en acceptant le risque d'échec et les défaites à venir. Le pari mélancolique est un acte de foi, une décision à prendre pour des actions futures. Enfin, le pari mélancolique est un héritage, un fardeau à porter et une souffrance à supporter, contre un horizon qui autorise l'espoir mais qui ne saurait, en aucun cas, offrir de promesse.

18 Concept introduit dans Raymond WILLIAMS, Michael ORROM, *Preface to Film*, London, Film Drama, 1954 ; puis notamment développé dans Raymond WILLIAMS, *The Long Revolution*, London, Chatto & Windus, 1961.

19 En effet, l'œuvre de Williams étant très peu traduite et la littérature secondaire sur la question très rare, accéder à sa pensée et lui rendre justice demanderait un travail qui dépasse de loin le cadre que nous nous imposons pour le présent mémoire.

20 Lucien GOLDMANN, *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956), Paris, Gallimard, 1959.

21 Daniel BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

Au-delà de la perte d'un socialisme réel, les gauches de la fin du XX^{ème} siècle et *a fortiori* celles du XXI^{ème} siècle ont à composer avec un autre manque, non pas celui d'une utopie détruite, mais plutôt celui d'un acte manqué. C'est alors qu'apparaît une autre forme de mélancolie, complémentaire à la première mais qui prend racines dans ce qui ne fut jamais mais aurait pu être, la *mélancolie postcoloniale*.

Dans son chapitre consacré aux « Spectres du colonialisme », Traverso est amené à discuter cette figure mélancolique particulière et en distingue trois sens. Le premier, celui adopté par Paul Gilroy, la « mélancolie postcoloniale » est celle des grands empires disparus à la suite des décolonisations du XX^{ème} siècle, pleurant une grandeur, une prospérité et un prestige à jamais perdus. Le second sens, se manifestant dans la même foulée que le premier, la mélancolie du deuil des espoirs suscités par le retrait des empires coloniaux, espoirs détruits par les guerres civiles, les dictatures et les restaurations. Alors que l'URSS vacillait, les anciennes colonies devenues indépendantes et souveraines restauraient les inégalités véhiculées par leurs anciens maîtres ou cédaient au massacre.

Mais selon Traverso, il existe une troisième mélancolie postcoloniale « qui a trait, en revanche, à la rencontre difficile, au cours des deux derniers siècles, entre le marxisme et l'anticolonialisme »²². Cette mélancolie ne tient pas au deuil impossible d'un objet perdu, mais à celui d'une « rencontre manquée », une « mélancolie *contrefactuelle* » qui repose sur la possibilité jamais saisie de donner à l'histoire un autre cours : celui qui aurait résulté d'un dialogue constructif entre les conceptions, les attentes, les espoirs des gauches anticoloniales et des gauches occidentales. La raison la plus notable qui a empêché ce dialogue s'enracine dans l'histoire du socialisme même, et ce depuis l'appropriation par Marx de la dialectique, est l'eurocentrisme de la pensée marxiste.

Le XIX^{ème} siècle qui a vu apparaître l'œuvre de Marx était un siècle tout entier centré sur l'occident (entendu alors comme l'Europe, que venait compléter l'Empire russe). Marx a vécu lorsque l'Europe était effectivement le centre du monde qu'elle conquérait alors, qu'elle étendait son hégémonie partout, et il est mort avant que les États-Unis ne la détrône à la faveur des deux guerres mondiales. En résulte, dans la pensée de Marx, un eurocentrisme qu'il ne s'agit, pour Traverso, ni de nier ni de condamner. Il lui arrive même d'adopter une vision téléologique et évolutionniste des sociétés humaines avec le progrès technique comme marque d'évolution. Ces conceptions, qui ont largement influencé une certaine orthodoxie marxiste, ont cependant été nuancées par Marx à la fin de sa vie. S'il admettait avoir dégagé une tendance historique, il insistait aussi sur le fait que ce mouvement n'était pas irrémédiable et voyait en la Russie un contexte favorable à un changement, une occasion de ne pas reproduire les errances de l'industrialisation occidentale. Traverso note

22 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 145.

cependant que les corrections apportées par Marx à ces conceptions se sont surtout manifestées dans des textes plus marginaux et moins connus de ses héritiers, ce qui amène l'œuvre à faire coexister deux histoires, l'une linéaire et l'autre multilinéaire, que les successeurs de Marx pourront adopter suivant leur préférence. D'autant que, malgré cette réserve, la dialectique marxiste reste un mouvement de l'occident civilisé et civilisateur. S'il semble y avoir chez Marx une intuition tardive du potentiel émancipateur des peuples colonisés, il n'en demeure pas moins que cette intuition n'est pas la plus largement répandue. Ce n'est qu'au XX^{ème} siècle que ce potentiel sera perçu et exploité par des penseurs marxistes issus de peuples réputés, depuis Hegel, sans histoire.

En effet, au début du XX^{ème} siècle, à la faveur de l'émergence des courants anti-impérialistes au sein même du marxisme, une rencontre fructueuse semblait possible. Traverso situe cette rencontre possible entre 1920 et 1960. Jusqu'alors, l'anti-impérialisme limitait son influence aux mouvements anarchistes d'Europe occidentale et méridionale, plus rurale, contre un marxisme citadin et industriel, et accordait un grand intérêt aux révoltes populaires des pays moins développés voire sans histoire. En 1938 cependant, Cyril Lionel Robert James, un intellectuel marxiste, rédige *Les Jacobins noirs*, la première histoire de la révolution haïtienne. C. L. R. James était un noir antillais marginal quant au marxisme officiel. Cette marginalité, sans doute exacerbée dans un sens par un manque d'intérêt occidental et, dans l'autre sens, par une certaine méfiance des anciens colonisés à l'égard du communisme soviétique, devait compliquer tout contact. Ainsi, bien que la plupart des mouvements anticoloniaux et révolutionnaires aient opté pour le drapeau rouge, le clivage entre ces deux marxismes ne put être dépassé. Selon Traverso, une rencontre entre ces deux pôles, ces deux regards sur le monde, regards mutuellement critiques, aurait pu changer le cours de l'histoire.

L'acte manqué que Traverso regrette ici résulte d'une rencontre presque fortuite qui eut effectivement lieu entre C. L. R. James et Théodore Adorno pendant la seconde guerre mondiale, à New York. De cette rencontre bien réelle qui n'a, selon Traverso, rien donné en terme d'évolution et de critique mutuelle de la pensée de chaque auteur, reste le récit de ce qu'aurait pu donner une telle rencontre des conceptions. Ce passage par le *contrefactuel*, la rencontre qui ne se concrétise que dans le récit que l'on ne peut qu'imaginer, permet de mettre en lumière de réels points de difficulté de la pensée marxiste qui ont aussi concouru à la défaite. Et ce n'est finalement qu'une fois défaits, que ces mouvements se sont retrouvés : exilés suite à leurs échecs et les crimes qu'ils ont provoqués, marxisme noir et marxisme occidental se retrouvent enfin dans les milieux académiques, comme des bouts complémentaires d'une mémoire fractionnée.

Pour conclure ce point sur cette mélancolie à la fois ancienne et réinventée à la fin du XX^{ème} siècle à la faveur du naufrage généralisé de la gauche et mieux saisir en quoi elle est mobilisatrice et en aucun cas résignée, arrêtons-nous un instant sur la figure de Daniel Bensaïd, c'est

celle qui incarne le mieux la mélancolie nouvelle de la gauche post-89. Le dernier chapitre de l'ouvrage brosse son tableau en le mettant en dialogue avec le philosophe allemand Walter Benjamin. Cet aspect sera développé plus loin, voyons simplement ici en quoi ce penseur incarne le mieux, selon Traverso, cette nouvelle mélancolie en lutte.

Daniel Bensaïd est un philosophe français engagé. Acteur de Mai 68, engagé dans la LCR (Ligue Communiste Révolutionnaire), Bensaïd se consacre tout entier à la lutte politique et à l'adoption d'une certaine orthodoxie bolchevique. Lui-même se réclamait de Trotski. En 1989, du haut de sa quarantaine d'années, Bensaïd se prend de plein fouet la chute des idéaux communistes :

La Gauche a mal à sa mémoire. Amnésie générale. Trop de couleuvres avalées, trop de promesses non tenues. Trop d'affaires mal classées, de cadavres dans les placards. Pour oublier, on ne boit même plus, on gère. La Grande Révolution ? Liquidée dans l'apothéose du Bicentenaire. La Commune ? La dernière folie utopique de prolétaires archaïques. La révolution russe ? Ensevelie avec la contre-révolution stalinienne. La Résistance ? Pas très propre dès lors qu'on y regarde de plus près. Plus d'événements fondateurs. Plus de naissance. Plus de repères.²³

Cet extrait désespéré semble correspondre à ce que Freud attend d'un mélancolique classique, à savoir un mal profond se traduisant par une certaine apathie et des auto-reproches. Pourtant, selon Traverso, ce passage n'incarne ni l'un ni l'autre : il y a de la colère, et sans doute de la déception, et peut-être aussi une certaine culpabilité d'avoir été trop crédule, mais cet extrait est avant tout une critique acerbe du communisme tombé. En 89, Bensaïd comprend que la culture de gauche a encore des combats à mener, mais aussi que la tradition de gauche n'a pas de réponse à donner. Les doctrines dérivées de Marx ne pouvaient plus être considérées comme des recettes d'une émancipation. Traverso souligne ainsi un tournant dans la pensée de Bensaïd :

Le tournant historique de 1989 qui mit fin au XXe siècle eut un impact profond sur le parcours intellectuel et politique de Daniel Bensaïd. Son militantisme cessa d'être arc-bouté sur la défense d'une tradition révolutionnaire appartenant à un temps révolu et s'orienta vers le déchiffrement du nouveau en train d'advenir, toujours à la recherche des brèches pour engager une action politique, construire des nouveaux rapports de forces, inventer des pratiques de résistance.²⁴

Le virage qu'a engagé Bensaïd au détour de 89 n'est, pour Traverso, en rien un retrait, ni même un réinvestissement de son amour pour le bolchevisme dans autre chose, mais au contraire une recherche incessante d'un moyen de réengager un héritage dans les luttes de son temps. Les temps ont simplement changé et il s'agit désormais de comprendre et d'observer la temporalité nouvelle ouverte par la victoire capitaliste pour en déceler les failles, les ouvertures afin de s'y engouffrer et reprendre la lutte. L'objet perdu, qui n'est autre que la perspective de créer de nouvelles formes de communauté et de rapports de force, n'est pas remplacé mais devient le moteur de l'action nouvelle.

23 Daniel BENSÂÏD, *Jeanne de guerre lasse*, Paris, Gallimard, 1991, p. 34, cité par TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 181.

24 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 181.

La mélancolie de Bensaïd, celle qui réclame le pari que nous discuterons plus tard, est ce qui lui permet de ne pas renoncer, de ne pas déposer les armes et de concilier un sens aigu de la nécessité de mettre à profit les outils critiques d'une tradition en déclin avec la certitude que le nouveau à venir n'aura rien de commun avec ce que les acteurs du passé et du présent auront pu imaginer.

Cette mélancolie salvatrice va le pousser à écrire encore et encore, à analyser toujours, à tenter de comprendre et transmettre. Ce faisant, il se fait « passeur » de mémoire : un pont entre différentes traditions, tâchant de sortir des carcans classiques des socialismes et de les mettre en relation avec de nouvelles voies, d'autres cultures, afin de remettre le marxisme sur les rails de la lutte. Cet engagement est confirmé par son implication dans des dialogues avec les jeunes militantes des générations suivantes, mais aussi par son engagement, partout dans le monde, dans des mouvements de gauche émergents. Bensaïd apparaît à bien des égards comme l'homme de la rencontre, celui qui a tant manqué au marxisme du siècle passé. Dans l'urgence imposée par une vie trop courte (Bensaïd avait été diagnostiqué séropositif), il est devenu l'incarnation hyperactive et hyperproductive de la mélancolie de gauche, dans ce qu'elle a de plus tragique, mais aussi dans ce qu'elle a de constructif, de créatif et donc de résolulement positif : la recherche de nouveauté, le tissage de lien, la transmission d'une mémoire qui n'est déjà plus si moribonde, même si elle demeure mélancolique.

Bensaïd apparaît donc comme l'incarnation de cette mélancolie nouvelle qui prend ses racines dans une tradition mélancolique de gauche qui lui préexiste et a toujours sous-tendu les luttes. Bien que « cachée », cette tradition fut révélée au tournant des années 1989-90, tout en subissant une profonde mutation. Cette mutation, c'est le pari d'un espoir sans promesse de victoire, d'un horizon rédempteur ténu qui peut basculer à tout moment. Bensaïd apparaît par ailleurs comme le passeur qui fait le pont entre les générations vaincues et celles qui auront à lutter. Que ce point tienne particulièrement à cœur à l'historien Traverso ne fait aucun doute : *Mélancolie de gauche* participe au même effort et a été motivée par l'intérêt accru des jeunes générations qui, comme il le souligne souvent en conférence, n'ont pas cessé de lutter et de tenter de changer le monde. Mais puisque, autant pour Bensaïd que pour Traverso, nul ne saurait prédire les formes que prendront les luttes de demain, la meilleure chose à faire est de transmettre une mémoire des luttes passées, défaites, mélancoliques.

1.2. *Mélancolie de gauche*, entre histoire des vaincus, mémoire de naufragés

La mélancolie de gauche peut prendre différents visages selon l'individu qui l'incarne et la lutte qu'il a entreprise. Le point commun à toutes ces formes mélancoliques est la « défaite » : la mélancolie est la rançon de la défaite et le fardeau du vaincu. « Cette mélancolie n'a rien à voir avec le remord ou la repentance ; elle est causée par le poids de la défaite et de la perte, et prend souvent

la forme de l'exil »²⁵. L'histoire du socialisme fut forgée, durant deux siècles, par des défaites. Ces événements et leur impact diffèrent des situations et des acteurs en jeu mais ils ont pour point commun cette amertume de l'échec. La mélancolie s'incarne autant dans le révolutionnaire du XIX^{ème} siècle en exil que dans le communiste de la fin du XX^{ème} siècle spectateur du déclin de l'URSS : tous deux ont tout perdu et se retrouvent jetés sur les routes de la marge de l'histoire, suspendus dans un présent sans avenir.

Cette mélancolie apparaît lorsqu'une lutte est défaite, soit que le mouvement populaire qu'elle a suscité a été réprimé (c'est le cas pour la Commune de Paris), soit que les énergies en mouvement se sont épuisées ou ont été dévoyées (la fin du socialisme réel relève, à bien des égards, de cela).

Pour saisir ce point, Traverso emprunte à Hans Blumenberg sa métaphore du *Naufrage avec spectateur*²⁶, ouvrage dans lequel Blumenberg était amené à faire la généalogie de cette métaphore de l'antiquité au XX^{ème} siècle. Traverso y découvre une manière d'appréhender les naufrages de la gauche, et plus particulièrement le naufrage collectif des années 1980. Loin de l'observation de Lucrèce « Il est doux, quand la vaste mer est soulevée par les vents, d'assister du rivage à la détresse d'autrui ; non qu'on trouve si grand plaisir à regarder souffrir ; mais on se plaît à voir quels maux vous épargnent »²⁷, qui met l'accent sur la faculté à prendre du recul et la satisfaction d'échapper au naufrage, Traverso fait le constat inverse concernant le naufrage du communisme :

Le soulagement de ceux qui purent se dérober à la catastrophe et la regarder de loin est un privilège inconnu de nous. Nous avons nous-mêmes fait naufrage, nous devons essayer de survivre en nous accrochant à quelques bribes flottantes de notre navire englouti. Autrement dit, nous ne pouvons échapper à notre défaite, ni la décrire ou l'analyser de l'extérieur.²⁸

Le naufrage de la gauche est généralisé. Personne n'a pu s'en soustraire pour l'observer depuis la rive et en comprendre les enjeux. Tous ceux qui ont cru un jour en une lutte pour l'égalité se voient, par là, précipités dans les eaux, tâchant désespérément de se rattraper à quelques débris. La gauche se trouve dans l'incapacité de reprendre, avec du recul, le fil des événements et l'enchaînement des causes qui ont bien pu l'y mener. L'exil du naufragé est bien entendu celui de l'endeuillé qui pleure une lutte perdue, manquée ou sacrifiée. Il est aussi celui du banni qui n'a plus de lieu pour lutter, qui fut chassé et pour qui aucune terre de liberté, aucune île déserte ne semble promettre une quelconque chance de faire mieux. Mais surtout, il est celui du vaincu qui refuse de se soumettre à l'ennemi. Le mélancolique est celui qui prend le parti d'un « refus obstiné d'un compromis avec la

25 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 25.

26 Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur* (1979), Paris, L'Arche, 1994.

27 LUCRÈCE, *De la nature II*, Paris, Garnier, 1978, p. 69, cité par TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 28.

28 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 29.

domination »²⁹, qui a compris qu'il ne triompherait pas, que la révolution ne bouleverserait pas les rapports de force et qui néanmoins ne peut se satisfaire de l'ordre imposé par le vainqueur³⁰.

Ici, le naufragé est évidemment l'historien de gauche qui tente désespérément de reconstruire un récit de cet échec, de mettre au jour l'enchaînement des événements qui a conduit le socialisme à sa perte. Cette interprétation du « naufrage de la gauche » exclut d'emblée une certaine conception de l'histoire comme discours objectif sur les faits passés : le vaincu, entraîné dans le tumulte de la défaite, ne peut en faire l'histoire. Ici, le vainqueur est, à double titre, le seul à pouvoir écrire l'histoire. Cela justifie un changement de stratégie qui s'inscrit dans les débats d'historiens de ce siècle : préférer la mémoire à l'histoire, comme nous allons le voir.

Mais avant de passer à ce point d'ordre épistémologique, remarquons encore que ce thème mélancolique a avant tout une vocation politique au sens le plus large : le refus d'abandonner le rêve des utopies perdues : la mélancolie de gauche est le deuil impossible d'une utopie « à une époque où la fin des utopies empêche la séparation de l'idéal perdu tout comme le transfert libidinal vers un nouvel objet d'amour »³¹. Traverso admet que cette conception peut sembler conservatrice, mais préfère y voir un acte de résistance face au victorieux dont l'idéal ne convient pas (comme ça a pu être le cas avec la fin du socialisme réel, le deuil heureux des crimes du socialisme par l'acceptation totale du capitalisme vainqueur et de ses idéaux). En renversant la conception freudienne, Traverso propose de voir la mélancolie comme ce qui précède et rend possible le processus de deuil, « un processus ouvrant sur des possibilités multiples, y compris le rétablissement de la capacité d'action (*empowerment*), un processus dans lequel, selon Judith Butler³², le sujet fait l'expérience d'un retrait nécessaire à sa survie »³³.

Le deuil est donc ici à entendre en un sens particulier. La gauche mélancolique ne peut simplement accepter la perte d'un idéal pour le remplacer par un autre. D'une part parce que le foyer ontologique commun de la gauche est l'idée d'égalité et qu'y renoncer dissoudrait la gauche elle-même. D'autre part parce que le capitalisme victorieux fournit une réponse globale, un horizon homogène au monde, si bien qu'il apparaît en 1989 comme seul horizon viable, libérateur. La mélancolie est donc ce qui permet l'action pour le vaincu qui refuse de se soumettre au vainqueur.

Ce qu'il est important de saisir ici, c'est que le tournant de 89-90, a profondément

29 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 58.

30 Nous sommes ici face à une conception héritée de Lucien Goldmann qui apparaîtra plus claire dans la partie qui lui sera consacrée.

31 *Idem*.

32 Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002. Bien qu'elle ait poussé la question freudienne au plus loin et que ses travaux soient souvent cités par Traverso, nous ne développerons pas ses thèses dans le présent travail. Elle est pourtant, indéniablement, une figure importante de la pensée de Traverso et, d'une manière générale, pour le XX^{ème} siècle, au même titre que Goldmann ou Bensaïd développés plus loin. La raison pour laquelle nous renonçons ici à développer une partie sur Butler est qu'un tel travail nous éloignerait du cheminement que nous nous proposons de faire et que développer de manière satisfaisante les liens complexes qui existent entre Traverso et Butler mériteraient qu'on leur consacre un mémoire entier.

33 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 59.

transformé les rapports de force qu'entretenaient les gauches avec leurs opposants. Et cette transformation est étroitement liée à la manière dont le capitalisme vainqueur conçoit et écrit l'histoire. Avant ce tournant, la mélancolie était l'alternative à la reddition, un potentiel réinvestissement dans une lutte à venir. Or, en 1989, les derniers bastions communistes s'effondrent et les meilleures alternatives s'évanouissent. L'histoire en tant que récit est, comme toujours, écrite par les vainqueurs, avec comme petite subtilité qu'ici, au gré de débats de la même période, les vainqueurs vont aussi dicter la méthode et les règles pour l'écrire et la concevoir :

Tout comme on avait cherché des prétextes pour échapper à l'héritage du national-socialisme, le communisme fut refoulé de différentes façons : en changeant de nom ou bien en « oubliant », en se reniant ou en choisissant entre les innombrables exutoires offerts par la réification universelle du capitalisme néolibéral. Comme en Allemagne, cependant, ce passé « ne passe pas » ; il reviendra et nous devons y faire face.³⁴

L'échec du « socialisme réel » et les crimes de l'URSS ont rendu son héritage intenable. Si l'histoire de la gauche est souvent marginale, une histoire « stratégique » contre le récit « officiel », une tradition des luttes pour la lutte, le tournant 89 l'a refoulée. La fuite qui en résulte ne peut être jugulée que par la mélancolie.

La mélancolie entretient une relation privilégiée avec la mémoire, qui en est le vecteur, le réceptacle, le gardien, ou, si l'on veut, le *régisseur*. C'est la mémoire qui, en quelque sorte, l'administre, la transforme et, le cas échéant, la congédie. L'élaboration et la transmission de la mémoire vont souvent de pair avec le travail du deuil. Certes, il n'y a pas que des souvenirs mélancoliques, mais il n'y a pas non plus de mélancolie sans remémoration du passé.³⁵

La relation entre mélancolie et mémoire, dont parle Traverso, est double : d'une part, la mémoire est le foyer de la mélancolie, elle est sa condition d'existence. C'est tout à fait logique dans la mesure où l'on considère que la mélancolie relève du deuil d'un objet, d'une lutte dans le cas de la mélancolie de gauche. Or, sans mémoire de l'objet perdu, il n'y a pas de mélancolie possible. La mémoire est donc une condition nécessaire mais non suffisante à la mélancolie. D'autre part, à l'aube d'un XXI^{ème} siècle à écrire, Traverso attend de la mélancolie qu'elle permette à une gauche déracinée de se reconstruire une mémoire collective. Mais avant de voir en quoi la mélancolie peut pallier un manque de mémoire, il faut saisir ce que Traverso entend par « mémoire » et en quoi celle-ci se distingue de l'histoire.

Selon Traverso, le marxisme s'est toujours intéressé à l'histoire, mais peu à la mémoire. Selon la dichotomie classique, l'histoire est la reconstitution rigoureuse des faits, une science, là où la mémoire est un ensemble de souvenirs subjectifs, au mieux « un art de revivre le passé »³⁶. L'expression n'est pas anodine car c'est bien dans l'art que l'auteur va puiser les ressources d'une

34 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 26.

35 *Ibid.*, p. 71.

36 *Ibid.*, p. 72.

mélancolie et d'une mémoire de gauche. Par là, la mélancolie retrouve son foyer romantique, elle redevient la muse du poète, du sculpteur, du cinéaste et le pousse à exprimer cette mémoire d'ailleurs perdue. Il y aurait donc une histoire objective et universelle (ou du moins universalisable) face à des mémoires subjectives et, au mieux, communicables par l'art. Selon Trotski, par exemple, il n'y a pas d'histoire en « je » (propre au témoignage) : la matière première de l'histoire est avant tout l'archive, le fait documenté. L'importance de l'art dans la transmission de la mémoire amène cependant à nuancer cette manière de voir car l'art ne se fait pas (que) pour soi-même, n'est pas que subjectif : il est avant tout inter-subjectif. Si l'expérience de la mémoire nécessite une certaine proportion d'expérience interne, elle est surtout une expérience partagée. Elle pratique bien moins par passion que par compassion.

De même, cette manière de présenter la mémoire dans toute sa dimension sensorielle et intérieure ne doit pas inviter à penser que Traverso voit dans celle-ci un récit librement poétique. En bon héritier de Goldmann, il sait que histoire-érudition et mémoire vont de pair, que le souvenir de la sensation va de pair avec la nécessité de l'ancrer dans la concrétude du fait. Nous aurons l'occasion d'y revenir mais opposer l'archive froide du fait à l'expérience vivante de l'événement revient en fait à prôner la complétude des deux approches : la mémoire qui permet de revivre le passé est celle qui s'enracine dans celui-ci en se nourrissant des faits rigoureusement étudiés.

Nous l'avons déjà mentionné : le « *moment mémoriel* » qui, dans les années 80, a rétabli la mémoire dans sa dignité historique, coïncide avec le début de la fin de l'Union Soviétique, un déclin qui durera dix ans. N'ayant jamais pu profiter de ce tournant pour se forger une mémoire qui lui fait aujourd'hui défaut, la gauche s'est cantonnée à développer une « mémoire du futur », une mémoire des luttes tournée toute entière vers le troisième temps utopique de la dialectique : la libération universelle du prolétariat. Depuis Marx, le communisme se construit comme un mouvement de transformation tourné vers le futur. La mémoire appartient aux morts, aux vivants de s'en détourner pour se plonger dans la lutte et le futur. S'il y a une mémoire marxiste, c'est une « mémoire pour le futur » indissociable du projet révolutionnaire et des luttes à venir, mémoire qui ne pouvait se maintenir après la perte des utopies communistes. Cette « mémoire pour le futur » est aussi une « contre-mémoire », une mémoire qui se construit contre celle du capitalisme (basée sur la culpabilité, *etc.*), une mémoire qui permet d'investir dans une utopie future les désirs frustrés de liberté et d'émancipation. Se développe donc une mémoire des luttes pour les luttes.

Il ne faut cependant pas considérer la mémoire marxiste comme un simple « futurisme », un mouvement ayant une foi si inébranlable dans un progrès technique qui devait accompagner la lutte dans sa marche émancipatrice de l'homme qu'il devait abolir l'histoire. La mémoire des luttes se doit aussi de relier le *telos* utopique marxiste à un « passé ancestral », ou en suivant Trotski, une tradition des luttes passées, tradition toujours en devenir qui s'étoffe au gré des tentatives

révolutionnaires. Le marxisme a d'ailleurs toujours eu une mémoire aiguë des moments révolutionnaires manqués, s'est toujours inscrit dans une tradition des luttes, ayant à cœur de relever dans l'histoire les indices de la lutte des classes prête à jaillir. Contre la *tabula rasa* futuriste, Trotski et le marxisme prônent une contre-mémoire révolutionnaire qui, en marge des histoires officielles, garde vivantes les luttes passées, une mémoire bouillonnante prête à faire advenir un mouvement révolutionnaire à la moindre occasion. À la suite de Trotski, c'est bien cette mémoire que défend Traverso et la gauche dont il est héritier. Et s'il est vrai qu'elle est apparue trop tard pour sauver la gauche à la fin du siècle passé (à supposer qu'une telle chose ait été possible), elle demeure vivace pour les acteurs du siècle nouveau qui souhaiteront s'en saisir.

2. Le motif mélancolique : Traverso et Freud

Lorsque l'on parle de mélancolie, on pense immédiatement à Freud qui, bien que n'étant pas le premier à étudier cette pathologie, fut le premier à en dresser un tableau clinique moderne. La mélancolie est selon lui un deuil pathologique, un deuil non soigné qui dégénère en une pathologie durable et extrêmement difficile à contrer. L'image mélancolique remonte à bien plus loin. Sans en faire l'histoire, remarquons qu'elle a pu prendre de nombreux visages, tantôt maladie de l'âme, tantôt muse de l'art et de la science. Qu'elle soit l'une ou l'autre, la mélancolie apparaît toujours comme une affection profonde et diffuse de l'âme, un état de l'être dans son ensemble. Traverso puise évidemment sa conception de la mélancolie dans l'œuvre freudienne, notamment concernant le lien qu'entretient la mélancolie avec le deuil d'un objet perdu. Cependant, comme nous allons le voir, il se détache rapidement de l'aspect clinique de la conception freudienne pour en faire un concept plus ouvert qui convient mieux à sa conception propre.

Dans son article *Deuil et mélancolie*, rédigé en 1915, Freud a développé le lien étroit qui existe entre le deuil qui suit la perte et la mélancolie. Le deuil touche à la perte de quelque chose de cher. On pense évidemment en première instance à la mort d'un être aimé, mais Freud tient compte de toutes sortes d'autres objets d'investissement libidinal dont la perte peut plonger l'individu dans le deuil. Dès lors, « faire le deuil » de l'objet perdu revient à en dépasser le manque par le retrait de la libido investie jusqu'alors dans l'objet perdu et/ou réinvestie dans un ou plusieurs objet(s) de substitution. La mélancolie, quant à elle, apparaît lorsque l'endeuillé ne parvient pas à faire ce travail, lorsqu'il est incapable de se détourner de l'objet perdu. L'objet a disparu mais le lien libidinal, l'amour qui l'y liait persiste. La perte se cristallise alors chez le mélancolique comme un objet inaccessible et néanmoins irremplaçable. Le mal-être qui en résulte est toujours durable, voire indépassable et, par ce processus d'intériorisation, peut persister jusqu'à écraser le moi du malade.

La mélancolie a beau être un objet particulier pour le psychiatre comme pour le psychologue pour qui le traitement reste un enjeu de taille qui n'a pas encore été trouvé, elle reste un

mal supposé curable qui, selon Freud, doit être traité. D'une manière générale, la description du mal et la recherche d'un traitement reste tout logiquement une priorité. Ainsi, lorsqu'il publie *Malaise dans la civilisation*³⁷ en 1930, son but n'est pas seulement de décrire la société de son temps selon une grille d'analyse psychanalytique, mais surtout de fournir une réponse adéquate, entre médecine et politique, à ce diagnostic.

Ce geste, Freud n'est évidemment pas le premier à le poser. D'ailleurs, lorsqu'on s'intéresse à la mélancolie comme possible pathologie politique, on finit tôt ou tard par faire la rencontre d'un certain Robert Burton, un théologien anglais qui, dès le XVII^e siècle, faisait déjà ce constat : la société britannique sur le déclin est mélancolie qui a besoin d'un remède. Il entreprit de rédiger une *Anatomie de la mélancolie*³⁸, un ouvrage massif, compilation et mise en discussion des savoirs de son temps issus de tous horizons concernant ce fléau. L'enjeu de cet ouvrage était bien entendu d'informer son lecteur sur cette pathologie et de contribuer ainsi à son soin. L'inventaire très large des possibilités de traitement qu'il compile y apparaît à cet effet, même si Burton savait que ce mal était incurable dans la grande majorité des cas. La seconde motivation de Burton résidait dans le fait que, mélancolique lui-même, l'auteur espérait se servir de ce travail pour se soigner lui-même. Son plus précieux conseil : soyez actif, mais pas trop. Dans cette philosophie du juste milieu, se consacrer à la recherche scientifique lui apparaissait être le meilleur moyen de tromper sa pathologie. Une troisième motivation guidait enfin son travail : le fait qu'il voyait dans l'Angleterre de son époque une société malade. Son ouvrage s'ouvrait sur ce diagnostic : le royaume est malade, ses terres se dépeuplent, ses ressources sont gaspillées, l'État doit être soigné. Ainsi, une société mélancolique est une société sur le déclin qui a besoin d'un remède.

Burton comme Freud confronte à la mélancolie du poète celle du malade, à celle qui inspire celle qui aspire toute volonté, à celle qui pousse à la création celle qui réduit tout pouvoir d'action. Tous deux partagent cet impératif sanitaire : la mélancolie qui ronge les corps, celui des individus comme le corps politique, doit être soignée. Apparaissent donc trois champs où peut s'exprimer la mélancolie : celui de l'art où elle inspire le poète, celui de la médecine où elle affaiblit l'individu, et enfin celui de la politique où elle grève le corps social. C'est précisément ce dernier champ que Traverso investit, mais d'une façon très particulière.

La gauche est mélancolique. Par la « gauche », Traverso entend un ensemble de mouvements et de réalités hétérogènes, ce qui nous donne déjà une indication sur l'attitude de Traverso et ses objectifs. Comme Burton et Freud, Traverso reconnaît d'emblée la grande variété de formes que la mélancolie peut adopter selon les individus et les circonstances qui l'ont forgée³⁹.

37 Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

38 Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy : What it is. With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*, Oxford, Éditions Henry Cripps, 1621.

39 Il est intéressant de noter que Freud introduit « Deuil et mélancolie » en remarquant que la mélancolie peut

Mais contrairement à eux, il ne reconnaît pas une mélancolie du corps politique. Il n'y a pas de mélancolie de l'URSS ou une mélancolie de la lutte, il y a des luttes qui laissent à ses acteurs défaits le goût amer de la mélancolie. Une multiplicité de mélancolies pour une multiplicité de luttes, comprises dans toute leur hétérogénéité. Ce motif mélancolique qui, nous le verrons, colore la mémoire de la gauche ne peut s'entendre comme un diagnostic uniforme pour toute la « gauche » (ou peut-être devrions-nous dire les gauches).

Pour développer son propos, Traverso est amené à prendre ses distances avec les conceptions médicales. Selon Freud,

la mélancolie se caractérise du point de vue psychique par une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste en des auto-reproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtement.⁴⁰

Nous pouvons ajouter à cela que

Ce que la conscience connaît du travail de la mélancolie n'est donc pas la partie essentielle de celui-ci, ni celle à laquelle nous pouvons attribuer une influence sur la résolution de la souffrance [...]. C'est plutôt à la partie inconsciente du travail que nous pouvons attribuer une telle fonction, car il n'est pas difficile de découvrir une analogie essentielle entre le travail de la mélancolie et celui du deuil. De même que le deuil amène le moi à renoncer à l'objet en déclarant l'objet mort, et de même qu'il offre au moi la prime de rester en vie, de même chacun des combats ambivalents singuliers relâche la fixation de la libido à l'objet en le dévalorisant, en le rabaissant et même, pour ainsi dire, en le frappant à mort. Ce processus a la possibilité de prendre fin dans *l'Ichs*, soit que sa fureur finisse par s'épuiser, soit que l'objet finisse par être abandonné comme sans valeur.⁴¹

La mélancolie, selon Freud, relève d'un conflit inconscient dans le moi. La douleur qui en résulte n'est pas tant liée à la perte de l'objet qu'à l'affrontement de forces inconscientes contre lui. Or, pour Traverso, la mélancolie de gauche ne saurait se limiter à cette affliction travaillant inconsciemment. Son enjeu est l'action en tant qu'elle se fait ou doit se faire et la mémoire de l'action passée lorsqu'elle a échoué. La mélancolie doit servir la lutte face à la conception présentiste typique du XX^{ème} siècle qui empêche l'individu, à la fois de renouer avec un passé que la mélancolie permet d'intégrer, et en même temps de se tourner vers un avenir potentiellement meilleur. La mélancolie doit permettre au marxisme de reconstruire une mémoire « stratégique » : « inscrire les événements du passé dans une conscience historique afin de pouvoir se projeter dans l'avenir »⁴². De plus, avec la confirmation de l'échec en 1989 de la tentative la plus prometteuse de changer le monde par le

s'exprimer au travers de nombreuses formes. Limitant son analyse à des cas cliniques clairement psychogènes, il ne prétend à aucune universalité ou exhaustivité. Cet article est l'esquisse d'une pathologie trop variable et trop large que pour pouvoir être saisie simplement en un concept clinique.

40 Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie » (1917), dans *Métapsychologie* (1915), Paris, Gallimard, 1968, p. 146, 147.

41 *Ibid.*, p. 169, 170.

42 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 6.

marxisme, à savoir le communisme soviétique, la gauche orpheline et déracinée se trouve dans l'impossibilité de s'inventer ou se réinventer une tradition, ne laissant plus aux marxistes que la mélancolie. Mais celle-ci n'est pas un mouvement négatif, une immobilisation éternelle dans la douleur. Au contraire, « c'est la mélancolie d'une gauche, ni archaïque ni impuissante, qui ne veut pas se délester du fardeau du passé bien qu'il soit souvent lourd à porter. C'est la mélancolie d'une gauche qui, tout en s'engageant dans les luttes du présent, ne se soustrait pas au bilan des défaites accumulées »⁴³.

L'un des points de disjonction les plus remarquables entre les deux auteurs est donc que le processus inconscient freudien devient, chez Traverso, une attitude des plus conscientes puisqu'elle se doit d'être « reconnue et assumée ». Elle relève davantage d'une stratégie des vaincus afin de pouvoir faire sienne une tradition, un héritage, une « mémoire des *vaincus* ». Il s'agit d'une attitude qui permet de porter le « lourd fardeau » de la « défaite » et de la « dette » qui en découle, envers les vainqueurs comme envers les victimes, mais aussi la promesse d'une possibilité de rachat, d'une action et d'une lutte nouvelle.

La mélancolie est donc ici à entendre en un sens partiellement freudien. Elle relève bien du deuil et provient du refus de se défaire de ce qui est à jamais perdu, le fait de maintenir vivantes en soi les expériences révolutionnaires passées et leurs échecs. Là où, pour Freud, la mélancolie est une forme pathologique du deuil qu'il s'agit de dépasser, si possible, par le processus du deuil lui-même, à savoir l'acceptation de la disparition pour un réinvestissement en un autre objet, la mélancolie de gauche le refuse, préfère au deuil le réinvestissement direct de l'ensemble de l'individu dans des luttes actuelles. C'est une attitude permettant d'assimiler le passé pour le présent et l'avenir, mais surtout un choix en son âme et conscience, presque un calcul : la mélancolie est une arme de lutte qui offre un pouvoir de mémoire à celui qui est prêt à porter la défaite pour en faire usage.

Cette mélancolie de gauche n'est cependant pas apparue avec la fin de l'Union soviétique. Selon Traverso, elle a toujours existé, constelle l'ensemble de l'histoire des gauches et le tournant de 89 l'a juste révélé. La mélancolie de gauche est une « histoire cachée »⁴⁴ que son ouvrage doit mettre au jour, histoire en partie révélée par la déroute communiste des années 1980, histoire à laquelle il s'agit de rendre une visage, une mémoire :

La mélancolie de gauche ne signifie pas l'abandon de l'idée de socialisme ou de l'espérance d'un monde meilleur ; elle implique cependant de repenser le socialisme à une époque où sa mémoire est perdue, cachée, silencieuse et demande à être rachetée. Cette mélancolie ne doit pas se limiter à pleurer une utopie perdue ; elle doit s'atteler à la reconstruire. Elle pourrait se révéler fructueuse, pourrait-on dire avec Judith Butler, si elle agissait comme un « effet

43 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 7.

44 Traverso emprunte ici le concept à Hannah ARENDT, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois, 1987. Autre grande inspiration de Traverso, elle est notamment l'une des grandes figures de son ouvrage *La Pensée dispersée. Figures de l'exil juif*, Paris, Lignes, 2004.

transformateur de la perte ». ⁴⁵

D'aucun pourrait reprocher un usage trop libre du concept freudien, employé comme grille de lecture à une nouvelle histoire des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. En effet, là où Burton développait longuement les similitudes pouvant justifier l'application d'un tel concept au domaine du diagnostic politique, Traverso n'en dit rien, posant presque plus que découvrant une mélancolie de gauche. Et de fait, si la mélancolie de Traverso entretient une filiation avec le concept freudien, elle ne s'y réduit en aucun cas, elle sert un objectif et tente de rendre compte d'une réalité bien différente. En effet, cet ouvrage se veut un ouvrage de mémoire et non pas une histoire des faits. Au-delà de l'événement et de l'archive, il y a une attitude qui s'exprime par les arts (en particulier le cinéma en ce qui concerne Traverso), lieu dans lequel la mélancolie s'exprime depuis toujours. La lutte de gauche a quelque chose de cet art mélancolique, quelque chose qu'il s'agit ici de dévoiler et d'unifier. Mais la démarche n'est pas celle de l'application d'un concept figé à des événements tout aussi figés. L'objectif de Traverso est de saisir un mouvement, une mémoire vivante. Pour cela, il accepte de sacrifier l'exactitude, de déborder le concept et la science au profit d'une ouverture à l'action et à l'avenir : « La mélancolie, elle, est un sentiment, un état d'âme et une disposition de l'esprit. Pour appréhender la culture de gauche il faut donc forcément aller au-delà des idées et des concepts » ⁴⁶.

3. *Le pari mélancolique*, l'apport de Goldmann, Benjamin, Bensaïd

À la source de cette manière particulière de reprendre et de développer le thème mélancolique, il y a un certain rapport à l'histoire, l'approche mémorielle, qu'il convient de développer ici. Pour ce faire, nous consacrerons ce point à deux auteurs, deux inspirations centrales qui ont largement contribué à forger le rapport qu'entretient Traverso avec cette tradition. Il s'agit de Lucien Goldmann qui, en défendant l'idée d'une « histoire philosophique » parallèle à « l'histoire érudite », a jeté les bases des méthodes de l'approche mémorielle, et Daniel Bensaïd qui, en reprenant le thème du pari de ce dernier et en le joignant à une certaine interprétation de l'œuvre de Walter Benjamin, a contribué à en développer la dimension pratique pour la lutte politique.

3.1. Lucien Goldmann et le pari pascalien

Le Dieu Caché, Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine publié en 1955 est un vaste projet entre histoire dialectique, sociologie et philosophie tentant de retrouver dans le théâtre de Racine et les écrits de Pascal, mais plus globalement dans la pensée janséniste de Pascal à Kant, les éléments d'une pensée tragique du

45 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 23.

46 *Ibid.*, p. 6.

monde et de l'humain. Pensée désespérée d'une époque témoin d'une révolution rationaliste qui verra, selon Goldmann, la communauté et ses valeurs disparaître au profit de l'individualisme de l'*ego cogito* d'abord, marchand ensuite. Ce faisant, Goldmann entreprend une archéologie de la pensée tragique tâchant de découvrir comment elle a percolé à travers le passé pour se retrouver, sous une certaine forme de concept de foi, dans les conceptions marxiennes et marxistes des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

Ce travail de (re)construction n'a rien d'anodin en cette fin de première moitié de XX^{ème} siècle. Comme le souligne Michael Löwy⁴⁷, Goldmann appréhende avec inquiétude la fin des années 1940 qui voient les débuts de la guerre froide et son risque de dégénérer en guerre totale, les premiers échecs des socialismes en France et l'assise du stalinisme⁴⁸. Autant d'indicateurs qui le poussent à considérer le progrès marxiste comme lointain et la possibilité d'une issue tragique à toutes ses luttes comme probable, bien que non inéluctable. Il dit à ce propos dans le chapitre III de sa première partie que « C'est qu'une fois de plus les forces sociales qui ont permis au XIX^{ème} siècle de surmonter la tragédie dans la pensée dialectique et révolutionnaire, sont arrivées, par une évolution que nous ne pouvons pas analyser ici, à subordonner l'humain, les valeurs à l'efficacité, une fois de plus, les penseurs les plus honnêtes sont amenés à constater la rupture qui effrayait déjà Pascal entre la force et la justice, entre l'espoir et la condition humaine »⁴⁹. Nous verrons par la suite en quoi consiste cette « rupture » qui effrayait Pascal et en quoi elle semble si familière à Goldmann. Remarquons simplement ici que tout ceci le pousse à mettre le marxisme à l'épreuve de son potentiel tragique, quand bien même il continue à croire en une issue certes lointaine mais victorieuse de l'homme rationnel, une marche possible quoi que balbutiante vers le progrès, une victoire finale des valeurs de la gauche.

Cet attrait pour la pensée tragique ne doit donc pas se voir comme un regard résigné sur un désastre prêt à se répéter. Goldmann entend trouver dans les conceptions de ses aïeux jansénistes des outils permettant au socialisme de trouver un second souffle et de persévérer face à la puissance de l'opposant capitaliste comme à la subversion stalinienne, outils qui permirent à Pascal de faire face à l'avancée rationaliste sans pour autant s'y soumettre totalement. Ces outils sont la foi et le pari, le pari sur la possibilité d'une communauté d'individus et de valeurs rendue possible par le dépassement de l'individualisme par une éthique authentique, ce qui signifie pour Goldmann un acte de foi en faveur de valeurs trans-individuelles. S'il demeure un espace pour cette communauté, Goldmann ne peut l'affirmer. Mais il en fait le pari, à l'instar de Pascal, parce que quitte à parier (ce

47 Michael LÖWY, « LUCIEN GOLDMANN : le pari socialiste d'un marxiste pascalien », article en ligne (<https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/061112/lucien-goldmann-le-pari-socialiste-dun-marxiste-pascalien>).

48 Michael Löwy cite à ce propos un autre ouvrage de Lucien Goldman, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, dans lequel il indique : « Les intellectuels socialistes ont, dans le monde entier, subi pendant de longues années le stalinisme comme une fatalité *tragique* et inéluctable » (p. 279).

49 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 70.

qui est inévitable), autant choisir l'option qui ne garantit rien d'autre que la possibilité de rendre à l'homme-individu sa pleine humanité qui, selon Goldmann, ne se borne en aucun cas au simple *ego cogito* rationnel.

Mettre le marxisme face à son potentiel tragique n'est pas nécessairement évident comme nous avons pu le voir, celui-ci s'étant souvent vécu comme une marche accidentée, faite de défaites glorieuses, vers une victoire inévitable. Dès lors, lire le marxisme comme un pari incertain et placer la pensée de gauche en héritière de Pascal n'a rien d'évident. Si l'on suit Michael Löwy, cette proposition que Goldmann inaugure ici restera d'ailleurs largement sous-exploitée jusqu'à sa reprise par Bensaïd dans *Le Pari mélancolique* que nous aurons l'occasion de discuter plus loin. Mais auparavant, voyons comment Goldmann s'approprie Pascal et son *Dieu Caché*.

Le premier chapitre de l'ouvrage s'ouvre sur une précision quant à la distinction qu'il opère entre le travail de « l'historien érudit » et « l'historien-philosophe » :

L'historien érudit reste sur le plan du *phénomène empirique abstrait* qu'il s'efforce de connaître dans ses moindres détails, faisant ainsi un travail non seulement valable et utile, mais encore indispensable à l'historien-philosophe qui veut, à partir de ces mêmes *phénomènes empiriques abstraits*, arriver à leur *essence conceptuelle*.

Ainsi, les deux domaines de la recherche se complètent, l'érudition fournissant à la pensée philosophique les connaissances empiriques indispensables, la pensée philosophique à son tour orientant les recherches érudites et les éclairant sur l'importance plus ou moins grande des multiples faits qui constituent la masse inépuisable des données individuelles.

Malheureusement, la division du travail favorise les idéologies et on arrive trop souvent à méconnaître l'importance de l'un ou l'autre de ces deux aspects de la recherche; l'historien érudit croit que seul importe l'établissement précis de tel détail biographique ou philologique concernant la vie de l'écrivain ou le texte, le philosophe regarde avec un certain dédain les purs érudits qui amoncellent les faits sans tenir compte de leur importance et de leur signification.

N'insistons pas sur ces malentendus. Contentons-nous d'établir que *les faits empiriques isolés et abstraits sont l'unique point de départ de la recherche*, et aussi que la possibilité de les comprendre et d'en dégager les lois et la signification est *le seul critère valable pour juger de la valeur d'une méthode ou d'un système philosophique*.⁵⁰

Cette précision qui nous semble familière au vu de ce que nous avons déjà lu de Traverso est en réalité ici destinée à justifier une approche dialectique des œuvres que Goldmann entend réunir. Ainsi, Goldmann se prémunit de toute suspicion de négligence des faits en se positionnant d'emblée dans une démarche que Traverso qualifie plus simplement de mémorielle, un regard moderne, une réinterprétation du passé au vu d'outils nouveaux, une démarche qui pourrait ressembler, pour le lecteur inattentif, à une simple application anachronique de catégories modernes à des faits passés. Conscient de cette difficulté, Goldmann insiste sur la dimension complémentaire de l'approche philosophique par rapport à l'histoire plus classique qui conserve ainsi toute sa dignité, mais aussi sur le fait que cette approche originale ne peut être jugée qu'à l'aune de son résultat, à savoir si elle permet de comprendre, mais surtout donner du sens aux faits étudiés, aux textes. Autrement dit, il

50 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 13, 14.

s'agit, au travers d'un faisceau d'indices, de reconstruire un fil rouge sensé traverser la pensée des auteurs étudiés. Ce fil que Goldmann entend mettre au jour se développe à partir de la tradition janséniste à laquelle ces auteurs appartiennent, et ce depuis la révolution rationaliste : c'est la vision tragique. Mais il ne s'agit pas simplement de « découvrir » cette vision tragique, le travail de l'historien-philosophe doit encore mettre en évidence comment elle travaille la pensée de ces auteurs et jusqu'où, dans le temps, elle a pu survivre et influencer les conceptions. Ce passage est donc avant tout un moyen de préciser et de justifier la méthode avec laquelle Goldmann entend approcher Pascal, Racines et leurs compères jansénistes : une méthode dialectique et empirique, empruntant une voie sinueuses faite « d'oscillation perpétuelle entre les parties et le tout qui doivent s'éclairer mutuellement »⁵¹, ici compris comme oscillation entre les éléments empiriques étudiés par l'historien rigoureux (seul point de départ acceptable de toute approche historique) et la vision du monde, l'environnement conceptuel et les structures de pensées entourant la production passée de ces éléments. Si Goldmann n'est pas à l'abri d'un anachronisme, il pose ainsi un principe cardinal d'une approche mémorielle du passé, principe que les historiens « érudits » pourraient craindre de voir négligé, à savoir le respect minutieux des sources.

Cette thématique du « tout » et des « parties » permet par ailleurs à Goldmann d'esquisser un premier lien avec la pensée pascalienne et d'introduire deux premiers extraits du fragment 72 de Pascal :

Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout? Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout (fr. 72).⁵²

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties (fr. 72).⁵³

Par ces citations, Goldmann se place d'emblée dans la lignée de Pascal autant qu'il place Pascal à la racine de sa propre démarche. L'objection au rationalisme cartésien devient ici principe de l'étude de l'homme, de sa réalité sociale, de son histoire. Une histoire qui se comprend comme un tout vivant et toujours mouvant, une approche de l'homme comme fondamentalement vivant et partie du tout du groupe social, un dialogue perpétuel qui peut certes se cristalliser dans un récit, une interprétation, récit qui ne peut être qu'une « étape » non pas vers autre chose mais bien vers d'autres interprétations. Car pour Goldmann, ce mouvement perpétuel persiste bien après que

51 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 15.

52 Blaise PASCAL, *Pensées* (1669), Léon Brunschwig (éd.), Paris, Hachette, 1897, 1909, fragment 72, cité par GOLDMANN, *Ibid.*, p. 15.

53 PASCAL, *Idem*.

l'historien ou le philosophe ait apporté le mot de la fin à son œuvre.

Dans les limites de ce travail, nous nous intéresserons principalement à ce retour à la vision tragique de Pascal et aux motifs qui le poussent à le placer à la racine de la pensée dialectique du XX^{ème} siècle en laissant de côté ses développements tout aussi riches sur Racine et le jansénisme en général. Et, soulignons-le à nouveau, le travail de Goldmann ne se limite pas à la simple remise en contexte et réinterprétation des textes des auteurs qu'il aborde. Comme il le remarque dès la première partie de son ouvrage :

La conception, déjà mentionnée, du rapport entre le tout et les parties, sépare cependant d'emblée la méthode dialectique des méthodes habituelles de l'histoire érudite qui le plus souvent ne tiennent pas suffisamment compte des données évidentes de la psychologie et de la connaissance des faits sociaux. Les écrits d'un auteur ne constituent, en effet, qu'une partie de son comportement, lequel dépend d'une structure physiologique et psychologique extrêmement complexe qui est loin de demeurer identique et constante tout au long de l'existence individuelle.

De plus, une variété analogue se manifeste, *a fortiori*, dans la multiplicité infinie des situations concrètes où se trouve l'individu au cours de son existence. Sans doute si nous avons une connaissance *exhaustive* de la structure psychologique de l'auteur étudié et de l'histoire de ses relations quotidiennes avec son milieu social et naturel, pourrions-nous comprendre, sinon entièrement, du moins en grande partie, son œuvre à travers sa biographie. Une telle connaissance est cependant pour l'instant, et probablement pour toujours, du domaine de l'utopie.⁵⁴

La compréhension du texte par l'élément biographique est rendue limitée par le fait qu'il faut déjà saisir dans ce rapport ce qu'il y a d'essentiel (jalon, clé de lecture d'une pensée) et d'accidentel (de moindre importance pour la compréhension de cette pensée). C'est ce qui fait la spécificité des sciences humaines et qui pousse Goldmann à refuser tout positivisme en la matière : l'absence d'un « critère *objectif* » permettant de comprendre et hiérarchiser les différents éléments de la pensée de l'auteur étudié. Ainsi Goldmann opte-t-il pour la méthode dialectique, faisant dialoguer le texte avec son auteur et ce dernier avec les groupes sociaux dont il fait partie, ce qui justifie par ailleurs le fait de faire du jansénisme la toile de fond de sa recherche.

Car, à la réflexion, les difficultés de l'étude philologique et celles de l'étude biographique se révèlent être du même ordre et avoir le même fondement épistémologique. La multiplicité et la variété des faits individuels étant inépuisables, leur étude scientifique et positive présuppose la séparation des éléments essentiels et accidentels qui sont intimement liés dans la réalité immédiate telle qu'elle s'offre à notre intuition sensible. Or, sans aborder ici la discussion du fondement épistémologique des sciences physico-chimiques pour lesquelles la situation nous paraît différente, nous croyons que, dans les sciences humaines, la séparation entre l'essentiel et l'accidentel ne peut se faire que par l'intégration des éléments à l'ensemble, des parties au tout. C'est pourquoi, bien qu'on ne puisse jamais arriver à une totalité qui ne soit elle-même élément ou partie, le problème de la méthode en sciences humaines est celui du découpage du donné empirique en *totalités relatives suffisamment autonomes pour servir de cadre à un travail scientifique*.⁵⁵

54 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 17, 18.

55 *Ibid.*, p. 21.

En optant pour la méthode dialectique, Goldmann s'engage sur une voie infinie d'allers-retours entre le tout social et ses parties, entre l'individu et le groupe, un travail qui nécessite d'accepter de ne jamais connaître de point final quand bien même il serait suivi par une génération de chercheurs, mais qui a le mérite de ne pas trancher artificiellement dans le tout organique de la réalité, qui renonce à objectiver des faits fondamentalement humains qui débordent toujours la concrétude de l'action individuelle. D'où, un intérêt particulier pour le concept plus large de « vision du monde » :

Qu'est-ce qu'une vision du monde? Nous l'avons déjà écrit ailleurs : ce n'est pas une donnée empirique immédiate, mais au contraire, un instrument *conceptuel* de travail indispensable pour comprendre les expressions immédiates de la pensée des individus. Son importance et sa réalité se manifestent même sur le plan empirique dès qu'on dépasse la pensée ou l'œuvre d'un seul écrivain.⁵⁶

La « vision du monde », du point de vue du chercheur, c'est cet ensemble de valeurs et de conceptions qui traverse une ou plusieurs époques, qui rassemble un ensemble d'auteurs ou d'acteurs et qui se manifeste à travers leurs œuvres ou leurs actes, c'est « précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes »⁵⁷. Si de telles conceptions se manifestent aussi bien chez un poète que chez un philosophe, nous dit Goldmann, c'est qu'elles participent sans doute à une vision plus large qui transcende les simples individus, vision qui peut dès lors être extraite par une recherche analogique et reconstruite *a posteriori*. Cet outil conceptuel est à la base même de l'entreprise de Goldmann et de sa méthode qui, à défaut de critère objectif pour juger de l'importance des « parties » d'une œuvre, entend s'appuyer sur un critère de cohérence à un « tout » qui n'est autre que cette vision du monde, consolidée de façon complémentaire par les connaissances en sciences humaines auquel il a accès afin de mieux saisir les tensions complexes entre un sujet qui perd son caractère absolu et le milieu dans lequel il évolue.

C'est, sans doute, une schématisation, une extrapolation de l'historien, mais l'extrapolation d'une tendance *réelle* chez les membres d'un groupe qui réalisent tous cette conscience de classe d'une manière plus ou moins consciente et cohérente. Plus ou moins, disons-nous, car si l'individu n'a que rarement une conscience vraiment entière de la signification et de l'orientation de ses aspirations, de ses sentiments, de son comportement, il n'en a pas moins toujours une *conscience relative*. Rarement, des individus exceptionnels atteignent, ou tout au moins sont près d'atteindre, la cohérence intégrale. Dans la mesure où ils parviennent à l'exprimer, sur le plan conceptuel ou imaginaire, ce sont des philosophes ou des écrivains et leur œuvre est d'autant plus importante qu'elle se rapproche plus de la cohérence schématique d'une vision du monde, c'est-à-dire du *maximum de conscience possible* du groupe social qu'ils expriment.⁵⁸

Il appartient à l'historien d'explorer ces visions du monde et d'observer comment l'œuvre et le texte s'inscrivent, s'articulent et s'éloignent de cette vision. Car, en dialecticien, Goldmann est convaincu

56 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 24.

57 *Ibid.*, p. 26.

58 *Ibid.*, p. 26, 27.

de la primauté de l'ordre social et de l'ordre de classe sur l'individu. Ainsi, aucun écart quant à la vision du monde qui contraint toujours l'individu dans une certaine mesure ne peut être anodin. Cela ne signifie évidemment pas que Goldmann récuse toute influence de l'individu sur l'œuvre, chaque situation historique et individuelle infléchissant l'œuvre et l'auteur. De même, l'époque et ses acteurs agissent sur les visions du monde. Il enjoint simplement l'historien à être attentif à l'identification des schèmes principaux qui tissent ces visions, schèmes plus ou moins stables à travers le temps qui s'expriment à travers la communauté, le groupe social constitué autour de cette vision.

Or, pour en revenir aux thèmes qui nous intéressent, la vision du monde pascalienne, forgée par la tradition janséniste à laquelle il adhère, est grandement mise à mal par la révolution rationaliste de son époque. Le moment est donc venu de nous pencher sur ce moment historique et la naissance de la pensée tragique qui devra offrir à Goldmann des clefs pour appréhender les mutations de sa propre époque.

Selon Goldmann, Pascal et le jansénisme incarnent le grand Autre, l'opposant absolu du rationalisme, duquel découle mécaniquement l'individualisme contemporain du libéralisme. En effet, en rejouant l'opposition Pascal contre Descartes, c'est la racine de l'opposition entre libéralisme et socialisme que Goldmann entend mettre au jour. Un retour à Pascal au sens d'une étude de sa pensée tragique est à la fois un moyen de rejouer la critique des fondements du capitalisme, mais aussi le moyen de rétablir le socialisme marxiste dans une tradition différente qui pourrait lui être d'un certain secours. D'autant plus que, comme nous allons le voir, la critique pascalienne s'exerce sur les grands principes du rationalisme tout en l'ayant compris et intégré : il ne s'agit pas de refuser le rationalisme mais de le comprendre et d'en retirer des pratiques tout en refusant les conceptions du monde, de Dieu et de l'individu qui en découlent.

Concernant le rationalisme, Goldmann prétend qu'en mettant l'homme *ego cogito* au centre de la certitude de l'existence, Descartes initie une destruction de la communauté qui sera suivie par Leibniz, Malebranche et plus certainement Spinoza, mettant l'individu au centre d'un tout où tout se vaudrait et évacuant Dieu de l'équation morale et physique (ce qui mènera à l'*homo oeconomicus*) :

Sur le plan humain, il avait détruit la représentation même de la communauté en la remplaçant par celle d'une *somme* illimitée d'individus raisonnables, égaux et interchangeables ; sur le plan physique, il détruit l'idée d'*univers* ordonné, la remplaçant par celle d'un espace indéfini sans limites, ni qualités, et dont les parties sont rigoureusement identiques et interchangeables.⁵⁹

La physique mécaniste cartésienne se défait des qualités intrinsèques des choses pour les étudier comme des objets neutres en mouvement, livrant ainsi l'univers à des mouvements certes étudiables et prévisibles, qui ont des causes et des conséquences qui s'enchaînent et s'observent, mais qui ne

59 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 40, 41.

semblent plus avoir de raison supérieure de se mouvoir ainsi. La révolution qui s'opère se doit de désillusionner le monde, de le débarrasser de son encombrant bagage scolastique dans lequel se trouve l'idée de nature des choses. De là viendra notamment la difficulté de repenser la place de Dieu dans cette physique qui, *a priori*, n'en a pas besoin (la physique se mathématise et se sécularise) à une époque où on ne peut pas encore s'en passer⁶⁰. De même, les individus deviennent une « somme » d'objets rationnels, mus par leur raison et leur volonté, ou celles des autres. On en vient à le considérer comme l'objet physique, dans un mouvement toujours contraint par le mouvement des autres. Le point essentiel est ici que ce n'est plus dans un ensemble supérieur (Dieu ou la communauté) que se comprend la trajectoire de l'individu, mais dans son rapport avec les trajectoires des objets et autres individus avec lesquels il interagit. Dit autrement, le monde et l'homme ne peuvent se comprendre qu'au départ d'objets et d'individus isolés qui se mettent en relation mais jamais en commun.

C'est pour cette raison que ce monde semble dépourvu de valeur à un Pascal qui regrette l'empreinte divine guidant les âmes et l'essence des choses comme à un Goldmann qui y voit le début de l'objectivation et de la marchandisation des individus :

C'est à peine de nos jours que cette absence de normes éthiques valables (fondées sur les bases mêmes du rationalisme), qui sauraient s'imposer au comportement technique de l'homme rationnel a montré les angoissants dangers et menaces qu'elle comporte. Car si, malgré le Dieu du rationalisme des lumières, les masses incultes ont mis par leur action syndicale et politique un frein certain aux excès de l'individualisme dans la vie économique, l'absence de forces éthiques qui pourraient diriger l'emploi des découvertes techniques et les subordonner aux fins d'une véritable communauté humaine risque d'avoir des conséquences qu'on ose à peine imaginer.⁶¹

Ainsi naît la pensée tragique en prenant acte des bouleversements de l'époque qui l'a vu naître, de la mutation irréversible du monde et de l'homme, de la réalité au sens le plus large, pour tout ce qu'elle a de bon et de mauvais. Elle ne nie ni le progrès que représente cette révolution pour la science et la compréhension humaine, ni le caractère irréversible des changements que ces découvertes impriment à la compréhension du monde, mais remarque également qu'elle ne suffit pas à rendre compte de l'Homme dans toute son humanité : son besoin de valeurs, de morale, de foi, en somme de transcendance. Elle est tragique principalement en cela qu'elle ne trouve de secours ni dans un passé qu'elle sait définitivement révolu ni dans un avenir qui semble sans perspective eu égard à ses

60 Pour s'en rendre compte, il suffit de se pencher un instant sur le débat entre Descartes et Leibniz sur la question. Selon Descartes, Dieu est l'horloger qui crée le monde et le maintient en mouvement, point que Leibniz refuse arguant qu'un Dieu parfait ne peut concevoir un ouvrage si imparfait qu'il y doive intervenir sans cesse. Pour le premier, Dieu doit conserver son omniprésence et sa liberté absolue de façonner son œuvre en continu. Pour le second, c'est la perfection de l'omniscience et de l'omnipotence de Dieu qui prime, rendant toute manifestation improvisée après la création impensable. Au final, on pourrait résumer grossièrement la question à ceci « Que fait Dieu dans cet univers qui semble tourner sans lui ? ». Sur le plan strictement physique, que Dieu puisse ou non théoriquement modifier les lois de la nature ne change rien au fait que la pratique du physicien se base sur le présupposé qu'il n'en fera rien : d'une certaine manière, Dieu ne compte plus dans l'équation.

61 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 42.

exigences éthiques. Elle est la pensée de celui qui refuse d'accepter l'avenir qu'on lui propose, qui refuse de se faire une raison quand bien même aucune alternative ne se présente à lui.

Il est intéressant de souligner l'accent que Goldmann met tout au long de son ouvrage sur cette notion élargie de la foi à laquelle il ne manque jamais de revenir : là où Pascal et ses contemporains craignaient bien une dissolution de la foi en Dieu, Goldmann insiste sur le fait que cette foi ne se limite pas à la croyance et est à étendre à un ensemble de valeurs qui dépassent l'individu. Comme le souligne Michael Löwy dans son article cité plus haut⁶², cette sécularisation parfois un peu rapide des notions de foi et de religion n'est pas anodine, mais lui permet de faire le pont entre cette forme particulière du christianisme pascalien et du marxisme, filiation qui n'a rien d'évident au vu de l'opposition traditionnelle entre religion et marxisme révolutionnaire. Chez Goldmann, la foi n'est plus tant dépendante de la croyance en une forme particulière de dieu que de l'ensemble des valeurs qui forgent une conception du monde commune et dont les frontières dépassaient le champ de vision de l'individu. Autrement dit, c'est adhérer à un ensemble de valeurs trans-individuelles indépendamment de l'être absolu et transcendant supposé les incarner.

S'accrocher à cette foi, c'est refuser une certaine dévalorisation du monde, ou plutôt devrait-on dire, la dévalorisation de l'humain qui, selon Goldmann, est celle de la marchandisation et de l'individualisme. Car il s'agit bien moins de revaloriser un monde qui, nous y reviendrons, est à la fois irréel et quasiment sans intérêt pour la pensée tragique, il s'agit bien plutôt de rendre à l'humain toute sa valeur et son rapport à une foi authentique :

Mais, tandis que le rationalisme accepte et valorise cette situation, qu'il trouve la raison individuelle *suffisante* pour atteindre des valeurs authentiques et définitives, ne serait-ce que celle de la *vérité mathématique*, et qu'en ce sens il est véritablement aréligieux, la pensée tragique éprouve *l'insuffisance radicale* de cette société humaine et de cet espace physique, dans lequel *aucune valeur humaine authentique* n'a plus de fondement *nécessaire* et où par contre toutes les *non-valeurs* restent possibles et même probables.⁶³

La question posée par la pensée tragique est donc de savoir comment renouer avec une morale supra-individuelle, un rapport direct à Dieu dans un monde devenu purement rationnel, mathématique et en quelque sorte inhumain, sachant que le mal est fait et que la révolution en marche ne peut être ni stoppée ni ignorée. Il s'agit donc d'une quête pour renouer avec une certaine forme de « *la communauté et l'univers* »⁶⁴ dans un monde où la foi telle qu'elle se vivait jusqu'alors s'est évanouie, dans un monde où la raison a éclipsé Dieu, dans lequel le rapport immédiat à Dieu est rendu impossible, dans lequel « *Vere tu es Deus absconditus* », écrira Pascal. Le Dieu caché »⁶⁵. Goldmann insiste particulièrement sur cette expression qui titre son ouvrage : si Dieu est « caché » et non « parti », c'est qu'il est une présence permanente pour le penseur tragique, une omniprésence

62 Michael LÖWY, « LUCIEN GOLDMANN : le pari socialiste d'un marxiste pascalien », *Op. Cit.*

63 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 44.

64 *Ibid.*, p. 45.

65 *Idem.*

qui dépasse de loin en importance et en qualité la réalité sensible qui environne l'être humain. Ainsi, cette omniprésence dévalorise aussi le monde sensible qui apparaît sans intérêt. Pour Goldmann, dans cette conception cohabite le paradoxe insoluble de l'absence et de la présence de Dieu.

Le Dieu pascalien relève de l'altérité la plus radicale. Il est absolu, omniprésent, observateur perpétuel et juge inflexible de l'homme, et cependant totalement opaque. Le Dieu rationaliste est présent et accessible, ne serait-ce qu'en partie. Il est garant de la réalité du monde chez Descartes⁶⁶, c'est encore lui qui éclaire la raison et qui la rend fiable. La raison devient accès à Dieu dans le *Discours de métaphysique* de Leibniz comme dans la pensée de Spinoza. Pascal quant-à lui ne trouve pas ce réconfort. Il vit dans un monde sans Dieu et, en même temps, où Dieu est omniprésent. L'impératif moral et la crainte du jugement imposent de croire, mais de croire en un Dieu caché, un Dieu qui ne garantit rien si ce n'est une possible récompense ou condamnation dans l'au-delà, un Dieu qui, au fond, n'est peut-être même pas là.

Le penseur tragique vit donc dans un monde paradoxal où « on pourrait le dire en deux mots : *rien et tout* en même temps »⁶⁷. En référence à Georg Lukács⁶⁸, philosophe marxiste hongrois maître de Goldmann et à qui il emprunte de nombreuses conceptions, ce dernier met l'accent sur le fait que le monde tragique possède un seuil sans aucun intermédiaire entre la perfection de nature divine qu'il s'agit d'atteindre et le monde tel qu'il est. Pour Pascal, Dieu n'est pas la nature et ne s'y décèle pas. Ainsi, il ne peut y avoir d'intermédiaire entre le monde tel qu'il est et celui qu'il devrait être. Pascal met d'ailleurs l'accent, dans les extraits commentés par Goldmann, sur l'étrangeté et la difficulté d'opter pour une vie ascétique dans le monde de son époque, ce qui plairait certainement à Dieu mais qui semble intenable au quotidien. La seule réalité « authentique » est celle absolue du royaume de Dieu, celle que le rationalisme a éclipsé et pour laquelle, pourtant, vit la conscience tragique. Le reste est inexistant ou tout du moins sans valeur. Goldmann interprète cette vision en son sens le plus fort, à savoir « d'extrapoler même au point de dire que tout ce qui est nécessaire selon Dieu est impossible selon le monde et inversement, tout ce qui est possible suivant le monde n'existe plus pour le regard de Dieu »⁶⁹. S'il remarque que cette opposition entre le monde et Dieu n'est pas nouvelle et est commune à beaucoup de consciences religieuses ou révolutionnaires, il souligne combien elle est radicale dans son refus de toute forme de compromis entre ces deux « réalités », la poussant à refuser du même coup toute forme de lutte intramondaine pour réaliser ces valeurs absolues (faire du monde physique le royaume de Dieu sur terre) comme l'abandon pur et simple du monde « pour se réfugier dans l'univers intelligible ou transcendant des valeurs ou de

66 En effet, c'est Dieu qui, dans les *Méditations métaphysiques*, une fois l'expérience du doute méthodique menée à son extrémité la plus ferme, à savoir que la seule certitude est que « je suis, j'existe », Dieu qui, parce qu'il existe assurément et ne peut pas tromper, garantit que le monde et ce que nous y percevons est bien réel.

67 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 58.

68 Georg LUKÁCS, *Die Seele und die Formen : Essays*, Berlin, Egon Fleischel, 1911.

69 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 59.

la divinité »⁷⁰.

Mais l'inverse est vrai aussi : « si le monde est trop limité, trop ambigu pour que l'homme s'y consacre entièrement, pour qu'il y fasse « l'emploi » de sa force, il n'en est pas moins le seul lieu où il puisse et doive en faire l'« essai » ; ainsi, jusque dans les derniers recoins de la vie et de la pensée, le *oui et non* reste la seule attitude valable pour la conscience tragique »⁷¹. C'est en cela que la conscience tragique apparaît comme pleinement réaliste : elle est ancrée dans le monde et, tout en s'en détournant, n'ignore rien de sa limitation et de celle du monde. Ainsi, selon Goldmann, l'homme tragique n'a pas renoncé à l'espoir, mais ne le place pas dans le monde. Dans la pensée tragique, l'espoir est celui du dépassement du monde et de la condition humaine. Refuser le monde, selon Goldmann, c'est refuser d'évoluer dans l'univers fragmenté des mécanistes au profit d'une exigence de totalité, la recherche d'un absolu qui doit de plus intégrer le paradoxe vu plus haut. Pour l'héritier de la dialectique, ce « refus intramondain du monde » qui est aussi refus de tout compromis entre le « oui » et le « non » de la réalité du monde est un appel à la synthèse, le dépassement du paradoxe qui intègre ses deux pôles dans un troisième, différent, absolu. « Mais à l'encontre de la pensée dialectique qui affirme les possibilités réelles, historiques, de réaliser cette incarnation, la pensée tragique l'élimine du monde et la place dans l'éternité »⁷² : la pensée tragique n'est pas une pensée de l'histoire et la synthèse n'est pas un troisième temps historique, la réalisation d'un progrès ; l'absolu appartient à un niveau métaphysique et à Dieu. Du point de vue humain, il ne s'agit cependant pas simplement de prendre acte de ces paradoxes et de rêver à la réalisation de valeurs irréalisables de même qu'il ne s'agit pas de façonner progressivement le monde par ses actions. La pensée tragique est tragique précisément par la conviction qu'aucune de ces voies ne suffit à l'approcher de l'absolu qu'elle recherche. Ce n'est d'ailleurs que par commodité que nous parlons d'approche ou de progrès pour désigner la voie de la pensée tragique puisque, en définitif, la radicale altérité du monde et de l'absolu implique une rupture totale, une évolution brutale, où même plutôt un changement absolu de nature en guise de « passage » de l'un à l'autre.

C'est alors que la foi prend tout son sens car elle est foi en un Dieu qui dépassera ces paradoxes dans et par l'absolu. Mais cette foi n'est assortie d'aucune promesse pour l'avenir, d'une part parce que la volonté divine demeure plus que jamais impénétrable, d'autre part parce qu'aucune action, aucune pensée stratégique ne peut dessiner les sentiers d'une marche vers ce progrès dans la mesure où le monde dans lequel l'homme peut agir est aussi celui qui lui est le plus étranger. Car en refusant le monde tel qu'il est devenu ou plutôt tel qu'il a été révélé par la révolution rationaliste et mécaniste, la pensée tragique se trouve privée tant d'un passé désormais définitivement révolu que d'un avenir définitivement impossible, l'absolu appartenant à une réalité par essence intemporelle.

70 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 60.

71 *Ibid.*, p. 61.

72 *Ibid.*, p. 68.

Et c'est sans doute là la différence radicale entre la pensée pascalienne et le marxisme ultérieur que Goldman entend rassembler ici : le marxisme est une pensée de l'histoire qui se construit encore à l'époque de Goldman sur une tradition révolutionnaire et l'utopie d'une émancipation socialiste totale, là où à l'inverse, comme le souligne Löwy la pensée de Pascal ne connaît que le présent.

Dès lors, sans pouvoir transformer le monde par ses pratiques et sans garantie que Dieu pourvoira à la synthèse qu'attend le penseur tragique, il faut parier, et c'est là que le marxisme et Pascal retrouvent un terrain commun (pour peu que l'on accepte, à nouveau, la sécularisation radicale que Goldman entend appliquer à la notion de foi et donc au pari pascalien) :

La foi marxiste est une foi en *l'avenir historique* que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que *nous* devons faire par notre activité, un « pari » sur la réussite de nos actions ; la transcendance qui fait l'objet de cette foi n'est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus mais aussi rien de moins. Il se trouve cependant que cela suffit pour que la pensée marxiste renoue ainsi par delà six siècles de rationalisme thomiste et cartésien avec la tradition augustinienne; et cela bien entendu non sur le point de la transcendance où leur différence reste radicale, mais dans l'affirmation commune aux deux doctrines que les valeurs sont fondées dans une réalité objective non pas absolument mais relativement connaissable (Dieu pour Saint Augustin, l'histoire pour Marx) et que la connaissance la plus objective que l'homme puisse atteindre de tout fait historique suppose la reconnaissance de cette réalité — transcendante ou supra-individuelle — comme valeur suprême.

Encore faut-il mentionner une autre différence capitale entre ces deux positions : le Dieu augustinien existe indépendamment de toute volonté et de toute action humaine, l'avenir historique par contre est une création de nos volontés et de nos actions. L'augustinisme est *certitude d'une existence*, le marxisme *parie sur une réalité que nous devons créer*, entre les deux se situe la position de Pascal : *pari sur l'existence d'un Dieu surnaturel, indépendant de toute volonté humaine.*⁷³

Ainsi, on passe de la foi en un avenir autre à un pari sur celui-ci, pari à la fois théorique et pratique, pari sur la possibilité d'un progrès. De même qu'on ne peut prouver ni l'existence ni la non-existence de Dieu, on ne peut démontrer l'existence du progrès et son devenir, à savoir l'avènement global de l'utopie socialiste. À nouveau, la distinction fondamentale entre les deux est le caractère immanent du second contre la transcendance du premier :

Il serait tout aussi absurde pour Pascal et Kant d'affirmer ou de nier l'existence de Dieu au nom d'un jugement de fait, que pour Marx d'affirmer ou de nier au nom d'un tel jugement le progrès et la marche de l'histoire vers le socialisme. L'une et l'autre affirmation s'appuyant sur un acte du cœur (pour Pascal) ou de la raison (pour Kant et Marx) qui dépasse et intègre à la fois le théorique et le pratique dans ce que nous avons appelé un acte de foi.⁷⁴

Kant apparaît ici comme celui qui fait le pont entre la pensée tragique pascalienne et le marxisme face au risque d'échouer. Il s'agit d'un levier particulièrement employé dans la partie IV de l'ouvrage consacrée au pari et à ses différentes formes. Goldman prend le parti de retrouver chez Kant et Pascal ce qui distingue et rassemble leur conception :

⁷³ GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 99.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

Dans un cas comme dans l'autre, nous trouvons les mêmes constatations, à savoir : 1° qu'il est impossible d'affirmer pour des raisons théoriques, de manière légitime, quoi que ce soit concernant l'existence ou la non-existence de Dieu ; 2° que l'espoir de bonheur est un élément *essentiel* et *légitime* de la condition humaine ; 3° qu'il est impossible d'atteindre dans la vie terrestre ce bonheur dans des conditions satisfaisantes (bonheur infini chez Pascal, bonheur lié à la vertu chez Kant) qu'il est par conséquent *légitime* et *nécessaire* d'affirmer sur le plan théorique même, pour des *raisons non théoriques*, l'existence de Dieu.⁷⁵

La principale distinction étant la forme probabiliste de l'argumentaire de Pascal contre la nécessité absolue de l'impératif catégorique kantien. Autrement dit, le premier se conjugue au conditionnel alors que le second se conjugue à l'impératif. Pourtant, tous deux se retrouvent sur l'idée d'espoir d'un bonheur plus grand qui est le moteur de l'action morale. Au final, le grand apport de la pensée dialectique dans cette évolution est, selon Goldman, le fait que « la valeur suprême est maintenant dans un idéal *objectif* et *extérieur* qu'il s'agit de réaliser, mais dont la réalisation ne dépend plus exclusivement de la pensée et de la volonté de l'individu : l'infinité du bonheur pour Pascal, la réunion de la vertu et du bonheur dans le Souverain Bien pour Kant, la liberté pour Hegel, la société sans classes pour Marx. »⁷⁶. Si l'atteinte de ces « souverains biens » est plus ou moins liée à l'action individuelle selon l'auteur, elle dépend surtout d'un ensemble de facteurs trop vaste et d'apparence trop éparse pour que l'individu en saisisse « l'efficacité et la signification objective ». D'autant plus qu'autant de facteurs extérieurs à l'individu influent sur ce processus, ce qui permet à Goldman de voir dans la conception de ces auteurs le même attrait pour la dimension trans-individuelle de la morale engagée. Pour le dire plus simplement, lorsqu'il est question d'atteindre un souverain bien qui transcende l'individu, la force et la volonté individuelle ne suffisent plus.

Goldman en revient donc à une éthique de la transcendance qui, comprise en son sens le plus radical et laïc, ne peut être qu'une éthique de la communauté. Cependant, ni Dieu ni la force individuelle ne peut garantir l'accès à ce souverain bien. Ainsi, il appartient à la condition humaine de composer avec « *le risque, le danger d'échec et l'espoir de réussite* »⁷⁷. C'est alors qu'entre en jeu la notion de pari, pari sur la réussite de l'action, mais aussi, et c'est un pas supplémentaire que franchit Goldman, « sur l'existence d'une force trans-individuelle dont le secours (ou le concours) doit compléter l'effort de l'individu et assurer son aboutissement, l'aspect d'un pari sur l'existence et le triomphe de Dieu, de l'Humanité, du Proletariat »⁷⁸. En d'autres termes, le pari de l'homme tragique est à la fois pari sur sa propre action et pari sur l'absolu qui le dépasse, absolu qui pour Pascal ne peut être que Dieu et la communauté authentique des croyants mais qui, pour Goldman, lu en un sens résolument laïcisé, est toute communauté liée par un ensemble de valeurs et une vision

75 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 331.

76 *Ibid.*, p. 335.

77 *Idem.*

78 *Idem.*

commune d'un avenir à faire advenir.

C'est que, pour Goldmann, reprenant l'idée d'une alternative entre socialisme et barbarie, la gauche de son époque se trouve face à cette alternative de même que le jansénisme de l'époque de Pascal se trouvait face à l'alternative entre le monde sans valeur du rationalisme et la recherche potentiellement tragique d'une humanité plus authentique dans la recherche de Dieu. Si Goldmann insiste sur l'existence de différences entre ces deux perspectives (notamment le fait qu'à partir d'Hegel, et chez Marx, le mal fait partie intégrante du cheminement dialectique de la foi là où, pour Pascal, il existe une altérité radicale entre bien et mal, et donc entre la foi et ce dernier), le point commun majeur et thème récurrent des auteurs que nous travaillons est cette idée que nous sommes tous « embarqués », que quoi qu'il arrive il faut parier puisque refuser le pari est déjà parier, que ce pari implique l'individu dans tout son être, dépassant le simple pari théorique sur la nature du monde pour impliquer la pratique du façonnement du monde. C'est ici l'idée centrale qui, selon Goldmann, a percolé à travers la pensée de tous les successeurs avoués ou non de Pascal qui voulurent se détourner de l'individualisme cartésien au profit d'une pensée de la totalité :

[...] l'idée centrale de toute pensée qui sait que l'individu ne saurait réaliser seul, par ses propres forces aucune valeur authentique et qu'il a toujours besoin d'un secours trans-individuel sur l'existence duquel il doit parier car il ne saurait vivre et agir que dans l'espoir d'une *réussite* à laquelle il doit *croire*. *Risque, possibilité d'échec, espoir de réussite* et ce qui est la synthèse des trois une *foi qui est pari*, voilà les éléments constitutifs de la condition humaine, et ce n'est certainement pas un des moindres titres de gloire de Pascal que de les avoir pour la première fois fait entrer explicitement dans l'histoire de la philosophie.⁷⁹

Cette citation concentre l'essentiel de sa lecture de Pascal, trouvant chez ce dernier la clef d'un pari politique. La recherche de valeurs « authentiques », valeurs de l'homme en accord avec sa nature et la réalité plus noble qu'il doit atteindre demeure. Simplement, cette réalité est divine et transcendante pour Pascal, alors qu'elle devient politique et trans-individuelle pour Goldmann. Et de même que l'homme tragique a besoin du secours de Dieu pour y parvenir, le marxiste a besoin du secours de la collectivité, car nul n'a assez de force pour transformer seul un monde devenu étranger. Le *pari* est un acte de *foi*, foi en l'existence de telles forces et valeurs, foi en leur capacité effective à transformer le monde et l'homme, mais encore foi en le fait que parier sur cette foi peut amener à une victoire finale. Le *pari* n'offre évidemment aucune garantie, si ce n'est celle que les deux alternatives entre échec et réussite coexistent en tant que possibilités. Cette perspective que Goldmann entend offrir, ou plutôt rendre, à la gauche est le cœur de son héritage pascalien.

3.1.1. Conclusions intermédiaires

Il est intéressant de souligner une dernière fois que, si la pensée tragique refuse par obstination la solution rationaliste, ce n'est pas par aveuglement mais bien par la conviction

⁷⁹ GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 337.

profonde de l'insuffisance des options proposées. Cela la conduit à refuser toute alternative, préférant le pari incertain au choix du gain moindre mais assuré. On voit bien comment cette interprétation de Goldmann résonnera chez ses successeurs qui, incapables de restaurer une gauche qui a de toute façon déjà montré ses limites et insuffisances, devront asseoir leur refus de l'alternative victorieuse.

Avant de passer à la suite, à savoir la réception de cette idée de pari et de foi en l'avènement d'un nouveau socialisme, il importe de s'arrêter un instant sur quelques éléments clés de la méthode de Goldmann qui permettent de mieux saisir la démarche mémorielle de ses successeurs et les problèmes qu'ils auront à surmonter.

La première chose à remarquer est que, comme il le souligne, le travail historique, la tentative de replacer une trace, un écrit, une œuvre dans un tout qui fait monde, est lui-même un pari, pari sur le fait que l'histoire a un sens, que les actions accomplies ont une signification qui peut trouver un écho chez le chercheur qui l'étudie. Goldmann remarque que la trace du passé objective ne suffit pas à rendre justice à l'humain qui l'a engendrée car elle n'est qu'un reflet partiel, mutilé du sens que lui-même donnait à son monde, ses connaissances, ses croyances, ses actions. C'est ce qui distingue les sciences humaines des sciences dites dures, mais aussi ce qui causait la méfiance de Pascal à l'égard du tout-mécaniste : le mécanisme suppose qu'on puisse déduire tout ce qui est arrivé et arrivera à un individu, animé ou non, sur base de la trace laissée par son mouvement. Pour Goldmann, la trace n'est signifiante que si elle est rapportée au tout, qui ne prend son sens qu'en débat avec elle. Et il en va de même pour le chercheur qui doit se comprendre dans sa relation avec l'objet étudié, mais aussi le monde dans lequel il vit qui fait, en définitif, partie de la même histoire. Il ne faut cependant pas comprendre cette remarque comme une nécessité d'embrasser l'ensemble de l'histoire et l'infinie complexité de l'individu et de son contexte pour apprendre quelque chose du passé, ce qui est rigoureusement impossible. « Il faut donc, en sciences humaines, partir du double pari sur le caractère significatif de l'ensemble de l'histoire et sur le caractère relativement significatif des ensembles relatifs qui la constituent »⁸⁰. Ainsi, d'un point de vue méthodologique, il s'agit pour Goldmann de reconstruire la réalité historique de façon progressive par l'insertion des parties au tout, misant sur le fait qu'un progrès est possible et que la cohérence de l'ensemble bâti au fur et à mesure est un critère valable de vérité.

Il s'agit donc d'un pari sur un présupposé qui sous-tend l'ensemble de l'ouvrage :

Il y a en effet à la base du présent travail une hypothèse générale qu'il importe de formuler de manière explicite et cela d'autant plus que nous la prenons *rigoureusement au sérieux* en acceptant *toutes les conséquences méthodologiques qui en découlent* : celle que les faits humains ont toujours le caractère de structures significatives dont seule une étude génétique peut apporter à la fois la compréhension et l'explication : compréhension et explication qui sont — sauf accident heureux mais ne devant pas entrer en ligne de compte pour la

80 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 105.

méthodologie de la recherche — *inséparables pour toute étude positive de ces faits.*

Il serait peut-être utile d'ajouter d'emblée que, comme pour le pari de Pascal, pour les postulats pratiques de Kant et pour le socialisme de Marx, les raisons qui nous incitent à partir de cette hypothèse sont d'ordre à *la fois théorique et pratique*. *Théorique* parce qu'elle nous paraît la seule qui permette d'établir la connaissance la plus conforme à la réalité objective de la signification et de l'enchaînement des faits, *pratique* dans la mesure où elle permet de justifier la science par sa fonction humaine et l'homme par l'image que nous donne de lui une connaissance aussi rigoureuse et aussi précise que nous pouvons l'atteindre.⁸¹

Le tout n'est pas anarchique, il a une structure, un sens que l'on peut, ne serait-ce qu'en partie, saisir. Ainsi, dans le tout historique, il est légitime de supposer ce lien souterrain entre le marxisme et la pensée tragique dans la mesure où l'on peut retrouver une filiation de pensée, même inconsciente, en observant la structure de celle-ci chez chacun des auteurs et comment elle se rapporte à son époque, ses craintes, *etc.*

Cette filiation, remarquons-le, on pourrait la tracer à grands traits entre Pascal – Kant – Hegel – Marx et Goldmann. Bien entendu, la structure de ce que Goldmann désigne comme le « tout » déborde la simple généalogie justifiée par la biographie de chacun, pratique jugée insuffisante par lui, comme nous l'avons vu. Cependant, il est intéressant pour le présent travail de pointer cette lignée permettant des embranchements fertiles pour la question qui nous occupera dans la seconde partie, à savoir la dimension métaphorique de la mélancolie. En effet, on voit bien comment la distinction entre entendement et connaissance d'une part, raison et appréhension d'un horizon métaphysique inconnaissable et pourtant guide de toute action humaine d'autre part, comment cette distinction travaille la pensée de l'auteur tentant de retrouver dans l'histoire et la pensée tragique une raison de parier, un moyen d'avoir foi en un avenir plus que jamais inconnaissable et pourtant impossible à éluder. Cette conviction toute kantienne que l'humain n'est pas totalement objet de science, mais que même l'inconnaissable peut être objet de discours, de croyance, d'étude et d'action, c'est aussi elle qui poussera Blumenberg à repartir de cette pensée pour développer une métaphorologie. Bien entendu, les préoccupations de ce dernier et de Goldmann ne sont pas les mêmes lorsqu'ils défendent la spécificité d'une science dite humaine, comme leur trajectoire ou leur communauté (quoi qu'ils écrivent à une frontière d'écart et dans la même décennie). Il n'est cependant peut-être pas si surprenant de retrouver chez Traverso ce qui pourrait être une synthèse de ces deux filiations, partant de Pascal et Kant pour aboutir à une vision du monde tragique, mélancolique, et en définitif métaphorique.

Enfin, soulignons le fait que Goldmann n'est pas du tout prêt à délaisser l'aspect érudit du travail qu'il fournit au profit d'une approche plus centrée sur le sentiment (approche davantage développée par Bensaïd et Traverso). Bien entendu, il ne néglige pas la dimension affective qui

81 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 97, 98.

habite les auteurs qu'il travaille et celle-ci peut fonder des ponts, où plutôt des tunnels reliant les auteurs du passé aux contemporains en proie aux mêmes doutes. Mais cette dimension affective ne peut être ce lien entre l'historien et son objet d'étude. À la fin du siècle et à l'aube du nouveau, lorsque Bensaïd et Traverso reprennent les thèmes de Goldmann, il ne s'agit plus tout à fait de retrouver dans le passé des outils de la lutte. Certes, le pari reste un instrument puissant de la lutte exposée à la perspective d'une issue tragique, mais il s'agit bien davantage de reconstruire une filiation de sentiment, partager cette sensation de la tragédie et de la mélancolie avec ces auteurs passés : le sentiment est devenu l'objet du travail de « l'historien philosophe » afin de renouer avec des valeurs qui ne sont plus simplement en péril mais qui semblent définitivement révolues. Ainsi, gardons-nous bien de plaquer au Goldmann des années 50, moment charnière où le socialisme a célébré de grandes victoires mais semble en même temps amorcer un tournant risquant de le mener à sa perte, à la conception mémorielle de la fin du siècle qui en est sans doute l'héritière mais qui se développe dans un monde radicalement différent où la fin tragique du socialisme semble pleinement consommée.

3.2. Daniel Bensaïd, *pari mélancolique* et messianisme

Presque un demi-siècle après les recherches de Goldmann sur le concept de pari pascalien, le thème d'un pari marxiste refait surface dans *Le pari mélancolique* de Daniel Bensaïd⁸². L'époque n'est pas la même, la majeure partie de l'œuvre de Bensaïd étant produite lors du tournant de la fin du XX^{ème} siècle. Poussé par la nécessité de comprendre le tournant en train de s'opérer, ce changement d'époque, ce moment suspendu entre « déjà plus » et « pas encore », mais surtout de découvrir et mobiliser de nouveaux outils pour maintenir vivantes les luttes d'une gauche semblant arriver à l'issue tragique annoncée par Goldmann. C'est qu'il y a urgence pour Bensaïd, d'une part parce qu'il est avant tout un militant très impliqué dans les luttes de gauche et la pratique de ces luttes, d'autre part parce que le sida qui l'avait infecté promettait à cet intellectuel engagé une vie trop courte pour fournir une œuvre complète et figulée.

Dans les limites de ce travail, nous nous consacrerons en particulier au dernier chapitre de l'ouvrage qui développe la thématique de la mélancolie des révolutions et la dimension salvatrice du pari pascalien.

3.2.1. Le *Pari mélancolique*

Dans un sous-chapitre du chapitre dix intitulé « *Pourquoi les révolutionnaires sont-ils mélancoliques ?* », Bensaïd indique : « une représentation a-moderne de l'histoire insiste davantage sur la conscience du péril que sur la confiance en la mécanique du progrès. Le péril en question,

82 Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

c'est l'éternel retour des défaites et la condamnation perpétuelle des vaincus »⁸³. L'a-modernité est un concept forgé ici pour trancher le débat entre modernité et post-modernité, toutes deux jugées trop obscures, vagues et creuses pour rendre compte des complexes rapports sociaux et des mouvements qui ont animés l'histoire-même du capitalisme. Cette idée est étroitement liée à celle d'une conception idéale du progrès qui, recherché *a posteriori* comme fil conducteur de l'histoire, apparaît comme une prophétie auto-réalisatrice gommant les alternatives, les choix, les balbutiements de vainqueurs qui auraient pu être vaincus et de vaincus qui auraient pourtant pu triompher, rendant les situations des uns et des autres nécessaires et inévitables. Ce n'est pourtant pas rendre justice à l'histoire qui, selon l'interprétation que Bensaïd fait de Marx, « ne fait rien ». L'action et le risque d'échec qui l'accompagne appartiennent aux hommes. Cela lui tient d'autant plus à cœur qu'en cette fin de siècle, la brutalité du capitalisme et de sa sélection économique que l'idée de progrès transforme en sélection naturelle lui apparaît clairement.

La mélancolie apparaît, selon Bensaïd, à celui qui sait que l'histoire est faite de bifurcations et qui, vaincu, sait que la possibilité même infime d'une victoire a existé au sens le plus fort du terme, comme un monde possible leibnizien qui n'a pour seul défaut de ne pas exister. Cette mélancolie est donc en tension entre le sentiment de lassitude consécutif à une défaite de trop, défaite maintes fois répétée, et la certitude que cette bataille perdue devait néanmoins être menée. Elle a quelque chose du refus d'admettre avoir fait fausse route, un moyen de défendre une cause que l'échec rendrait indéfendable sinon. Contre la nécessité, elle est un moyen de maintenir vivace la possibilité passée d'une alternative. Cette mélancolie est aussi celle de celui qui, non seulement est défait, mais encourt aussi l'oubli. C'est une mélancolie face à l'histoire et la peur qu'un échec trop discret rende le combat inaudible. Pour ceux-là, se rendre ne se limite pas à accepter de déposer les armes mais consiste surtout en l'acceptation d'admettre les avoir prises pour rien, d'avoir souffert pour rien.

C'est ce que Bensaïd appelle une « mélancolie active », la mélancolie de l'acteur de l'histoire, une mélancolie pratique et stratégique pour un socialisme en proie à la tragédie, qu'il oppose à la mélancolie contemplative du poète. Pour saisir le caractère de cette mélancolie, Bensaïd observe celle des grandes figures des siècles passés, de Saint-Just, Blanqui, Trotsky, Benjamin, Guevara, *etc.*, tous emprisonnés, exécutés ou suicidés : « Tous suicidaires ou suicidés de la société ? Non par désespoir mais par logique. Pour être allés jusqu'au bout des conséquences et des possibles d'une époque. Tous des « penseurs d'actes », en proie au dérèglement des temporalités, se sachant condamnés lorsque le nécessaire et le possible ne jointent plus mais que l'impossible reste malgré tout nécessaire »⁸⁴. Sauvegarder le « possible », c'est bien là l'enjeu central de la démarche de

83 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 244.

84 *Ibid.*, p. 255.

Bensaïd, démarche rendue de plus en plus difficile par le tournant tragique du siècle passé et la manière dont il construit son histoire.

Le « fétiche » d'une Histoire universelle et univoque est, selon Bensaïd, un héritage des Lumières. Son corollaire est cette vision du passé comme « simple gestation édifiante d'un présent obligé et d'un futur annoncé »⁸⁵. Cette conception se cristallise selon lui dans le concept de « temps mondial », commune mesure entre les temporalités locales qui rythment effectivement la vie des individus et qui tend à gommer cette multiplicité de temporalités qui creuse pourtant « la synchronie apparente de la vie quotidienne ». Dans cette perspective, l'événement deviendrait « fait divers », l'événement ne ferait plus date. Cette temporalité dérégulée, coincée entre une grande Histoire univoque et des temporalités multiples effacées, empêche autant de trouver dans le passé un héritage à remobiliser que de forger dans le présent un horizon, un avenir différent. Pour le dire autrement, une fois dénué de sa capacité à ouvrir des possibilités inédites puisque relégué à la marge de la marche de l'histoire, l'événement ne permet plus d'ouverture à un futur alternatif à celui de l'histoire en marche, il n'autorise plus à espérer de nouveauté, et donc plus d'utopie. À l'inverse, l'utopie rêvée est sans espoir puisqu'elle ne trouve plus dans l'événement la force, l'impact capable de transformer le présent, de briser l'inertie de l'écoulement du temps présent.

C'est là que « l'anticipation passive l'emporte sur l'anticipation active »⁸⁶, la première étant l'évaluation de ce que le passé et le présent feront naître ou développeront probablement, la seconde étant ce que la compréhension du présent et du passé permettent de concevoir en terme de transformation du futur. Cette perspective tragique n'est cependant pas absolue et la chute d'un horizon d'attente utopiste ne signifie pas la fin de toute attente de nouveauté. L'attente stratégique, celle des penseurs et acteurs qui demeurent à l'affût de toute ouverture dans le mouvement du progrès, qui usent des outils critiques pour comprendre leur temps et ainsi prennent un recul, un biais ne serait-ce que minime par rapport à cette marche inexorable, cette attente existe toujours et continue à ouvrir des possibles, certes plus humbles que les grandes fresques utopiques mais néanmoins dignes d'intérêt. En effet, là où l'idée de progrès enlise l'individu dans des automatismes quotidiens, l'ouverture de possibles même lointains permet de donner du sens à une autodiscipline reléguant la jouissance présente à un intérêt secondaire au non d'un avenir meilleur dépendant de nos actions. Se faire violence a bien moins de sens que de se faire violence pour quelque chose, même si ce quelque chose est incertain : c'est l'importance du conditionnel, l'idée d'un avenir peut-être meilleur, peut-être différent, si l'on s'en donne les moyens.

La biographie de l'auteur nous permet ici d'éclairer le propos en prenant un peu d'avance sur son argumentation. En effet, lue telle quelle, cette description du travail de l'acteur critique, celui

85 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 261.

86 *Ibid.*, p. 262.

qui pratique l'attente active et qui sera amené à agir dans l'espoir de jours meilleurs, peut se comprendre comme une promesse, certes incertaine, mais proche dans le temps, à l'échelle d'une vie et se comprendre en termes de jouissance différée, d'espérances de profiter des fruits de son action plus tard. Cette lecture ne me semble cependant pas la meilleure sachant que, si l'on en croit Traverso et Löwy, la découverte de sa maladie a joué un grand rôle dans l'explosion effervescente de l'œuvre de Bensaïd. Bensaïd n'a bien entendu jamais cessé d'œuvrer en militant, de pratiquer cette attente stratégique qu'il décrit ici. On ne peut cependant ignorer cet empressement soudain à offrir un héritage à la lutte qu'il a toujours soutenue alors même que la certitude de ne jamais en apercevoir les fruits se faisait de plus en plus pressante. Il apparaît dès lors certain que ce possible incertain, moteur de l'action, dépasse la simple individualité de l'acteur, qu'elle doit donner du sens à l'action plus que des promesses qui demeureront sans doute, à l'échelle individuelle, intenable. Ainsi, il est clair que le pari qui nous est proposé ici est encore et toujours un pari sur l'histoire en devenir ou, pour le dire dans les termes de Goldmann, sur des valeurs et des gains trans-individuels.

Cette dimension apparaît d'autant plus clairement lorsque Bensaïd décrit la figure du « prophète messianique » par opposition à celle du prophète de l'apocalypse. La prophétie du second décrit l'inévitable fin des temps et la chute des royaumes temporels pour laisser place à l'éternité. Cette scission rend caduque, selon Bensaïd, la dimension active de l'action politique qui finit abolie par l'avènement du temps nouveau. Elle est promesse absolue d'une fin et d'un jugement auquel il faut avant tout se préparer soi-même. À l'inverse, la caractéristique principale des prophéties juives antérieures au livre d'Enoch mises en avant par Bensaïd est principalement de mettre en lumière des alternatives, d'avancer des mises en garde sur un avenir possible et ses issues probables. Elles ne relèvent pas tant de la divination que d'un regard lucide sur leur temps. Se faisant, elles imposent à l'histoire un « peut-être », un conditionnel qui tient la fatalité en échec.

Attente active, la prophétie messianique provoque l'événement. Mais qu'advient-il de sa force lorsque l'événement vient à manquer ? Lorsque le futur devient illisible, qu'en est-il de l'attente ?

Elle continue malgré tout, obstinément, à parier sur l'improbable, non comme promesse de jouissance futures mais comme conjuration du désastre annoncé. [...]

L'effondrement des grandes croyances n'annule pas la nécessité stratégique de la résistance et du projet, sans certitude de victoire, quelle qu'en soit l'issue, car les pires défaites, les plus durables, les plus désolées, morales autant et plus que physiques, sont les défaites sans combat. Nul besoin de paradis imaginaires, ni de *happy end* garanti, mais seulement d'un art profane de la perspective, de la moyenne portée et du moyen terme, du rapport de force et de l'heure propice.

D'un sens, profondément politique, des rythmes et de leurs combinaisons.⁸⁷

La prophétie ne perd son pouvoir transformateur de la réalité sociale qu'arrivée à échéance (lorsque l'une des alternatives s'est effectivement, absolument et indiscutablement réalisée, excluant toute

87 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 271.

autre) où lorsqu'il n'y a plus personne pour la propager. Même « improbable », elle continue à travailler le présent et ses acteurs pour peu qu'ils aient encore la volonté de lutter pour elle. Elle demande de rester aux aguets du *momentum*, de l'ouverture, la faille dans la marche inexorable de l'histoire. À l'époque où Bensaïd écrit ces pages, l'idée d'apocalypse a été remplacée par celle de progrès qui semble verrouiller tout autant un futur plus que jamais inévitable. L'attitude messianique, devenue profane et politique, consiste à chercher dans le présent et au-delà les remous, les distorsions des temps, l'annonce de la possibilité retrouvée de l'événement. Elle demande de comprendre, d'apprendre et d'observer sans relâche le monde en devenir, de se tenir prêt à en dévoiler les brèches et à s'y engouffrer, ou à reconnaître le messie qui les dévoilera et dans lesquelles on le suivra.

On voit par ailleurs dans cet extrait une esquisse de la critique sévère que Bensaïd adresse à l'idée d'utopie comme moteur de la lutte, ici désignée en terme de « paradis imaginaires ». Dans l'épilogue de l'ouvrage, il dit ceci :

À la différence de la prophétie messianique, l'utopie chimérique sous-estime la nouveauté sans précédent qui se fait jour dans l'événement. À vouloir décrire avec trop de précision la venue de ce qui viendra, elle s'aveugle à la venue indescriptible de ce qui se conçoit à peine, dans les limites présentes de notre regard et de notre pensée, comme « description négative ». C'est pourquoi elle fait l'impasse sur les conditions concrètes de la révolution.⁸⁸

Il y a ici une double critique de l'utopie, d'une part à l'encontre du fait qu'elle ne pense que l'aboutissement de la révolution sans penser le moment révolutionnaire en lui-même, moment qui est pourtant l'événement par excellence comme nous le verrons ensuite, perdant ainsi tout intérêt stratégique ; d'autre-part parce qu'elle n'a pas les armes et apparaît « trop tôt » pour bénéficier de l'effervescence révolutionnaire, seule apte à produire du profondément nouveau. Elle n'est finalement qu'une attitude réactionnaire par rapport à un présent intolérable et ne possède en elle aucune force pour le changer.

L'événement par excellence et la réelle matrice du nouveau est donc, selon Bensaïd, la révolution. Elle brise le *continuum* temporel pour ouvrir une nouvelle temporalité et un nouvel espace où tous les possibles deviennent pensables. C'est un lieu et un moment d'expérimentation de nouvelles manières d'envisager le corps social, les pratiques, la communauté, les rapports de domination, *etc.* Cependant, il s'agit d'un moment fragile qui a contre lui bien des forces. D'abord celles de la contre-révolution, réactions qui l'accompagnent toujours, ainsi que celles des indécis, ce qui implique qu'il n'y a pas d'autre alternative pour Bensaïd, que de se jeter corps et âme dans la révolution ou de jouer le jeu du conservatisme. Extrême dans sa conception de la chose, il condamne fermement tout attentisme (menant inévitablement à l'échec) ou toute atténuation de la violence (pas nécessairement armée) de la révolution. Celle-ci appartient à une alchimie délicate,

88 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 295, 296.

possible dans un temps et un espace à évaluer avec minutie, car n'offrant que peu de marge de manœuvre. Si le « siècle des révolutions » s'est clôturé par l'avènement généralisé de l'ordre capitaliste et de l'asservissement du prolétariat, c'est pour cette raison qu'aucune n'a pu aller au bout de son projet, soit qu'elles furent écrasées par une contre-révolution, soit qu'en voulant en atténuer l'impact ou la violence, en prônant des révolutions de velours, on les a dépouillées de leur potentiel créateur de nouveau. « Siècle des révolutions » signifie aussi siècle des micro-révolutions de la technique et de la science qui progressent dans tous les domaines, se bouleversent elles-mêmes sans jamais briser le *continuum*, modifier les rapports sociaux et les formes de domination en profondeur : des révolutions qui font date sans jamais faire événement.

Si cette description de Bensaïd peut sembler aussi extrême que nébuleuse, c'est parce que, pour lui, la révolution peine à se laisser conceptualiser et échappe donc à tout discours scientifique. Elle est, dit-il, « affaire d'image avant que de concept »⁸⁹, entendons par là que la révolution peut se vivre, s'esquisser ou se dépeindre, mais pas se connaître si ce n'est dans l'expérience totale et toute humaine de l'action, avec sa raison, ses sentiments, ses espoirs et ses souffrances. C'est pour cette raison que l'art, mobilisant l'empathie du spectateur pour les acteurs qu'il dépeint, permet mieux, selon lui, de transmettre ce que la révolution a de *sublime* au sens kantien du terme : un sentiment résultant des facultés en action, impossible à appréhender par l'entendement, échappant à toute connaissance et néanmoins inévitable, voire indispensable.

Cependant, reprenant ici les thèses de Walter Benjamin sur l'œuvre d'art⁹⁰, l'*aura* de l'œuvre, qui n'est autre ici que l'essence plurielle de l'acte révolutionnaire, risque de disparaître en faisant l'épreuve de la décontextualisation. Les outils techniques de production et de reproduction de l'œuvre permettent de saisir le moment dans toute son intensité (où du moins une partie importante de cette intensité) et de le diffuser, abstrait de son contexte, de son histoire. Se joue alors une dialectique entre, d'une part, la transmission et la popularisation de l'image et de l'expérience révolutionnaire qui permet, au-delà de la simple propagande, de sensibiliser les masses à l'opportunité d'une émancipation collective tout en désacralisant le progrès fétichisé ; et, d'autre part, la perspective d'une standardisation qui mène à une dévalorisation de ces œuvres, une fois devenues produits de consommation de masse de la logique marchande. Si pour Benjamin l'essentiel était de désacraliser, laïciser l'œuvre au profit d'une politisation de l'œuvre, se détourner du recueillement religieux et ritualisé au profit d'une attitude « distraite » « qui laisse agir sur elle l'œuvre d'art, est propre à recevoir du comportement politique sa dimension humaine »⁹¹, Bensaïd ne se fait aucune illusion quant à l'efficacité effective de ces images à générer du nouveau, du

89 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 281.

90 Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique » (1935), dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 149-250.

91 Benjamin, *Ibid.*, p. 178, cité par Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 287.

changement. Comme pour les discours impuissants à transmettre l'essence révolutionnaire, le passé trop dépassé pour offrir du nouveau, les images peinent à ébrécher le temps univoque de la société capitaliste. Mais, de même que les idées de la raison kantienne ne sont d'aucun secours pour appréhender la connaissance et gardent néanmoins toute leur dignité en qualité d'horizon régulateur et de moteur pour l'action humaine (qu'elles soient acte de connaissance, ou action morale), les idées, les concepts, la mémoire et les images impropres à produire la nouveauté que seule la révolution autorise, gardent toute leur dignité en tant qu'horizon régulateur des actions politiques et des aspirations révolutionnaires dans une vision stratégique des luttes à venir. Au crépuscule du XX^{ème} siècle, alors que les inventions et le nouveau qu'apportera le siècle suivant demeuraient (et demeurent encore) incertains et imprévisibles, c'est la foi en le potentiel transformateur porté par cet horizon qui devait dominer, l'important étant de « chercher et se mettre en marche, cap à l'horizon »⁹².

Et c'est en cela que Goldman et Pascal sont d'un grand secours pour Bensaïd, comme il le souligne dans son épilogue. Car face aux grands désastres du XX^{ème} siècle qui avait pourtant débuté sous les meilleurs auspices avec l'avènement du socialisme réel et la perspective d'une fin de l'impérialisme colonial, face à l'historicisme qui a cadencé les temporalités et « un avenir rétréci, coincé entre l'usure de ceux qui ne peuvent plus dominer et l'impuissance de ceux qui ne le peuvent pas encore »⁹³, changer le monde relève d'un pari et y croire relève d'un véritable acte de foi. Bensaïd refuserait ces termes de foi et de croyance qui sont trop fortement connotés et qui tendent à gommer la dimension « inquiétante » du pari. Il insiste sur la lucidité que réclame une telle démarche, la connaissance de l'issue tragique probable alliée à la compréhension que, de toutes façons, « nous sommes tous embarqués ». Il oppose d'ailleurs « acte de foi » et « engagement politique », le second étant « pari raisonné sur le devenir historique »⁹⁴. Cette distance prise avec Goldman se comprend d'autant mieux du fait de l'opposition radicale, développée plus haut, entre prophétie messianique et prophétie apocalyptique : c'est précisément parce qu'il n'y a pas de fin des temps à attendre que le pari sur un temps nouveau demeure possible et indispensable.

Ainsi, il suit Goldman et Pascal, arguant « qu'il faut parier sur la révolution » puisque le monde a toujours besoin d'être changé, qu'il peut l'être, qu'il reste des « possibles » à inventer et à actualiser. Mais pour ce faire, il faut marcher dans les traces de bien des vaincus, au risque de les rejoindre dans la défaite, laissant une trace pour des suivants potentiels et incertains : faire un pari mélancolique « sur l'improbable nécessité de révolutionner le monde »⁹⁵.

92 Bensaïd, *Le pari mélancolique*, p. 291.

93 *Ibid.*, p. 293.

94 *Ibid.*, p. 295.

95 *Ibid.*, p. 297.

3.2.2. Bensaïd, lecteur de Benjamin

Pour mieux saisir la pensée de cette figure tutélaire qu'est Daniel Bensaïd, Traverso la confronte à celle de Walter Benjamin, à qui Bensaïd consacrait un ouvrage en 1990 : *Walter Benjamin, sentinelle Messianique*⁹⁶. Traverso remarque que cet ouvrage, écrit au tournant du siècle alors que le Mur était tombé et que Bensaïd découvrait sa maladie, n'est pas tant une étude de Benjamin qu'une tentative d'enrichir, par son dialogue avec lui, sa propre conception de l'histoire. Cette remise en discussion de Benjamin et Bensaïd offre donc à Traverso, à la fois l'opportunité de remettre en lumière l'héritage qu'il tire de la pensée de son ami, mais aussi d'exposer les désaccords qui les séparent par une réinterprétation des thèses de Benjamin⁹⁷.

Plusieurs éléments prégnants ressortent de ce dialogue et de la lecture croisée qu'en propose Traverso. Le premier de ces éléments repose sur la philosophie de l'histoire proposée par Benjamin, en particulier son recours au messianisme et à l'aspect théologique de sa conception de la révolution, à une époque où le nazisme s'étendait en Europe et semblait inarrêtable⁹⁸. Dans un contexte aussi cataclysmique, il ne restait plus que la foi pour continuer à croire en la révolution. Le messianisme devait alors rénover le communisme et ses idées. Lorsque Bensaïd écrit son ouvrage en 1990, la nécessité est identique : le communisme s'effondre, d'une part parce que le socialisme réel semble être arrivé en bout de course et, d'autre part parce que le capitalisme triomphant et rédempteur semble rendre toute révolution impossible avant des siècles. La croyance en une révolution à venir reste, pour de nouvelles raisons, un acte de foi.

Un autre élément est la critique effectuée par Benjamin de « l'historicisme », qui recouvre *grosso modo* la conception « classique » de l'histoire critiquée par Traverso : une histoire des faits et de leur enchaînement, documentée par des sources, une histoire d'archives. À cette conception morte, Benjamin opposait une temporalité ouverte, le passé se mêlant au présent par le biais de chaque individu, l'histoire est vivante et peut toujours être réactualisée. Cette remémoration toujours possible, cette relecture permanente de l'histoire ne devait pas simplement permettre de la réécrire, mais plutôt d'agir sur le présent. « Sauver le passé » par la rédemption, c'est-à-dire « donner une nouvelle vie aux espérances des vaincus »⁹⁹ : chaque génération nouvelle possède un potentiel rédempteur et par là peut devenir, dans sa mesure, le messie. Mais pour ce faire, il faut être capable de saisir, dans son histoire, les points d'accroche permettant l'action rédemptrice. Benjamin opposait

96 Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle Messianique : à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990.

97 Remarquons que nous n'exposons ici que le dialogue mis en scène par Traverso et donc sa lecture, ainsi que celle de Bensaïd, des thèses de Benjamin, sans aller voir dans le texte de ce dernier ce qu'il en est. En effet, même si Benjamin a indéniablement inspiré Traverso, en proposer une troisième interprétation ne ferait que rendre ce passage plus confus.

98 Comme le remarque Traverso, ces thèses datent du début des années 1940, peu avant son suicide, alors que l'Allemagne nazie jouissait encore d'une entente avec son principal opposant soviétique. Celle-ci ne prendra fin qu'un an après la mort de Benjamin.

99 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 191.

donc une histoire érudite à une histoire politique et révolutionnaire, un acte posé pour et dans le présent. Le concept de « temps actuel » est précisément ce moment où le passé resurgit dans le présent pour en libérer les forces, une rupture du *continuum* historique où passé et présent s'entrechoquent sans se télescoper.

Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, l'historicisme est toujours à l'ordre du jour : le marxisme s'écrit selon cette conception, comme un *continuum* linéaire depuis la Révolution Française. Alors qu'il est sur le déclin, l'attitude de ses opposants libéraux n'est pas différente montrant comment, historiquement, les rails du communisme devaient le mener au précipice. Bensaïd ne pouvait que s'opposer à cette conception froide du fait linéaire et inexorable, auquel il préférait une conception arborescente, l'histoire étant faite de bifurcations imprévues et imprévisibles.

Une fois la vision d'une histoire linéaire positive refusée par les deux auteurs, la Révolution ne devenait plus tant un « moteur de l'histoire » qu'un « frein d'alarme » permettant d'échapper à une catastrophe à venir, la possibilité de bifurquer vers un monde différent. Pour Benjamin, la révolution est la possibilité d'un acte rédempteur. Pour Bensaïd, qui fait de cette révolution messianique une figure laïcisée, elle devient après 1990 l'espoir de remettre un jour le train sur une nouvelle voie. Tous deux prônent ce que la théologie nomme une « attente active ».

Là où, selon Traverso, les deux auteurs se distinguent, c'est que Benjamin ne renonce pas pour autant aux utopies qui peuvent advenir comme le royaume de Dieu. À l'inverse, le messianisme sécularisé de Bensaïd ainsi que le traumatisme des années 1990 lui rendent cette perspective intolérable. En guise d'horizon régulateur, Bensaïd propose un *pari mélancolique*, un pari sur une mémoire des vaincus et une occasion de rédemption, un pari sur un naufrage intériorisé mais néanmoins fructueux, contre l'adhésion aux utopies triomphantes ou défaites du XX^{ème} siècle. Ce pari mélancolique impose un fardeau contre la perspective d'une amélioration à défaut d'un progrès, mais aussi au risque d'un nouveau désastre qu'aucune histoire positive ne pourrait dissimuler.

Pour Traverso, cette option mélancolique n'empêche pas de sauvegarder l'intérêt des utopies comme horizon régulateur. Insistant toujours sur le contexte qui justifie le regard radicalement anti-utopique de Bensaïd, Traverso pense qu'il reste un espace pour les utopies du XXI^{ème} siècle encore à créer et qu'elles ont leur place dans le cadre d'une vision stratégique de la lutte. Cet aspect ressort d'ailleurs très clairement d'une de ses interventions à France culture en 2016 concernant les mouvements sociaux et révolutionnaires plus récents :

Je fais le constat que, jusqu'à présent, cette absence d'un horizon utopique a plombé tous les mouvements qui se sont manifestés. Les révolutions arabes ont exprimé des potentialités énormes, sont parvenues à abattre des dictatures militaires, mais elles ne savaient pas où aller

et n'avaient pas la capacité de se projeter dans l'avenir.¹⁰⁰

Pour Traverso, les potentialités ouvertes par la Révolution ne suffisent pas à les mener à bien : il faut un objectif à atteindre, un horizon utopique aussi vague soit-il qui sert d'ancrage à la lutte. L'utopie fait d'ailleurs partie intégrante de sa conception de la mélancolie, qui est mélancolie d'un passé brisé mais aussi d'utopies perdues. Et on touche sans doute là à la différence la plus notable entre les deux auteurs : pour Bensaïd, on fait un pari qui est mélancolique, pour Traverso on parie sur la mélancolie. La mélancolie de Bensaïd est étroitement liée au fait d'emprunter une voie hantée par des défaites, il faut parier en acceptant la mélancolie ou se rendre. Le pari de Traverso est qu'en choisissant la mélancolie, on accède à une tradition et à des utopies offrant des armes et un horizon à la lutte. Pour le dire autrement, la mélancolie de Bensaïd est une conséquence du pari ; celle de Traverso est à la fois conséquence et objet du pari.

4. Un pari sur la mémoire

Enzo Traverso s'inscrit dans les débats d'historiens sur la mémoire initiés dans les années 80 et qui demeurent, aujourd'hui encore, vivaces. Pour nous aider à saisir quelques traits saillants des prémisses de ce débat, tournons-nous vers l'article « Essai de bilan historiographique de la mémoire » de l'historien belge Philippe Raxhon, article qui dresse un tableau des débats de cette époque et des enjeux, principalement politiques et identitaires, de ces derniers.

Comme le souligne Raxhon, si l'histoire se concevait à l'origine (dès Hérodote) comme la garante d'une mémoire contre l'oubli, la première s'est au fil du temps désolidarisée de la seconde pour devenir deux approches distinctes, et éventuellement complémentaires, du passé. Par histoire, il faut entendre « histoire-connaissance », ce que Goldmann appelle « histoire érudite », une approche scientifique et objective¹⁰¹ des faits passés, une collection de faits sourcés reliés dans un récit cohérent d'historien. L'historien est alors un chercheur indépendant qui tâche de forger une connaissance de façon désintéressée, une connaissance qui a valeur pour elle-même. À l'inverse, si la mémoire est elle aussi une investigation du passé, elle est une reconstruction en vue de la constitution d'une identité dans le présent et pour le futur. Elle est un discours intéressé, elle assume une fonction qui diffère de la connaissance pure. À la connaissance d'une portion du passé pour elle-même s'oppose ou s'adjoint désormais une réinterprétation du passé pour le présent. Cette définition de la mémoire est aussi celle à laquelle Traverso souscrit.

Selon Raxhon, le problème de l'approche mémorielle est la méthode de ses historiens. Là

100 Intervention de Traverso, « L'échec, un moteur pour la gauche ? », France Culture, « La Grande Table », 13/12/2016 (<https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/le-echec-un-moteur-pour-la-gauche>), retranscrite par nous.

101 C'est en tout cas l'horizon du discours historique : une certaine objectivité ou neutralité. Il n'est pas nécessaire ici de trancher quant-à la possibilité effective de la réalisation d'une telle vocation.

où la méthode historique renvoie à une méthode « rationnelle » dans une lignée cartésienne, c'est-à-dire basée sur la mise en relief de la singularité de chaque événement, pointer ce qui le sépare du présent du point de vue de leur contexte et de la signification qu'ils ont dans ce contexte. À l'inverse, l'approche mémorielle passerait plutôt par la méthode « analogique »,

Par exemple, on est frappé par la mise en comparaison de tragédies du passé qui deviennent toutes des génocides. Il s'agit d'une mise en comparaison suggérant, simplement par l'association des représentations que ces tragédies véhiculent, une sorte de mise en abyme de ces situations, comme étant au fond une facette intemporelle de choses qui se ressemblent, s'assemblent et se confondent : l'éternelle violence extrême exercée par les dominants sur les dominés. Cet *esprit de ressemblance*, cet esprit d'amalgame, qui abonde effectivement dans le combat mémoriel, parfois sous la forme de simple allusion, est selon nous une des sources les plus inquiétantes de la dérive de la mémoire.¹⁰²

Le tableau dépeint ici de la démarche mémorielle a tous les airs d'un homme de paille, d'autant plus qu'elle est rapprochée, dans le paragraphe précédent de la démarche médiévale de la recherche de vertus semblables selon les ressemblances. Cependant, le texte pointe une réelle pente glissante de l'approche mémorielle : regard sur le passé pour le présent, regard intersubjectif mais néanmoins subjectif, la singularité de l'événement pourrait échapper à celui qui tente de se réinventer une tradition. Une lecture naïve de l'ouvrage de Traverso pourrait aussi donner cette impression avec ce fil conducteur mélancolique qui relie dans un même mouvement les acteurs de la Commune de Paris (1871), les témoins de l'avènement du stalinisme (1929-1953) ainsi que ceux de l'effondrement de l'URSS (1989-1990). Ce serait cependant ignorer sa mise en garde initiale car l'introduction de la mélancolie dans le processus mémoriel va de pair, chez Traverso, avec l'observation du fait qu'elle prend des formes multiples et renvoie à des réalités très différentes. Filiation ne signifie pas nécessairement identité. Traverso n'ignore pas que la « gauche » et les regards que les acteurs de l'époque portaient sur ses « échecs » diffèrent selon les lieux et les temps, que chacun de ces événements est singulier et que le regard porté sur eux l'est tout autant, même si l'emphase est mise, il est vrai, sur ce que cette mélancolie a non pas de semblable, mais plutôt de commun. Car, en effet, l'objectif du recours à la mémoire n'est pas de fournir une connaissance sur un fait historique passé ou présent (la démarche serait une recherche de ressemblance afin d'éclairer un moment historique), mais bien de mettre au jour une filiation entre différents événements singuliers. La mélancolie de gauche n'éclaire pas les événements passés, ce sont eux qui donnent du corps à une mélancolie partagée. Mais ce partage ne peut aboutir en gommant simplement les différences qui font la singularité de chaque événement ou regard, et c'est là un enjeu que l'historien en quête de mémoire se doit de garder à l'esprit.

Cette précision est importante car, ce que Raxhon vise à raison par cette critique, c'est le

102 Philippe RAXHON, « Essai de bilan historiographique sur la mémoire », dans *Cahiers du Centre de Recherches en Histoire du Droit et des Institutions*, Volume 30, Bruxelles, 2008, p. 5, article en ligne (<http://hdl.handle.net/2268/104375>).

risque de révisionnisme. Comme il le souligne, l'un des précurseurs de l'approche mémorielle est le sociologue Maurice Halbwachs qui, dès les années 1920, présentait la « mémoire collective » comme une « *reconstruction* des représentations du passé par les sociétés à partir des nécessités du présent »¹⁰³. En 1945, ce pionnier décède dans un camp de concentration, lieu qui devient, dans les années 80, le cœur des débats sur la mémoire et qui cristallise de nombreuses tensions entre histoire et mémoire. De 1984 à 1992, Pierre Nora dirige la publication de *Lieux de mémoire*, une série d'ouvrages encyclopédiques sur les lieux de mémoire constituant l'héritage d'une mémoire républicaine. Pour Nora, la mémoire n'est ni spontanée ni naturelle : il faut créer des archives, des commémorations, des anniversaires *etc.* Ce constat dressé au départ d'une histoire de l'histoire et de la mémoire républicaine n'était pas un regard critique sur une reconstruction républicaine du passé, reconstruction d'une république jusqu'alors victorieuse. L'objectif était alors la construction d'une histoire patrimoniale fédératrice. Traverso témoigne beaucoup d'intérêt pour ce travail dans *Mélancolie de gauche*, reprochant simplement à Nora d'appliquer une distinction trop clivante entre histoire et mémoire¹⁰⁴. Il se réclame de cette démarche de recherche, dans les vestiges du passé, d'une teneur émotionnelle à réactiver. La mémoire joue dans les deux cas contre l'oubli et c'est cet élément que Traverso entend appliquer au marxisme. Traverso doit se sentir d'autant plus proche de Nora que ces deux auteurs publient leur ouvrage à une époque où la mémoire qu'ils portent est sévèrement mise à mal (crise de l'identité nationale pour Nora, oubli des socialismes pour Traverso).

La tension entre histoire et mémoire va encore se cristalliser davantage, selon Raxhon, à la même époque, dans la question des commémorations et des lieux de mémoire. Entre 1980 et 2000, un vaste mouvement commémoratif voit le jour, inauguré par les commémorations du Bicentenaire de la Révolution Française et nourri par les commémorations des deux Guerres mondiales (en particulier le demi-siècle de la seconde). La mémoire collective devient un enjeu central et se mêle à des mémoires minoritaires en mal de reconnaissance. L'historien est pris à parti entre ses propres intérêts et les intérêts politiques de différentes communautés. Cette conjecture est renforcée par toute une série de débats sur la pratique et l'écriture de l'histoire (par exemple, la question du récit historique développée par Paul Ricœur et largement débattue par l'école de Annales). S'ajoute à cela l'intérêt accru pour des périodes historiques dont les témoins sont alors encore vivants (intérêt accru pour le témoignage subjectif et assumé comme tel). Tout est là pour voir au tournant des années 2000 une autonomisation de la mémoire.

Les années 80 sont aussi la période d'une tentative toujours renouvelée de comprendre les

103 RAXHON, « Essai de bilan historiographique sur la mémoire », p. 5, faisant référence aux travaux de Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 et *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Alcan, 1925.

104 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, 2018, p. 119-121.

crimes nazis et le totalitarisme. Ainsi, Auschwitz et la Shoah reviennent au centre de l'attention des politiques, historiens et autres philosophes. À une période où les procès des anciens nazis se poursuivent (le procès de Klaus Barbie s'ouvre en 1987), où le besoin de commémorer se confronte parfois au besoin de comprendre le caractère unique ou au contraire commun du génocide juif, où ce besoin de comprendre se confronte à une volonté de condamner tout révisionnisme, la question du statut d'Auschwitz fait grincer des dents. Ces débats historiques et politiques se trouvent au carrefour de nombre d'enjeux, dont l'un est aussi de comprendre le grand Autre, ce totalitarisme qui s'étend par delà le rideau de fer : le communisme.

La question de la mémoire émerge donc dans un contexte complexe et hautement tendu. Il est certes improbable que Traverso souhaite employer la mémoire à des fins révisionnistes, c'est même plutôt l'inverse, le thème mélancolique étant un axe de relecture historique, mais surtout une manière d'accepter les fautes de ce passé commun. La mélancolie de gauche s'oppose évidemment à la mainmise d'un pouvoir capitaliste triomphant sur l'Histoire mais le recours à la mémoire n'a pas pour but de contester les faits. À l'inverse, la mémoire que Traverso prône concerne l'interprétation des faits et des événements, non pas pour les nier mais pour fournir un nouveau regard sur eux : les « victimes » deviennent des « vaincus », non pour nier les crimes dont ils ont été victimes, mais bien pour mieux comprendre leurs actions et rendre justice au courage dont ils ont fait preuve, en luttant contre un ennemi bien plus puissant, parfois dans des situations où la simple survie était déjà un acte de résistance héroïque.

Il en va de même pour la mémoire de gauche, qui ne nie ni les errances, ni les erreurs, ni les crimes des communismes réels, mais les fait siens afin de construire du nouveau. Le fait historique, scientifique demeure intact mais la manière dont on se l'approprié change. Et c'est alors que le motif mélancolique est salvateur car c'est la mélancolie qui rend possible cette intériorisation de l'échec, le regret d'un passé révolu sans la négation de ses échecs. C'est d'ailleurs un point que soulevait déjà Goldmann : histoire érudite et philosophique sont et doivent être complémentaires, la première offrant à la seconde une matière première qu'il s'agit d'intégrer et de manier avec respect. Traverso, quant à lui, est un historien formé aux méthodes rigoureuses de l'histoire. Il n'ignore rien des objections formulées dans cet article, mais s'est aussi nourri des réflexions de Goldmann. Ainsi, si la mémoire traversienne n'est pas strictement réductible à la notion d'histoire philosophique goldmannienne, elle s'enrichit de ses apports : la nécessité d'assimiler le fait historique, mais aussi de le dépasser pour saisir une vision du monde qui le transcende, impératif méthodologique d'analyser comment les parties et le tout se travaillent mutuellement ; la conscience aiguë que l'historien est partie de son objet d'étude, qu'il est lui-même fruit d'une tradition qui l'a façonné et qu'il façonne à son tour ; le constat lucide que le mythe de l'objectivité de l'histoire positiviste est bien moins fructueux qu'un effort d'honnêteté vis-à-vis des biais qui influencent tout être humain.

La mémoire est plus que jamais un pari, pari sur le fait que la réalité passée peut être saisie dans toute sa complexité, ou au moins en partie, en saisissant ce qui, au-delà du fait objectif (mais sans le négliger pour autant), relève de ce que Goldmann nomme « valeurs trans-individuelles », valeurs qui traversent les époques et les acteurs, qui permettent de comprendre les faits passés, mais aussi de décrypter les faits présents qu'elles continuent à influencer. Dans l'ouvrage de Goldmann, il s'agissait d'un certain rapport à la foi et au pari, naît de la vision tragique d'une révolution rationaliste à la fois inacceptable et indépassable, rapport qu'il retrouvait dans une pensée de gauche consciente de l'issue potentiellement désastreuse à laquelle pouvait mener ses luttes.

Notons encore que l'enjeu de l'article abordé ici dépasse le simple enjeu scientifique. Au-delà des considérations méthodologiques, ce qui inquiète Raxhon, c'est l'usage que les forces politiques font de l'histoire, et par extension de la mémoire. Cela l'inquiète d'autant plus que le rôle social de l'historien n'est pas précisé. Le fait que l'historien doive être un savant désintéressé n'est plus évident aujourd'hui, pas plus que ne l'est le fait de s'investir pour des causes politiques. Si l'on suit le texte, l'historien est un acteur à part entière de la cité et une absolue subjectivité n'est ni à rechercher, ni à espérer. Cependant, l'historien se doit de parler pour tous avec recul et équité, indépendamment des revendications communautaires qui émaillent le champ politique et publique. La « mémoire » lui apparaît dès lors comme un concept encombrant, chargé de polémiques et de telles revendications. La solution qu'il préconise est de s'en détourner autant que faire se peut et de lui préférer la notion de « patrimoine » plus aisément partageable.

Il est vrai que la mémoire prend souvent l'aspect d'un repli, qu'elle soit mémoire des victimes ou des vaincus, d'une communauté restreinte se reconnaissant dans un passé devenu commun. Si l'on revient à Traverso, la mémoire de gauche, aussi large soit-elle, semble exclure d'emblée celui qui ne se reconnaît pas dans ses idéaux. Elle est la reconstruction d'une mémoire particulière, circonscrite, contre une mémoire dominante et dominatrice. Elle se contente d'offrir un héritage à ceux qui ont subi de plein fouet la chute des communismes et ont refusé de s'y résoudre, rien de plus. Pourtant, à lire Traverso, on ne se sent jamais totalement étranger au récit dépeint, comme si la métaphore de la mélancolie offrait une ouverture, une occasion de compatir, de partager un passé commun bien que discordant. Et c'est d'ailleurs heureux dans la mesure où l'ouvrage s'adresse aussi, et peut-être surtout, à une nouvelle génération qui n'a pas nécessairement développé de lien particulier avec ces grands événements et récits qui ont construit cette mémoire, qui n'a pas connu le monde scindé en deux blocs, ni même le mur de Berlin et sa chute. Nous avons ici un élément important que, nous l'espérons, un passage par la pensée métaphorologique de Blumenberg permettra d'éclairer. Mais c'est aussi un héritage de Bensaïd, qui au tournant d'un siècle devenu désastreux, face à l'imminence de sa propre mort, s'était fait passeur d'une certaine mémoire. Contrairement à Traverso, Bensaïd n'était pas historien, il était militant, mais il comprenait

l'importance que revêtaient l'histoire et les outils critiques développés par ses prédécesseurs pour saisir le présent en train de se faire. Son regard était stratégique, intéressé, mais la vocation de son travail était avant tout la transmission aux jeunes générations d'une tradition encourageant l'oubli, non pas pour la simple satisfaction conservatrice de maintenir en vie une tradition et des conceptions périmées (comme une sorte d'acharnement thérapeutique), mais parce qu'il avait l'intime conviction que la propension de l'homme à vouloir changer le monde ne pourrait jamais être totalement étouffée. Dans cette perspective, la tradition des luttes de la gauche pouvait et devait servir aux nouvelles générations de militants à nourrir leurs luttes. Mais ne nous y trompons pas, ces luttes du futur et le nouveau qu'elles devaient faire advenir appartenaient, pour lui, à un imprévisible qu'il ne fallait pas tenter de prévoir. D'où une critique acerbe de l'utopie comme horizon trop restreint, trop fermé. Contre l'enfermement d'une communauté qui s'était de toute façon dissoute dans la défaite, Bensaïd prônait l'ouverture à toute personne qui ne refuserait pas obstinément de comprendre le temps présent et d'agir sur lui. Il s'agissait évidemment, nous l'avons vu, de ne pas laisser le monopole de l'écriture de l'histoire et de son devenir au vainqueur, mais aussi de se faire passeur d'un ensemble d'outils, permettant à ses successeurs de se forger un avenir, sans orthodoxie aucune à sa pensée.

Traverso s'est aussi nourri de cette pensée et a fait sien cet impératif. La mémoire mélancolique doit permettre de comprendre le passé, mais aussi de se forger un avenir. Cette « tradition cachée » qui, à sa surprise, suscitait un réel intérêt parmi les jeunes étudiants participant à un de ses colloques, doit offrir un regard sur le passé autant que des perspectives d'avenir, cette vision stratégique et cet ancrage dans une tradition qui manque tant, d'après lui, aux luttes modernes. Mais il ne s'agit pas de créer une nouvelle gauche dont il serait le chef de file, un parti de la gauche mélancolique rassemblant derrière lui les mécontents du capitalisme : simplement de laisser à la génération future un héritage héritable, héritage à réinvestir comme bon lui semblera, puisque l'avenir reste à écrire. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la conclusion de son intervention dans le cadre du colloque « 1917 – 2017 : Espoirs, utopies et héritages de la révolution russe » organisé à Bruxelles en 2017, conclusion que nous vous livrons ici, avant de passer à la suite, à savoir la dimension métaphorique de la mélancolie traversienne.

Le XXI^{ème} siècle a déjà connu des révolutions [...], des mouvements qui ont des potentialités révolutionnaires, dans le monde occidental. Il y aura certainement d'autres révolutions, j'en suis certain. Et j'ai la certitude que ces révolutions seront des révolutions anti-capitalistes, contre les formes de domination du capitalisme contemporain. S'agira-t-il de révolutions socialistes ou communistes ? Ça je ne suis pas en mesure de répondre, et je ne vois pas qui serait en mesure de répondre à cette question. Nous disposons seulement d'un lexique, de catégories de pensée que nous avons hérité du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle, c'est avec ces concepts que nous pouvons travailler et définir ces mouvements qui surgissent aujourd'hui. Mais il faut savoir que l'histoire ne suit jamais une trajectoire linéaire et il faut se préparer à

de nombreuses surprises.¹⁰⁵

105 Intervention de Traverso, « Entre utopie et mélancolie: le siècle des révolutions ? », lors du colloque « 1917 – 2017 : Espoirs, utopies et héritages de la révolution russe », Bruxelles, 02/11/2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=5bmEiT3E9IM>), retranscrite par nous.

Deuxième partie

Hans Blumenberg et la métaphore

Hans Blumenberg est un philosophe et herméneute allemand, principalement connu de nos jours pour son travail sur la métaphore et la manière dont elle nous permet de parler du monde. Prônant l'efficacité de cette dernière dans toutes formes de discours, il s'est attelé à la constitution d'une métaphorologie (une science de la métaphore), une taxonomie et des recherches historiques des grands motifs métaphoriques de la modernité. Pour fonder celles-ci, il s'est par ailleurs consacré à une investigation anthropologique du discours et des performances du concept.

Blumenberg surgit tôt dans l'ouvrage de Traverso, dès la première partie du premier chapitre nommée *Naufrage avec spectateur* en référence à l'ouvrage du même nom de Blumenberg paru en 1994. Dans cette partie, il s'agit pour Traverso d'envisager les défaites de la gauche sous l'angle de naufrages et d'observer en quoi l'étude blumenbergienne de cette métaphore permet d'appréhender la réalité historique qu'elle désigne. Cette référence va nous permettre de confronter les conceptions des deux penseurs et, en particulier, le concept de mélancolie de Traverso, à la proposition de l'usage métaphorique de Blumenberg.

Nous verrons dans les points qui vont suivre comment l'ouvrage *Naufrage avec spectateur*¹⁰⁶ répond à une démarche d'assise d'une métaphorologie. Cet appétit pour la métaphore n'est évidemment pas gratuit, mais répond à une conception anthropologique particulière, à tendance pragmatiste, qui justifie et même appelle le recours à la métaphore. À l'instar de Traverso, nous proposerons une lecture croisée de ces deux auteurs afin de saisir ce qu'il y a de sous-entendu fertile et de réemploi salutaire.

1. *Naufrage avec spectateur*, tous embarqués

Dans son ouvrage *Hans Blumenberg*¹⁰⁷, Jean-Claude Monod propose de distinguer quatre grandes catégories destinées à découper l'œuvre de Blumenberg. La première consiste en l'élaboration d'une métaphorologie et son développement. Cette recherche s'ouvre en 1960 avec *Paradigmes pour une métaphorologie* et aboutit en 1989 avec *Sortie de caverne (Höhlenausgänge)*. Les trois autres catégories, qui ne nous intéresseront pas ici, concernent une investigation sur les « Temps modernes », leur genèse, leur signification et leur représentation quant à l'histoire de la pensée ; une recherche sur la pensée du mythe et ses rapports à la métaphore ; enfin, une attention constante à la question du Temps et de son interprétation entre temps vécu individuellement et temps du monde, l'histoire se situant entre les deux.

106 Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur (Schiffbruch mit Zuschauer)*, 1979), Paris, L'Arche, 1994.

107 Jean-Claude MONOD, *Hans Blumenberg*, Paris, Éditions Belin, 2007.

Nauffrage avec spectateur apparaît donc dans la première catégorie, alors que Blumenberg tâchait d'étudier et de réhabiliter la métaphore. Initialement publié en 1979 sous le titre *Schiffbruch mit Zuschauer*, l'ouvrage poursuit le travail initié par *Paradigmen zu einer Metaphorologie* publié dix-neuf ans plus tôt. Prudence cependant, car s'il est vrai que l'essentiel de l'ouvrage se concentre sur l'évolution de la métaphore nautique, la dernière partie peut laisser perplexe. En effet, les vingt-deux dernières pages sont réservées à un appendice relativement détaché du reste du propos : « Perspectives sur une théorie de l'inconceptuabilité » (« Ausblicks auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit »)¹⁰⁸, principalement consacré à une critique du *Tractatus* de Wittgenstein. Cette addition transversale concourt à la démarche d'assise de la métaphore des *Paradigmes*, mais est aussi un complément à sa pensée du mythe¹⁰⁹. Outre cette annexe, l'ouvrage consiste en une analyse historique de l'évolution de la métaphore du naufrage à travers les siècles.

La métaphore du naufrage apparaît dès le début de l'ouvrage de Traverso. Son recours à Blumenberg lui permet de saisir, par analogie, le naufrage de la gauche au tournant des années 1989-90. Il emprunte à Blumenberg sa généalogie de la métaphore du naufrage, initiée dans sa forme « avec spectateur » par le philosophe romain Lucrèce.

Selon Blumenberg, la mer a toujours été vue par les cultures occidentales comme un lieu de danger et de perte, étroitement lié à la perspective du naufrage. Sur la terre ferme comme sur l'océan, la perspective d'un désastre est toujours possible pour les aventuriers téméraires. Le spectateur introduit par Lucrèce, qui a énormément influencé la réception de la métaphore du naufrage, constitue un troisième terme fructueux dans la mesure où le rapport au désastre devra être envisagé selon le point de vue de l'observateur ou de l'acteur. Chez Lucrèce, l'intervention du spectateur qui observe le naufrage depuis la rive indique le soulagement que peut ressentir celui qui observe le désastre sans être pris dedans.

1.1. La métaphore nautique de l'existence

L'objet de Blumenberg est de montrer comment la métaphore nautique s'est développée au fil des siècles. Il ne se contente pas d'analyser le spectateur de Lucrèce, mais il entend saisir l'histoire des représentations des mers et océans, et comment ces représentations se sont modifiées parallèlement à la pensée. Une pensée avant tout historique puisque le naufrage est ce désastre qui guette toute aventure humaine. C'est en ce sens que nous pouvons lire le sous-titre de l'ouvrage : « *Paradigme d'une métaphore de l'existence* ». La métaphore apparaît comme un ensemble de représentations structurant le regard sur le monde, l'homme et ses œuvres¹¹⁰. C'est l'évolution de ces

108 BLUMENBERG, *Nauffrage avec spectateur*, p. 93-115.

109 C'est en tout cas ce que soutient Anselm HAVERKAMP dans son article « L'inconceptuabilité de l'être. Le lieu de la métaphore d'après Blumenberg. Esquisse d'un commentaire », *Archives de Philosophie*, 2004/2 (Tome 67), pp. 269-278.

110 Notons que « Dasein », traduit dans cette édition par « existence », est régulièrement employé par les

représentations et de leur usage que *Naufrage avec spectateur* s'efforce de saisir.

L'homme conduit sa vie et établit ses institutions sur la terre ferme. Pourtant quand il cherche à saisir le mouvement de son existence dans sa totalité il a recours de préférence aux métaphores du voyage en mer et de ses risques.¹¹¹

Contempler l'océan pour mieux comprendre sa propre existence sur la terre ferme. Une des raisons de cette fascination pour la chose nautique est que, dès l'antiquité, nous sommes parvenus à conquérir les mers sans pour autant les dompter, conservant intact le risque de s'y perdre corps et biens. La mer est donc cette limite du monde habitable, foyer des monstres les plus inquiétants et inhumains de l'antiquité, créatures qui s'évertuent à se soustraire à toute prédictibilité. Durant l'époque médiévale, l'occident chrétien hérite de cette conception, voyant dans la mer le foyer de démons et dans le voyage en mer une errance pénible et absurde (ce qui était déjà le cas dans l'*Odyssée*). Dès lors, les auteurs antiques se sont très tôt interrogés sur les raisons de telles aventures. La réponse par la démesure, la soif de gloire ou d'un gain facile au mépris de sa propre vie constitue depuis Hésiode la base, selon Blumenberg, d'une critique de la culture.

L'autre grand acte qui permet l'émergence de la métaphore nautique est dû au philosophe présocratique Thalès de Milet, à qui l'on doit le premier pont jeté entre l'existence et cette mer. Thalès concevant le monde comme flottant sur la mer, ceci expliquant les tremblements de terre (la terre bouge comme le bateau ballotté par les flots) et l'apparition de nouvelles sources que ceux-ci provoquent. Ce geste qui n'est pas à proprement parler métaphorique ouvre la voie à une tradition qui va orienter le regard d'une pensée de l'existence.

1.2. L'apport de Nietzsche et Pascal

Un des jalons essentiels au récit de Blumenberg, qui constitue le point de bascule intéressant Traverso et via lequel il exploite la métaphore du naufrage, c'est Pascal repris par Nietzsche et enfin par Goethe : nous sommes tous « embarqués ». Ces auteurs, Pascal en tête, marquent un tournant « existentiel » dans la métaphore du naufrage. La note ajoutée par Blumenberg indique que Goethe en fait le même usage, comme nous le verrons un peu plus loin : vivre, c'est être « *embarqué sur les vagues du monde* »¹¹².

L'intérêt de l'exploitation pascalienne de la métaphore nautique se comprend dans sa radicalité par rapport aux penseurs qui l'ont précédé : développé dans l'argumentaire du « pari », « Vous êtes embarqués »¹¹³ signifie qu'il n'y a pas de port ou d'escale possible. Comme nous l'avons

commentateurs dans sa forme allemande. Ce choix renvoie immédiatement et plus clairement Blumenberg à la tradition phénoménologique (en particulier Heidegger qui est souvent discuté) dont il est issu, mais que nous n'analyserons pas particulièrement ici.

111 BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur* (1979), p. 9.

112 GOETHE, « Lettre à Lavater du 6 mars 1776 », cité par BLUMENBERG, *Ibid.*, p. 25.

113 Blaise PASCAL, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, Paris, Guillaume Desprez, 1869, 1870.

vu avec Goldmann, cette expression existe dans l'argumentaire pour exprimer le fait qu'il n'existe aucune alternative au pari, que refuser de parier est déjà un pari. « Vous êtes embarqués » signifie que, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, il y a là un Dieu caché et juge ; que son jugement adviendra peut-être, bien que sans garantie ; que seul existe un choix entre le monde physique sans valeur et la réalité divine absolue qu'on ne peut pas même apercevoir. Il en va ainsi de la nature humaine, embarquée dans un monde tragique et sommée de parier : la seule alternative pour celui qui hésite à parier sur la foi consiste en le salut ou le naufrage, sans garantie que le pari sur la foi ne conduira pas, lui aussi, au naufrage, et nul ne peut s'y soustraire.

Pascal conduit la métaphore nautique à désigner la condition humaine elle-même. Sur cette base, Nietzsche pousse la métaphore un pas plus loin : nous sommes tous des naufragés. Il ne s'agit plus alors d'une mise en garde contre les dangers des eaux, ni du naufrage risqué à se détourner du pari, mais bien d'une expérience d'un naufrage inévitable qui touche tout-un-chacun, mais gagne aussi en bienfaits :

Ces monstrueuses poutres et planches des concepts auxquelles l'homme démuni s'agrippe pour traverser sain et sauf la vie, ne sont pour l'intellect qui s'est libéré qu'une armature et un jouet au service des tours de force les plus audacieux ; quand il les détruit, y sème la confusion, les recompose ironiquement, appariant les éléments les plus étrangers, séparant les plus proches, il révèle qu'il n'a pas besoin de ces moyens de fortune.¹¹⁴

Selon la lecture de Blumenberg, le naufrage d'un tel navire est l'occasion pour le naufragé nietzschéen d'être recraché par la mer sur un rivage solide, celui d'une science nouvelle.

Il est intéressant de remarquer que, bien que le naufrage envisagé par Pascal (puis travaillé par Nietzsche) ne permette aucun spectateur, aucune rive sûre, la citation de Lucrèce est celle qui précède l'introduction de l'ouvrage *Naufrage avec Spectateur*. Avec Pascal, ce qui intéressera beaucoup Goldmann et bien d'autres interprétations de la métaphore du naufrage, ce qui intéresse par ailleurs Traverso, c'est que le spectateur, dans ce cas l'historien, est aussi un naufragé. Mais bien que le spectateur soit là, comme toujours sous-entendu, perdu parmi les naufragés, on peut s'étonner que Blumenberg n'insiste pas davantage sur cette dimension de la citation lucrécienne. En fait, bien que la maxime de Lucrèce apparaisse ça et là dans les premiers chapitres, il faut en attendre le troisième, « Esthétique et morale du spectateur » pour que la métaphore de Lucrèce devienne le centre des préoccupations de Blumenberg. Laissons donc là Pascal pour nous intéresser à cette dimension de la métaphore nautique.

1.3. Le spectateur chez Lucrèce

Blumenberg consacre son troisième chapitre à la métaphore-titre de Lucrèce, philosophe romain épicurien, qui inaugure le second livre de son *De Natura Rerum* par l'image du naufrage

114 Friedrich NIETZSCHE, *Werke*, VI, 90, cité par Blumenberg, *Naufrage avec spectateur* (1979), p. 27.

avec spectateur :

Il est doux, quand les vents troublent au loin les ondes,
De contempler du bord sur les vagues profondes
Un naufrage imminent. Non que le cœur jaloux
Jouisse du malheur d'autrui ; mais il est doux
De voir ce que le sort nous épargne de peines.¹¹⁵

Comme le souligne Blumenberg, cette maxime ne concerne pas le rapport d'homme à homme, d'un spectateur à un naufragé. Au contraire, il s'agit du rapport que le philosophe épicurien entretient avec la réalité. Sa jouissance est celle d'une assise solide, celle de la philosophie face à une réalité tumultueuse. La philosophie a donc comme principal pouvoir de transformer en distance la relation de l'homme (et sa quête de bonheur) à son environnement (qui le dépasse). Il ne s'agit pas d'un acte de contemplation, mais au contraire d'un acte paradoxal d'abstraction d'un sage qui s'observe lui-même comme s'extrayant du monde dont il fait pourtant toujours partie. La métaphore du naufrage revient plus loin dans ce second livre afin d'illustrer comment l'océan de matière atomiste crée des formes physiques par des chocs cataclysmiques, processus qui ne doit sa pérennité qu'à l'infinité des atomes. Il est intéressant de remarquer que la connotation négative de la mer conserve ici toute sa force : bien sûr, ce naufrage est un processus de création, mais il est tout autant un processus de destruction, d'où tout l'intérêt de s'en extraire autant que faire se peut. Enfin, la métaphore du naufrage sert une ultime fois, dans le cinquième livre de l'ouvrage, afin de comprendre la naissance, conception selon laquelle l'homme est projeté du corps de sa mère, nu et sans défense, comme le naufragé est recraché sur la plage. Le voyage en mer conserve encore tout son aspect traumatique et, en accord avec une critique de la culture, ne devrait pas pouvoir tenter l'homme qui se satisfait de ce qu'il possède.

Dans tous les cas, la mer apparaît comme une menace, s'y aventurer est un acte contre-nature. Mais l'homme ne se contente pas de ce qu'il a et qui répond à ses besoins, il veut plus, ce qui le pousse vers la haute mer comme vers la guerre, et dans les deux cas au désastre. La première citation (rapportée plus haut) se poursuit d'ailleurs sur ce thème :

Il est doux, en lieu sûr, de suivre dans les plaines
Les bataillons livrés aux chances des combats
Et les périls lointains qu'on ne partage pas.¹¹⁶

Le naufrage est la juste punition de celui qui, poussé par l'orgueil, prend la mer, ou les armes, ou simplement ignore le recul nécessaire au sage pour échapper aux aléas du hasard.

115 LUCRÈCE, *De la Nature des choses*, trad. fr. André Lefèvre, Paris, Société d'Éditions Littéraires, 1899, p. 74.

116 *Idem*.

1.4. Le spectateur et l'historien

Le siècle des Lumières voit cette conception renversée : ce sont les passions qui font avancer le monde, et donc l'histoire. S'il n'y a pas de vent, il n'y a pas de risque de naufrage mais le navire ne peut pas avancer non plus. La métaphore nautique se trouve amendée sans pour autant perdre de son succès. Avec Voltaire, le naufrage devient le risque nécessaire pour vivre, et le spectateur, loin d'être exempt de passions, trouve sa satisfaction dans une curiosité des plus naturelles. Le spectateur perd dès lors sa réflexivité toute humaine pour retrouver une passion qui est, selon Voltaire, la plus naturellement partagée. Cette conception de la curiosité est vivement critiquée dès 1771 par l'abbé Giliani avec, en toile de fond selon Blumenberg¹¹⁷, tout l'appareil métaphorique de Lucrèce, quand bien même Giliani préfère la métaphore du théâtre à celle du voyage en mer. Selon lui, la curiosité est un sentiment purement humain mais, surtout, une passion qui nécessite d'être en lieu sûr pour s'exercer : la terreur et la souffrance annihilent toute curiosité qui devient l'apanage du spectateur et inaccessible à l'acteur en proie au désastre.

Dans la même décennie, en Allemagne, le philosophe Johann Gottfried von Herder, mentor de Goethe, recourt à la métaphore du naufrage pour dresser un tableau plutôt sombre de la philosophie de son époque. Mais plus intéressant, en 1792, la métaphore du naufrage est mise en branle pour saisir l'impact de la Révolution française sur les Allemands et mesurer la distance qui préexiste entre ces deux nations. Si les distinctions culturelles, linguistiques, politiques éloignent considérablement français et allemands, cela n'empêche pas Herder d'amender à son tour la métaphore pour y ajouter le risque, pour le spectateur, d'être lui-même atteint par la tempête :

*Nous pouvons regarder la Révolution française comme on regarde en sécurité depuis le rivage un navire qui au milieu d'une mer inconnue fait naufrage, si notre mauvais génie ne nous précipite pas nous-mêmes contre notre gré dans la mer.*¹¹⁸

Le philosophe allemand qui observe l'histoire en marche, la tempête révolutionnaire par-delà ses frontières, est spectateur du naufrage, mais la sécurité de sa position de surplomb n'est plus totalement assurée. C'est ici que son disciple Goethe intervient, influencé par Pascal, pour radicaliser cette idée. Blumenberg consacre un des chapitres suivant à Goethe au départ de sa citation de Lucrèce lors de sa visite du champ de bataille d'Iéna, au lendemain de l'affrontement des troupes françaises de Napoléon et des troupes prussiennes : vivre, c'est être « *embarqué sur les vagues du monde* »¹¹⁹. Cette reprise de la forme existentielle de la métaphore sous le prisme pascalien intéresse tout particulièrement Traverso et Blumenberg. Au-delà du contenu, c'est le geste qui est notable : là où Lucrèce insiste sur la félicité qu'apporte le fait d'arriver après la bataille,

117 BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur* (1979), p. 49.

118 Johann Gottfried von HERDER, *Lettres sur l'amélioration de l'Humanité* (1793-1797), cité par BLUMENBERG, *Ibid.*, p. 56.

119 GOETHE, « Lettre à Lavater du 6 mars 1776 », cité par BLUMENBERG, *Ibid.*, p.25.

Goethe remarque que cette félicité n'est qu'un mythe. Même en ayant échappé en personne au désastre, il est happé par sa violence. En spectateur, il expérimente ce que le philosophe de Herder craignait, à savoir le fait d'être embarqué malgré lui, d'être d'emblée précipité dans la mer inconnue avec les naufragés, d'embarquer dans le naufrage observé. Autrement dit, cet usage de la métaphore dans ces circonstances particulières indique, selon Blumenberg, un glissement de l'usage philosophique de la métaphore vers une pensée de l'histoire qui sera poursuivie durant tout le XIX^{ème} siècle et au XX^{ème} siècle.

On peut regretter que cette réflexion sur le rôle de la métaphore dans la compréhension de l'histoire, et surtout de la position de l'historien face à son objet d'étude, s'arrête au XIX^{ème} siècle, le dernier chapitre de l'ouvrage s'en détournant au profit de la philosophie des sciences. Blumenberg note cependant à cet égard que, bien que parsemé de nombreux naufrages (au sens propre), le XIX^{ème} siècle a totalement abandonné la vision lucrécienne de la métaphore (l'homme face à la nature) au profit d'une approche métaphorique de l'histoire. Penser le naufrage devient un moyen métaphorique de penser l'histoire et le rapport de l'observateur à l'événement. Le témoin impliqué est le naufragé, l'historien est le spectateur. Chez Lucrèce, ce spectateur est soulagé de ne pas être impliqué directement, spatialement, mais surtout d'avoir pris le recul nécessaire pour garantir cette distance. Au contraire, pour Burckhardt¹²⁰, à la suite de Goethe, nous sommes toujours tous impliqués, nous faisons tous partie de l'équipage, de la vague, ce qui entrave (complètement ou en partie, en fonction du pessimisme fluctuant de Burckhardt) tout recul : il n'y a plus de rive de laquelle observer, nous sommes tous embarqués dans le même bateau ballotté par les vagues de la Révolution française, nul ne peut prendre de recul face à ce qui ne peut être qu'un naufrage collectif.

C'est ici que, bien que l'objet de cet ouvrage ne soit pas l'histoire au sens strict, nous comprenons qu'il offre à Traverso des clefs pour la comprendre. Ainsi apparaît la métaphore du naufrage de la gauche, comme un pas de plus dans l'évolution de la métaphore nautique, voie empruntée par Goldmann puis Traverso. Nous aurons l'opportunité d'y revenir dans la troisième partie de ce travail, mais il semble opportun de pointer ici que, si la référence à Blumenberg est très locale dans *Mélancolie de gauche*, elle est significative en cela qu'elle le place en héritier de l'œuvre de Blumenberg. Pourtant, dans un premier temps et au vu de ce que nous savons des influences de Traverso, cela peut sembler étrange qu'il aille chercher chez Blumenberg l'image du naufragé pascalien alors que, *a priori*, Goldmann offrait déjà tout le bagage nécessaire à un tel développement : la thématique du désastre, la vision tragique, le « tous embarqués »... Nous

120 À mi-chemin entre l'histoire et l'histoire de l'art, Jacob BURCKHART (auteur notamment de *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Plon, 1906) tentait, selon une certaine interprétation dont nous ne pourrions juger de la validité ici, d'offrir une voie médiane entre la méthode rigoureuse d'une histoire objective et objectiviste (méthode dont il ne s'était pas détourné) et un rapport plus intime au fait. Sur ce point, l'article de Gottfried BOEHM consacré à l'ouvrage cité peut constituer une bonne porte d'entrée : « La critique de l'historicisme par Jacob Burckhardt : genèse et validité », *Revue germanique internationale*, 2 | 1994, pp. 73-81, article en ligne (<http://journals.openedition.org/rqi/455>).

soutenons que cette référence n'est pas anodine et que, sans doute, la référence à la métaphore ne se limite pas à cette simple mention de l'herméneute allemand mais traverse l'ouvrage de Traverso. D'ailleurs, rappelons que la mélancolie approchée par Traverso ressemble à bien des égards plus à une métaphore telle que la voyait l'herméneute, ce que nous verrons dans les points suivants, qu'au concept psychanalytique de la pathologie, comme pourrait l'indiquer cette partie de l'introduction de *Mélancolie de gauche* :

La mélancolie, elle, est un sentiment, un état d'âme et une disposition de l'esprit. Pour appréhender la culture de gauche il faut donc forcément aller au-delà des idées et des concepts.¹²¹

La réalité que Traverso tente de saisir, cette mémoire à reconstruire, déborde toute représentation conceptuelle. Si la mélancolie n'est pas à proprement parler un concept, que peut-elle être ? Si on suit Blumenberg, un élément du langage est propre à déborder le concept et à saisir la pensée humaine dans toute son ampleur : la métaphore. Pour juger de la possibilité d'une filiation entre ces deux auteurs, il apparaît donc intéressant de se plonger plus loin dans la pensée de Blumenberg, pensée de l'histoire, de la métaphore, mais aussi de l'homme.

2. Paradigmes pour une métaphorologie

Pour comprendre la nécessité du recours à la métaphore, et donc au développement d'une métaphorologie, il faut d'abord voir en quoi le concept, outil privilégié de toute science, est lacunaire. Si le concept n'échouait pas, quelque part, à saisir la réalité investiguée, que ce soit dans un cadre scientifique ou quotidien, toute rhétorique serait inutile (si ce n'est dans le cadre d'un loisir). Or, pour Blumenberg, quelque chose manque au concept, un défaut qui fera l'objet de nombreuses recherches de sa part, dont la plus évidente est sans doute sa *Théorie de l'inconceptualité*¹²², ouvrage publié pour la première fois en 2007, soit bien après sa mort. De cette théorie, nous l'avons mentionné plus haut, l'opuscule clôturant *Nauffrage avec spectateur* présentait déjà des « perspectives ». En fait, l'ouvrage *Théorie* et le fragment « Perspective » font vraisemblablement partie d'un même projet inachevé de publier un ouvrage annoncé en 1974 qui devait s'intituler *Théorie de la métaphore* et paraître aux éditions Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt. Dans la foulée de ce travail préparatoire, Blumenberg était amené en 1975 à concevoir un cours nommé « Théorie de l'inconceptualité », cours versé au fonds Blumenberg des archives de Marbach jusqu'à son édition posthume, en 2007, sous le titre *Théorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Nachwort von Anselm*

121 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 6.

122 Hans BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité (Théorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Nachwort von Anselm Haverkamp, 2007)*, trad. fr. M. de Launay, Editions de l'éclat, Paris, 2017.

Haverkamp aux éditions Suhrkamp de Francfort.¹²³ C'est sur la traduction française de cet ouvrage, parue dix ans plus tard, que nous baserons nos recherches sur cette notion d'inconceptualité.

2.1. Métaphore et inconceptualité

Afin de saisir les limites du concept, il faut avant tout comprendre ce qu'il est, ce qu'il peut faire et ce qu'il exige.

Un concept doit en principe être *définissable*, même lorsque, dans telle situation, personne n'est en mesure de satisfaire aux exigences de la définition. [...] Qu'est-ce qu'une définition ? Du point de vue du langage, il s'agit de la substitution d'une expression à une autre. Du point de vue logique, cette substitution est décrite comme une relation d'équivalence entre une expression et l'autre. La définition est la règle selon laquelle une expression peut être remplacée par une autre considérée comme équivalente¹²⁴

Selon Blumenberg, le concept doit toujours pouvoir être remplacé par une expression équivalente, quand bien même cette dernière n'aurait pas encore été découverte : il est présupposé définissable. Cette équivalence peut être posée arbitrairement (Blumenberg utilise l'exemple du « Wiener Schnitzel » et du cigare, deux objets de consommation dont la définition fut posée par la loi au gré de l'histoire) et la substitution peut s'accomplir selon différentes modalités (substitution simple, substitution négative,...).

Mais ce besoin de définition a ses limites. Blumenberg prend l'exemple du terme de « monde » pour lequel il semble impossible de trouver une définition satisfaisante. Comme la liberté kantienne, le monde est sans concept puisque indéfinissable. Cependant, aucun de ces termes ne peut être purement et simplement abandonné, ils possèdent une fonction et une réalité qu'à la suite et avec Kant, Blumenberg désire explorer. Il s'oppose ainsi à la proposition de Wittgenstein qui, dans le *Tractatus*, écrivait cette phrase désormais célèbre : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »¹²⁵. Pour Blumenberg, avec Kant, le fait que l'indicible, ou plutôt l'indéfinissable, ne soit pas objet de connaissance (et donc de science) ne signifie pas qu'il n'a pas d'intérêt pour la vie. Kant lui-même espérait, par sa philosophie critique de la connaissance, offrir un étalon et dresser les limites de la propension profondément naturelle de l'homme à construire des métaphysiques¹²⁶. Rappelons que les trois *Critiques* avaient pour vocation d'évaluer les pouvoirs de l'esprit humain sous toutes ses facettes et facultés, y compris celles qui dépassaient la simple connaissance et répondaient à une logique différente¹²⁷. Il n'est donc pas étonnant que Blumenberg, comme bien d'autres avant lui, reparte de la pensée kantienne pour élaborer sa critique du concept et de sa réception par les

123 C'est en tous cas ce que rapporte Anselm Haverkamp dans la « postface de l'éditeur » de *Théorie de l'inconceptualité*, p. 127, 128.

124 BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 36.

125 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), cité par Hans BLUMENBERG, *Ibid.*, p. 41.

126 Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, 2012, AK IV, 367.

127 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger* (1790), F. Alquié (*dir.*), Paris, Gallimard, 1985, AK XX, 205-208.

philosophes¹²⁸.

En effet, cette anthropologie du concept est aussi une critique de sa réception et son exploitation intensive par la philosophie car, selon Blumenberg, rendre raison du monde par le seul concept est impossible. Puisant dans la *Critique de la Raison Pure* et la *Critique de la Faculté de Juger* la distinction entre intuition sensible, concept de l'entendement (devant toujours pouvoir se rapporter à une expérience sensible) et idées de la raison (des concepts sans lien avec une expérience possible), Blumenberg remarque qu'au *schématisme* kantien répond le *symbolisme*. Dans le paragraphe 59 de la troisième *Critique*¹²⁹, Kant distingue le *schématisme*, l'acte par lequel un concept de l'entendement est rendu sensible par une intuition *a priori* correspondante, et le *symbolisme*, l'acte par lequel la raison tente de faire de même avec ses idées. Or, il n'existe pas d'expérience possible de l'idée chez Kant, la fonction *symbolique* ne peut procéder que par analogie, c'est-à-dire imiter le mécanisme du schématisme sans espoir d'obtenir un résultat comparable, d'illustrer sans concrétiser, d'appréhender sans connaître. Toutes deux sont des modes de présentation (*hypotyposes*) des concepts par l'imagination. Or, pour Blumenberg, le symbolique kantien n'est autre chose que la métaphore.

Pour appuyer cette thèse, Blumenberg se repose sur l'exemple de l'État (employé par Kant pour expliciter le *symbolisme*) qu'il cite : « Ainsi un État monarchique est représenté par un corps animé s'il est gouverné par les lois internes au peuple, mais par une simple machine (comme un moulin à bras) s'il est gouverné par une volonté singulière absolue, et, dans les deux cas, il n'est représenté que *symboliquement* »¹³⁰. Kant poursuit « Car, entre un État despotique et un moulin à bras, il n'y a certes aucune ressemblance, mais, entre les règles de la réflexion sur eux et sur leur causalité, il y en a bien une »¹³¹. L'hypotypose symbolique kantienne consiste donc en une analogie entre deux réalités de natures différentes (l'une empirique et l'autre idéale) mais dont les mécanismes sont considérés comme analogues.

La représentation symbolique est, dans une certaine mesure, une définition puisqu'elle affirme une équivalence entre l'idée (le concept de la raison) et un énoncé. On peut cependant douter du potentiel de substitution de ce dernier au concept puisque le critère d'équivalence est

128 Kant a eu longtemps la réputation d'avoir mis fin à toute métaphysique en prônant une philosophie critique contre le dogmatisme Leibnizien, réputation qui se nourrit souvent d'une lecture très attentive de la *Critique de la raison pure* au détriment du reste de l'œuvre kantienne. Pourtant, lorsque l'on jette un œil à la partie « Architectonique de la raison pure », on remarque que Kant et Leibniz partageaient cette même exigence d'un discours et d'une métaphysique totale dont la partie critique ne pouvait constituer qu'une propédeutique, une étape pour remettre la métaphysique sur ses pieds et repartir sur des bases solides. Selon Blumenberg, ce qui est signifiant dans la démarche kantienne et ce qui le démarque clairement du dogmatisme des métaphysiques leibniziennes (en particulier celle de Wolf) est que cette critique radicale précède l'esquisse même d'une reconstruction (l'architectonique), offrant ensuite un champ balisé pour approcher ce qui ne peut être connu et qui néanmoins a toujours besoin d'être exprimé.

129 KANT, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 351-354.

130 *Ibid.*, AK V, 352.

131 *Idem.*

subjectif et renvoie à l'intériorité de l'observateur ainsi qu'aux lois internes de chaque concept présenté ou représenté. Dès lors, nous ne nous étonnerons pas qu'aucun roi absolutiste ait jamais dit « Le moulin à bras, c'est moi ! ».

C'est ici que Blumenberg entend jeter un pont entre l'entreprise kantienne et sa propre conception de la métaphore dont la première caractéristique fondamentale est d'être une perturbation de la fluidité et de l'homogénéité sémantique d'un texte. Se basant sur les définitions de son temps (notamment le travail des linguistes allemands Karl H. Stierle et Harald Weinrich), Blumenberg considère la métaphore comme une « anomalie sémantique », c'est-à-dire l'usage d'un mot ou d'une expression en décalage par rapport à un contexte donné. C'est le contexte d'énonciation qui, en première instance, détermine le caractère perturbateur, et donc métaphorique, de l'expression : le contexte délimite un horizon d'attente que la métaphore bouscule, surprenant au passage le lecteur. Pour que cette perturbation soit possible, il faut que la détermination du contexte soit suffisamment faible, c'est-à-dire qu'il faut que le degré de détermination attendu en fonction du contexte permette l'introduction de cette anomalie, cet instant d'indétermination qu'est la substitution métaphorique. Ainsi trouverons-nous rarement (pour ne pas dire jamais) une métaphore en guise de définition d'un terme commun dans un dictionnaire comme le Larousse ou le Robert : le contexte demande une définition classique et aussi claire que possible. Toute intervention métaphorique apparaîtrait hors-sujet.

Blumenberg remarque également que l'attente de détermination dépend des termes en jeu dans le discours : certains concepts excluent immédiatement nombre de prédicats et génèrent une forte attente de détermination (il prend l'exemple de Socrate qui, étant un personnage historique connu, exclut des prédicats tels que « est un chat », « aime les voitures », *etc.*), alors que d'autres (l'histoire, le monde, *etc.*) sont d'emblée moins fermement déterminés. Ainsi, dans son mouvement kantien, Blumenberg voit les idées comme des déterminations extrêmement faibles, quel que soit le contexte dans lequel elles sont employées, générant ainsi des foyers d'indétermination à combler. C'est là que la métaphore entre en jeu, soit en investissant ces failles par une esquisse (comme lorsque quelqu'un dit que l'Histoire ou l'État « est un moulin », par une présentation symbolique), soit en dénonçant par l'humour ou l'ironie des lacunes comme impossibles à combler.

La possibilité d'intégrer la métaphore dépend d'abord de « la faiblesse de détermination contextuelle, ou pour le dire dans des termes philosophiques : de l'idéalité du concept de la raison, dans le système de prédicats duquel elle surgit. Une phrase qui, donc, commence par le mot "l'être", ne fait pas seulement attendre sûrement des métaphores, mais aussi des métaphores dont *l'existence contextuelle paraît indispensable* »¹³². Dire que « Socrate est un chat » apparaîtra immédiatement absurde, mais dire que « Le monde est un chat » le semblera beaucoup moins pour peu que nous

132 BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 73.

soyons prêts à expliquer pourquoi nous recourons à cette métaphore. La métaphore est attendue dans le second cas comme complément d'une définition impossible alors qu'elle est interdite dans le premier cas, considérée comme simplement fausse.

Mais cet aspect du discours ne s'applique pas qu'à quelques termes techniques et, selon Blumenberg, il arrive que des termes bien déterminés perdent leur forte détermination au fil du temps et des usages. C'est le cas, selon une hypothèse linguistique, de l'impersonnel de l'expression « il pleut » dont le sujet est indéterminé mais qui trouverait son origine dans l'expression « *Jupiter pluvius* » qui elle, possède un sujet pleinement déterminé. De même, la notion de « mondes » au pluriel trouverait son origine dans un *cosmos* grec tout aussi déterminé. C'est au fil du temps et des abstractions que ces expressions seraient devenues de plus en plus indéterminées, de plus en plus métaphoriques.

Blumenberg décrit ainsi un champ d'exercice légitime de la métaphore là où l'indétermination des concepts et des discours demande à être comblée par une présentation qui est certes non conceptuelle mais qui permet néanmoins de saisir une réalité. Pour éclairer ce que fait la métaphore, il faut se tourner vers un ouvrage majeur de la pensée de l'herméneute : *Paradigmes pour une métaphorologie*.

2.2. La métaphore absolue

*Paradigmes pour une métaphorologie*¹³³, initialement publié en 1960 sous le titre *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, est l'ouvrage qui ouvre les recherches de Blumenberg concernant la métaphore, et que ses nombreux écrits suivants (dont nous avons parcouru une infime partie, la plupart n'étant même pas encore publiés, et encore moins traduits en français) viennent étoffer. On ne s'étonnera pas, dès lors, que la perspective de Blumenberg et sa méthode soient les mêmes que celles que nous observions précédemment : repérer dans l'histoire de la rationalité ces métaphores, à la fois reflets et éléments déterminants de la pensée de leur époque. Des années avant *Naufage avec spectateur*, Blumenberg initie la chasse à ces métaphores qu'il appelle alors « absolues » :

Que ces métaphores soient appelées absolues signifie seulement qu'elles résistent à la prétention terminologique, qu'elles ne peuvent être résorbées dans la conceptualité, non pas qu'une métaphore ne puisse pas être remplacée ou plutôt représentée ou corrigée par une autre métaphore, plus précise. Par conséquent, les métaphores absolues ont elles aussi une *histoire*. Elles ont de l'histoire dans un sens encore plus radical que les concepts, parce que la mutation historique d'une métaphore fait apparaître la métacinétique des horizons de sens et des manières de voir historiquement déterminées à l'intérieur desquels des concepts connaissent des modifications. Par ce rapport d'implication, la relation de la métaphorologie à l'histoire des concepts se définit (au sens terminologique étroit) comme une relation d'auxiliarité : la métaphorologie cherche à atteindre le soubassement de la pensée, le bouillon

133 Hans BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie* (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960), Paris, Vrin, 2006.

de culture des cristallisations systématiques, mais elle entend également faire prendre conscience avec quelle « audace » l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire.¹³⁴

La métaphore absolue l'est au sens où elle ne peut en aucun cas être remplacée adéquatement par un concept. Nous retrouvons ici les considérations qui suivront Blumenberg sur l'ensemble du volet métaphorologique de son œuvre : la stabilité du concept toujours débordée par la fluidité de la métaphore. Par ailleurs, un autre élément est rendu ici manifeste : une fois lancée, une métaphore instaure un régime de discours et de pensée métaphorique qui ne peut être dépassé par la conceptualité. Autrement dit, la métaphore attire la métaphore, à moins qu'elle ne soit purement et simplement ignorée. Ainsi, l'histoire des métaphores qui intéresse Blumenberg résulte en un enchevêtrement de métaphores se répondant entre elles et évoluant au fil des mutations culturelles successives, de sorte qu'une métaphorologie met en lumière une histoire des mentalités, des rapports de l'Homme au réel au sens le plus large. Pour le dire autrement, les métaphores employées pour appréhender le réel cristallisent en elles la vision du monde de ceux qui les partagent. Une histoire de la métaphore est donc une histoire de ces visions complexes qui débordent toujours le simple concept : la métaphore en dit aussi long sur la vision du monde qui habite ceux qui l'emploie que sur la réalité qu'ils tentent d'éclairer en l'employant.

Il est évident que les concepts évoluent eux aussi au fil de l'histoire, en fonction de l'évolution des besoins et des mentalités. Il existe évidemment une histoire des concepts que l'on forge et modifie afin de saisir une réalité toujours en mouvement, mais cette évolution des définitions conceptuelles par essence plus rigoureuses et plus circonscrites laissent bien moins de place à l'expression de ce qu'on pourrait appeler plus largement le monde vécu. Ainsi, si l'histoire des concepts et l'histoire des métaphores ne se confondent pas, c'est parce que le Blumenberg kantien reconnaît en la métaphore ce caractère idéal qui détermine l'horizon de la pensée, ce *transcendental* au mouvement de la connaissance mais qui ne se résorbe jamais en elle. La métaphore est liée à cet horizon culturel : elle en est l'expression directe là où le concept l'exprime par ricochet, parce que les mutations de cet horizon finissent tôt ou tard par rendre le concept trop daté et qu'il faut l'amender, ou au contraire que l'avènement de nouveaux concepts force la mutation de cet horizon métaphysique et, par là-même, son expression. Autrement dit, la métaphore exprime directement ce que Kant nommait « horizon métaphysique » et travaille directement cet horizon, là où le concept, étroitement lié au domaine de la connaissance, influence indirectement cet horizon et est indirectement influencée par lui.

C'est en cela que la métaphorologie entend atteindre le « soubassement de la pensée », c'est-à-dire cet horizon qui habille tout rapport au monde et qui demeure insaisissable pour la

134 BLUMENBERG, *Paradigmes*, p. 11, 12.

science, horizon que l'on ne cesse pourtant de tenter de comprendre, de façonner, de saisir alors même qu'aucune base solide (à entendre au sens de ce qui ressort de la *Critique*) ne permet de le connaître. Cette « audace » d'appréhender l'inconnaissable par l'image ou le symbole est aussi, pour l'esprit, un moyen de se présenter dans toute la complexité de ses conceptions, et ainsi de présenter la vision totale et absolue qu'il a du monde à l'histoire.

Ainsi, la métaphore exprime autant qu'elle oriente notre rapport au réel et à sa connaissance, matrice tant des concepts que des métaphores elles-mêmes, rapport qui façonne les métaphores et ainsi de suite. Cela dit, ce qu'une métaphorologie retrouve aux soubassements de l'expérience humaine ne relève pas tant d'une structure que d'une plastique vivante.

Ces restrictions faites, posons-nous de nouveau la question de la pertinence des métaphores absolues, de leur vérité *historique*. Dans un sens très large, leur vérité est d'ordre *pragmatique*. En tant que repère pour des orientations, leur contenu détermine une attitude, elles donnent une structure à un monde, elles représentent la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender. Elles indiquent donc au regard historique les certitudes, les conjectures, les jugements de valeur fondamentaux et porteurs à partir desquels se sont régulés les attitudes, les attentes, les actions et les omissions, les espérances et les déceptions, les intérêts et l'indifférence d'une époque.¹³⁵

La dimension pragmatique de la métaphore se joue dans le fait qu'elle façonne notre rapport au monde et qu'en contrepartie, nous engageons l'ensemble de notre vision du monde en la façonnant. Ainsi, cette vision complexe habitée de métaphores et façonnée par elles guide l'action et l'expérience, leur conférant une validité pragmatique au-delà de la validité théorique qui leur fera toujours défaut. La validité de la métaphore absolue lui vient de son efficacité à compléter une vision du monde que la science laisse lacunaire et de sa faculté à nous permettre d'agir en dépit des lacunes de nos connaissances. En d'autres termes, la légitimité de la métaphore se joue dans le domaine de l'action pratique et éthique que nous avons du monde, d'où cette nécessité de Blumenberg de s'appuyer sur la troisième *Critique* kantienne.

Car, une fois posée l'analogie entre la métaphore blumenbergienne et le symbolisme kantien, on voit bien comment la métaphore habille d'une certaine façon le fond diffus de l'expérience humaine. Kant jugeait lui-même de l'utilité des jeux de la raison pour orienter la recherche et les conduites. On pourrait croire ici à une simple redite de l'extrait précédent. Blumenberg retourne pourtant le propos : non seulement la métaphore nous renseigne, définit le cadre dans lequel le savoir et plus largement l'expérience humaine se déroule, ce qu'il y a de plus historique (contrairement aux connaissances universelles permises par le bagage d'*a priori* de l'entendement) dans ce que peut percevoir un esprit humain ; mais elle puise sa légitimité dans cette dimension même. La métaphore n'est jamais vraie en soi, mais se rend utile dans un contexte

135 BLUMENBERG, *Paradigmes*, p. 24, 25.

historiquement donné. C'est son efficacité à rendre possible la pensée et l'action, comme la pensée de l'action, à un instant donné qui lui donne sa valeur. La métaphore offre au regard historien un panorama d'un monde révolu, elle cristallise en son sein les élans d'une époque et de ses acteurs, elle devient ainsi l'ambre qui emprisonne d'une certaine façon l'individu qui en a fait usage et laisse, en héritage, une brîbe de son monde, sa réalité, ses utopies.

En définitif, l'apport d'une métaphorologie est de rendre conscient ce qui sous-tend inconsciemment la pensée d'un groupe, d'une époque. Appliquée au présent comme au passé, elle consiste en une prise de recul permettant de relier la métaphore à tout un monde de concepts, de conceptions, de connaissances et de présupposés. Elle permet de discerner les contours du visage que l'on donne ou a donné au monde et, le cas échéant, d'y modifier quelques traits. Et c'est là un enjeu qui nous intéressera dans la suite : si la métaphore nous dit quelque chose de l'horizon métaphysique, une métaphorologie nous offre les outils métaphoriques pour avoir une prise sur cet horizon. Bien entendu, cette prise ne renvoie pas à la notion de vérité traditionnelle, mais plutôt de vérité pragmatique : la question, à l'heure de forger une métaphore, n'est pas tant de savoir ce qu'elle dira de vrai, mais ce qu'elle permettra de penser, de connaître et d'agir. Ce dernier point devrait apparaître plus clairement à l'issue de l'observation de ce que Blumenberg nomme « pensivité ». Gardons simplement à l'esprit que, si la métaphore devait trouver une place dans un ouvrage tel que celui de Traverso, ce serait parce qu'elle permettrait de saisir une réalité plus vaste échappant au simple champ conceptuel (ce que Goldmann nomme « vision du monde »), mais aussi parce qu'elle offrirait une prise sur cet horizon du monde qui échappe à toute connaissance et que nous ne pouvons pourtant pas nous empêcher d'appréhender, de discuter, de dépeindre et d'habiller.

3. *Pensivité*, pari sur la rhétorique

À l'automne 1980, Blumenberg reçoit le « prix Sigmund Freud pour la prose scientifique », décerné par l'Académie allemande pour la langue orale et écrite de Darmstadt. À cette occasion, il prononce un discours intitulé « *Nachdenklichkeit* », lequel est publié la même année dans l'annuaire de l'Académie. Ce discours est l'occasion pour Blumenberg de préciser sa conception anthropologique du discours et de la métaphore. Devenu rare, ce texte est finalement traduit et republié trente ans plus tard, en français, par Denis Trierweiler, sous la forme d'un article nommé « Pensivité »¹³⁶.

Il [l'homme] est l'être qui hésite. Ce serait là un manquement, comme ceux que la vie ne pardonne pas, si le désavantage n'était compensé par un déploiement de réalisations dont le résultat est ce que nous appelons l'expérience. Le fait que nous ne percevions pas que des signaux, mais aussi des choses, repose là-dessus que nous avons appris à attendre de voir ce qui, à chaque fois, se montre encore. Il se peut que l'indécision risquée devant l'alternative :

136 Hans BLUMENBERG, « Pensivité » (« *Nachdenklichkeit* », 1980), trad. fr. D. Trierweiler, *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), pp. 83-87.

fuite ou agression ait été le premier pas, qui ne pourra jamais être retrouvé par nulle fouille, vers la culture comme renoncement aux solutions rapides, aux voies les plus directes¹³⁷

L'homme possède en propre d'hésiter, là où n'importe quel autre animal foncerait ou fuirait. Cette conception évolutionniste de l'anthropologie blumenbergienne n'est pas nécessairement évidente, d'autant plus qu'elle se base sur une conception caricaturale de l'homme contre l'animal-machine qui ne répond qu'à des stimuli. Elle permet néanmoins de mettre le doigt sur cette dimension humaine de la capacité à différer l'action, capacité qui, pour se maintenir dans une vision évolutionniste qui demeure encore aujourd'hui puissante, doit avoir un intérêt à l'échelle de l'espèce. Cet intérêt, c'est le fait d'être capable d'élargir et d'enrichir le champ de l'expérience et de son élaboration. Comprendons par là que l'appréhension hésitante permet une meilleure compréhension de l'environnement et de ce qui l'habite, permettant à terme de l'enrichir de représentations plus complexes et ainsi d'avoir une meilleure prise sur lui. Au-delà du rapport purement fonctionnel au monde qui, en tant que tel, le limiterait, selon Blumenberg, à des interactions simples voire simplistes, l'hésitation permet une réévaluation permanente et l'ouverture à de nouveaux champs d'expériences. Pour se figurer la chose, prenons l'exemple du loup qui, face à la menace, fuira, se montrera menaçant ou attaquera ; l'homme face à un loup pourra faire de même, ou bien hésiter, observer son comportement, voir que cet animal en a après son repas, partager sa pitance et, par là, commencer un processus de domestication, ce qui revient à ouvrir un nouveau champ d'expérience inédit, une nouvelle gamme d'actions et de relations, impossible s'il n'y a pas une première hésitation face à l'évidence de la menace.

Au-delà de ce gain, ce qui importe surtout à Blumenberg, c'est que cette hésitation soit la condition de possibilité de la culture. Selon lui, la culture est née du désintéressement, compris comme désintérêt momentané pour l'évaluation des gains et menaces du milieu, dont la source est à trouver dans la jouissance de l'hésitation. Comprendons par là que c'est bien le sentiment interne de satisfaction, qui résulte du fait de rester pensif, qui encourage l'homme à suspendre sa décision, qui fonde la légitimité de l'hésitation (toujours du point de vue de l'évolution). Les gains de l'hésitation, à savoir l'enrichissement de l'expérience dont nous parlions précédemment, ne sont que des effets secondaires de celle-ci : l'homme hésite *pour* rien, sans raison pratique, si ce n'est pour la satisfaction qu'elle procure. C'est ce *pour* rien, ce désintérêt pratique ou pragmatique, qui fonde la culture selon Blumenberg. Selon lui, ce qu'on considère habituellement comme les signes de culture les plus primitifs témoignent de ce *pour* rien. Il prend pour exemple les parures dont on retrouve des traces très tôt dans la préhistoire et qui ne remplissent pourtant aucune fonction vitale, tout en apparaissant, aujourd'hui encore, indispensables. Il en va de même pour les rites funéraires, véritables indicateurs des cultures anciennes et de leurs représentations du monde, dont l'intérêt

137 BLUMENBERG, « Pensivité », p. 83.

purement pratique à l'égard de la survie semble totalement secondaire, voire absent.

Sur base de ce constat, Blumenberg distingue pensée et pensivité. La première correspond à une évaluation fonctionnelle via l'usage de concepts, le concept ayant pour fonction de circonscrire de façon directe une portion de réalité afin de la rendre employable. À l'inverse, l'hésitation renvoie à la pensivité.

Notre image de la pensée est qu'elle instaure le lien le plus court entre deux points, entre un problème et sa solution, entre un besoin et sa satisfaction, entre les intérêts et leur consensus – le long du fil discursif par lequel des enfants critiques doivent déjà parvenir à des déductions et à des émancipations rapides.¹³⁸

La pensée est celle de la science et de la logique, deux éléments qui se sont imposés comme modèles de la rationalité. Selon Blumenberg, la pensivité s'est vue congédiée de partout car elle réclame une liberté quasiment devenue inaccessible : tant dans la pratique que dans l'usage du discours. La question du sens de la vie, par exemple, est certainement une question insoluble sur laquelle tout un chacun pourrait cependant rester pensif sans approcher la moindre réponse. Or, précisément, ce type de questionnement est exclu de tout discours institué. La philosophie elle-même travaille depuis longtemps à les évacuer comme des faux problèmes ou des questions métaphysiques. La philosophie a conçu et su imposer des méthodes de discours et de raisonnement qui ont fini par conduire la pensivité au mutisme.

Socrate était-il un penseur dans le sens d'une telle sévérité ? Son gain aurait alors été le plus maigre de tous les gains possibles : que pouvait-on bien gagner à savoir que l'on ne sait rien ? Et que pouvait-on gagner à attirer ou à précipiter ironiquement même les autres, qui se croyaient en possession de savoir, dans la perplexité ? À moins que l'on ne comprenne cela comme la reconduite de la pensée à la pensivité, comme son origine et son sol, qu'elle doit certes quitter, mais vers lesquels elle doit aussi, toujours à nouveau, retourner. On peut appeler cela le sol du monde de la vie.¹³⁹

Pour Blumenberg, toute philosophie vient de ce « sol », ce milieu primitif d'hésitation. En fait, la pensée à l'aide de concepts aplanit ou, à tout le moins, affadit toute chose. Prenant l'exemple d'une fable d'Esopé, « Le vieillard et la mort », il remarque que toute explication, toute expression d'un commentaire ou d'une morale sur la courte fable en appauvrit le sens et frustre la pensivité. Face à un texte aussi court et mystérieux, la pensée se perd en imagination et en idées diffuses. Elle élabore des ébauches d'explication, y renonce, *etc.* D'une certaine manière, on pourrait dire que la pensée tourne à vide, ce qui n'est pas sans rappeler la dimension kantienne de la *métaphorologie* et de la théorie de *l'inconceptualité*. L'explication de la fable met un coup d'arrêt à ce libre jeu de la pensée pensive.

Mais, selon Blumenberg, ce mouvement de pensivité ne doit pas être appréhendé comme quelque chose de négatif ou une perte de temps : il est un mouvement humain qui nous connecte à

138 BLUMENBERG, « Pensivité », p. 84.

139 *Ibid.*, 85.

des racines purement humaines, à ce qui fait de l'homme ce qu'il est, et à la base de toute culture. Sur cette particularité humaine prend forme une opposition entre jugement et métaphore. Alors que le jugement, armé de concepts, tend à clore le sens en parvenant à l'univocité, la métaphore est un langage plurivoque qui maintient intacte l'hésitation : « pensivité veut dire : tout ce qui allait de soi ne va plus autant de soi qu'avant. Voilà tout »¹⁴⁰.

4. Métaphore et pragmatique

La métaphore entretient un lien privilégié avec l'action, en cela qu'elle habille un horizon qui guide et donne du sens à l'action humaine. Il semble toutefois nécessaire, pour mieux saisir la nature de ce lien, maintenant que nous avons vu les fondements anthropologiques de la pensée blumenbergienne de la métaphore, de faire un ultime détour par *Théorie de l'inconceptualité*.

Dans le point précédent nous avons constaté que la métaphore entretient un lien étroit avec l'hésitation là où le concept exige une décision quant à la vérité de son contenu. En effet, la vérité et la science s'érigent sur des jugements. À l'inverse, la métaphore est étroitement liée à la rhétorique, la gnose, la sophistique qui incarne, depuis Platon, le « contre-type institutionnalisé » de la philosophie et par suite des sciences. Avec Platon et son Socrate, la sophistique laisse place au dialogue comme forme par excellence de la recherche de vérité. Cette stratégie rhétorique à part entière consiste en une tentative d'acculer l'adversaire jusqu'à ce qu'il se laisse emporter sur un terrain glissant ou qu'il arrive au bout de ses ressources, le tout sans pour autant pouvoir présumer que quelqu'un, dans la joute, se soit réellement approché d'une vérité plus pure. En fait, avec Platon, deux régimes de technicité rhétorique s'opposent entre dialectique et métaphorique séductrice. La rhétorique s'est depuis maintenue dans des champs non scientifiques jusqu'à ce que l'on remarque que, même pour les sciences les plus dures, les pensées les plus perçantes passent mieux sous une forme agréable.

Ce n'est cependant pas dans cette pratique de la rhétorique que Blumenberg entend asseoir la légitimité de la métaphore :

La rhétorique comprise comme forme et ornement des discours voit dans le langage surtout l'énoncé, la communication de contenus et d'abord de connaissances. [...] L'autre manière de voir, qui entre-temps a largement réprimé la conception expressive du langage, considère celui-ci comme instrument de l'influence exercée par des hommes sur d'autres hommes, comme mobilisation en vue d'agir et comme incitation à l'action. Il est alors cohérent de ne pas considérer le langage ni comme expression, d'abord, ni comme communication, mais comme « action langagière ». [...] L'être qui prioritairement agit n'est pas simplement ainsi défini, mais caractérisé comme un être qui ne peut pas se permettre des étapes d'attente en deçà de l'action, qui est dans la hâte, dans la contrainte d'agir et d'interagir ; il n'a rien de plus pressé à faire que d'établir des communications et des solidarités qui, en tant que telles, ne peuvent être que des préalables à des actions. Qui aime la révolution sera enclin à voir dans le langage déjà une action ; l'Autre est donc très vite le succédané de l'Un.¹⁴¹

140 BLUMENBERG, « Pensivité », p. 87.

141 BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 99, 100.

La rhétorique peut, dans un premier temps, s'envisager en tant qu'outil de communication de contenu. Dans ce cas, elle ne vaut pas pour elle-même mais sa valeur est fonction du contenu à transmettre et de sa manière de le rendre accessible. Mais la rhétorique peut aussi s'envisager sous l'angle de « l'action langagière », au sens où le langage est alors action, ce qui est certainement une référence au concept d'« acte de langage » développé par John Langshaw Austin et à sa définition du « performatif » : « énonciations qui, abstraction faite de ce qu'elles sont vraies ou fausses, *font* quelque chose (et ne se contentent pas de la *dire*). Ce qui est ainsi produit est effectué en disant cette même chose, ou par le fait de la dire, ou des deux à la fois »¹⁴². Comprise en ces termes, la rhétorique ne s'évalue plus selon son caractère communicationnel, ni sur la vérité de ce qu'elle transmet, mais sur l'efficacité de ce qu'elle fait. Cette distinction fait écho, chez Blumenberg, à une différence kantienne entre Raison pure et Raison pratique : la rhétorique-ornement soutient l'acte de connaissance de la Raison pure alors que la rhétorique-action pallie le manque d'une science finie pour guider l'action. Il s'agit, en fait, d'un déplacement de la critique kantienne des *parerga*, ornements qui s'adjoignent à la représentation de l'objet et qui, s'ils n'apportent qu'un supplément d'agrément à l'œuvre, s'ils ne sont que fioriture, ne sont que des *parures* qui « portent préjudice à la beauté authentique »¹⁴³. Kant critique l'ornement dans sa dimension superflue, à moins que, comme l'œuvre elle-même, il ne trouve sa beauté que dans sa forme elle-même. Au-delà de cette exigence kantienne, Blumenberg critique l'ornement en cela qu'il n'a pas de valeur pour lui-même et, surtout, qu'il ôte à la rhétorique sa dimension pragmatique, le fait qu'elle soit action et guide de l'action. Ici s'esquisse, par ailleurs, un certain rapport au temps et à la finitude, ainsi qu'une dimension paradoxale de l'humain blumenbergien qui est tiraillé entre la soif de vérité et de connaissance assurée, et une urgence à agir et à envisager le monde, partiellement connu, dans son ensemble en vue de l'action. C'est là que Blumenberg considère que la rhétorique prend toute sa place, dans sa faculté à créer du consensus et de la concorde là où la connaissance fait défaut.

La vérité lève tout doute quant à l'action à accomplir. Mais à défaut de posséder une science finie, il est nécessaire de trouver d'autres outils pour évaluer, ou se laisser convaincre par l'évaluation de quelqu'un d'autre, de la probabilité que certains éléments de l'horizon d'attente se détachent plutôt que d'autres, outils dont la rhétorique et par suite la métaphore font partie. L'enjeu n'est pas seulement l'action individuelle, mais aussi l'action collective, dimension de la rhétorique que Blumenberg retrouve dans les conceptions présocratiques et sceptiques de cette dernière : l'homme est un animal social dont la puissance résulte principalement de sa faculté à coopérer, même lorsque seule la *doxa* donne des indications quant à l'action à accomplir. Pour le dire

142 Extrait du lexique de John Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire (How to do Things with Words, 1962)*, trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 181.

143 KANT, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 226.

autrement, lors de l'action collective, lorsque le langage se doit d'entraîner d'autres acteurs, lorsque le groupe doit se substituer à l'individu, la science ne suffit plus et la rhétorique prend le relais : d'une part, parce que la science n'a pas toujours le moyen de dicter la conduite à suivre, d'autre part parce que la rhétorique est toujours plus efficace que la vérité lorsqu'il s'agit de mettre le groupe en branle. La métaphore, entendue comme discipline de la Raison, donne alors un guide à l'action que la rhétorique permet de transmettre pour celui qui agit et qui, par conséquent, ne peut plus se permettre d'hésiter. Il y a donc un double usage de la rhétorique qui entretient la pensivité à l'aide de métaphores et qui interrompt celle-ci lorsque la nécessité d'agir se fait plus pressante.

Cet intérêt de la rhétorique devient sans doute plus manifeste lorsque l'on prend en compte une donnée encore plus étroitement liée à l'un des aspects les plus évidents de la condition humaine : la finitude. La recherche de la vérité engage le vaillant savant sur une voie infinie, nulle vie n'est assez longue pour baser ses actions uniquement sur du vrai. Même quelqu'un comme Leibniz, pourtant persuadé que l'on pouvait connaître en principe l'ensemble infini des enchaînements des causes et des conséquences et ainsi agir parfaitement, remarquait que cette connaissance était réservée à Dieu, seul être infini de l'univers. À l'inverse, la finitude humaine impose d'agir dans le doute. D'un point de vue pragmatique, la rhétorique comme moteur de l'action collective offre un gain de temps par rapport à la science, temps dont justement nous manquons toujours.

Pour défendre cette thèse, Blumenberg se base sur un cours donné par Nietzsche en 1874, « Présentation de la rhétorique antique », dans lequel il justifiait la prédilection des Grecs pour la rhétorique par cette raison : « Ce qui est mythique et ce qui est rhétorique sont mobilisés lorsque la brièveté du temps dont on dispose n'autorise pas de se laisser instruire par la science »¹⁴⁴. Le temps est en effet une denrée des plus précieuses pour le vivant, son investissement ne peut se faire à la légère. Le mythe et la rhétorique prennent alors le pas sur la science, permettant de résoudre dans un régime de discours différent de celui de la science, un régime de vérité pragmatique, des questions qui ne peuvent pas être laissées en suspens au vu des actions à accomplir et ne peuvent pas non plus trouver de réponse assurée. Par exemple, s'il n'y a pas de réponse scientifique, de vérité immuable concernant l'action morale, qu'elle soit individuelle ou collective, on peut en élaborer une par la discussion et l'argumentation, une réponse qui ne relèvera évidemment pas d'une vérité immuable, mais qui néanmoins sera partageable et pourra faire consensus. Car si les lois de la physique sont universelles, il n'en va pas de même des lois de la morale et du bien commun, qui sont pourtant mobilisées tout autant, si ce n'est plus, dans nos actions quotidiennes.

La vérité rhétorique relève de l'intersubjectivité et de l'accord, et c'est ainsi que nous

144 Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, 4, Berlin, De Gruyter, 1995, p. 418, cité par BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 105.

interprétons cette phrase « Qui aime la révolution sera enclin à voir dans le langage déjà une action ; l'Autre est donc très vite le succédané de l'Un »¹⁴⁵. Le vocabulaire employé en fin de citation est celui de Platon et des platoniciens, que Blumenberg discute dès le début du chapitre pour leur opposer la logique rhétorique des sophistes et des sceptiques. L'« Un » platonicien (et encore plus chez Plotin) est le principe le plus pur duquel découle toutes les idées et la réalité, principe si pur qu'il demeure ineffable, au-delà de tout discours ; l'« Autre » est, avec l'« Être » et le « Même », l'un des trois éléments constituant la réalité dans *Le Sophiste* et le *Timée*¹⁴⁶. Cependant, cette partie de citation étant mise en parallèle avec l'attrait pour la révolution, et précédant les considérations de Blumenberg sur l'usage pragmatique que les sceptiques font de la rhétorique, nous pouvons lire cette expression comme une sorte de jeu de mot substituant à l'« Autre » platonicien la communauté humaine. Celle-ci est capable de discourir et de s'accorder en vue de l'action, et à plus forte raison l'action révolutionnaire : dans le monde en tant qu'il se vit, à défaut de pouvoir se reposer sur une connaissance pure de l'ineffable, l'homme lui substitue l'appréciation intersubjective à laquelle le langage lui donne accès. Cette logique de jeu de mot pourrait être poussée encore plus loin en considérant l'« Un » non pas comme principe de connaissance mais comme expression de l'individualité au sens commun. La citation prendrait alors le sens d'une communauté qui se substitue à l'individualité, ce qui rapproche encore davantage la citation de l'idée révolutionnaire et donne du corps à ce qui la précède, à savoir que l'homme d'action doit prioritairement « établir des communications et des solidarités » qui ne sont que, mais sont surtout, « des préalables à des actions ». Il est évidemment difficile, dans un texte traduit, de déterminer avec certitude si ce genre de double sens est dû à l'auteur lui-même ou à autre chose. Aucune de ces lectures ne semble cependant en contradiction avec ce que nous avons vu jusqu'ici.

Clôtons ce point en remarquant un élément intéressant, quoique peu développé, que Blumenberg pointe dans ce passage de l'ouvrage ; à savoir que la métaphore comble un besoin anthropologique en palliant une lacune du langage : celui-ci ne coïncide pas exactement avec la réalité, le *logos* n'est pas le monde. Bien entendu, il se forme dans l'horizon de l'expérience, du vécu, de la réalité, mais il ne l'englobe pas totalement. Car au-delà de la réalité vécue, de ce qui est effectivement, il y a l'horizon plus éloigné des possibles et de l'inconnu, ce qui sera peut-être. L'horizon plus lointain et bien plus vaste des possibles, horizon de ce qui sera radicalement nouveau, a besoin de la métaphore pour être appréhendé : « la métaphore relie les domaines linguistiques de la référence première à la réalité et la référence seconde à la possibilité »¹⁴⁷. La métaphore fait le lien entre l'expérience vécue et l'expérience possible, cette dernière étant toujours

145 BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 100.

146 Comme le souligne Luc Brisson dans son introduction de l'ouvrage : PLATON, *Timée – Critias*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992, 2001, p. 36.

147 BLUMENBERG, *Théorie de l'inconceptualité*, p. 102.

abstraite, mais ayant aussi toujours besoin d'être appréhendée par l'homme qui reste un être de projet. Cette considération n'est pas sans rappeler le statut de l'utopie comme image d'un futur possible, comme nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite.

Troisième partie

Mémoire mélancolique et métaphore

Avant d'observer comment les différents éléments mis en évidence au travers de notre lecture de Blumenberg se déploient dans la pensée de Traverso, il nous semble opportun de revenir une dernière fois sur la place qu'occupe effectivement *Naufrage avec spectateur* dans *Mélancolie de gauche*. Nous l'avons dit, la métaphore nautique de Blumenberg est présente dès le premier point du premier chapitre de l'ouvrage et occupe deux fonctions principales. Premièrement, elle introduit la métaphore du naufrage en tant que moyen de saisir l'ampleur de la rupture que représente le tournant de 1989-1990, naufrage généralisé qui devait révéler une mélancolie jusqu'alors cachée. Deuxièmement, en mettant l'accent sur l'évolution de la position du spectateur, passant d'observateur goûtant le bien-être que procure le fait d'être en sécurité chez Lucrèce à observateur embarqué malgré lui dans les remous de l'histoire chez Goethe, Traverso introduit l'idée pascalienne que « nous sommes tous embarqués ». C'est alors l'historien qui est pris à partie, incapable de prendre le recul nécessaire à l'appréhension purement objective de son objet d'étude.

On pourrait estimer, en première analyse, que cette double fonction suffit à expliquer la présence de Blumenberg en ce point du récit, sans s'en étonner davantage. Ce ne sera cependant pas notre cas ici, car nous voyons au moins deux raisons de remettre en question l'évidence de cette mention du travail de Blumenberg, deux raisons qui correspondent aux fonctions que nous venons de citer. Concernant le premier point, comme nous l'avons vu en parcourant l'ouvrage *Naufrage avec spectateur*, la métaphore du naufrage et sa forme lucrécienne sont suffisamment usitées pour être évidentes par elles-mêmes. S'il s'agissait simplement d'introduire la métaphore du naufrage, toute allusion à Blumenberg serait superflue. Concernant le second point, si Blumenberg met en effet le doigt sur ce moment pascalien qui transforme le spectateur en acteur, puisqu'il est avec lui « embarqué », cette transformation était déjà identifiée par Goldmann, référence autrement plus évidente si l'on considère le champ d'étude historique. En considérant cela, il semble légitime de refuser l'évidence de la présence de Blumenberg comme simple moyen d'introduire à moindre frais l'idée d'un naufrage de la gauche. Par conséquent, considérons que la dimension métaphorologique de la pensée de Blumenberg, que *Naufrage avec spectateur* contribue à enrichir et à développer, déborde la simple mention de l'ouvrage et influence la pensée de Traverso.

Il n'est évidemment pas question de sur-interpréter ce passage pour faire passer, au *forcing*, l'idée d'un Traverso inconsciemment guidé par un spectre blumenbergien, appliquant les recettes de la métaphorologie. Il ne s'agit pas de traquer dans chaque page la plus petite référence qui pourrait trahir cette influence cachée. L'idée, ici, est davantage de considérer que Blumenberg a enrichi, au

fil des lectures et des recherches de Traverso, ce que Goldmann appellerait sa « vision du monde », dont Traverso a hérité et fait sienne une certaine dimension de la pensée de l'herméneute. En d'autres termes, il s'agit de remarquer que le travail de Blumenberg a rejoint, dans une proportion qui reste encore à élucider, les différentes inspirations et influences qui enrichissent la pensée de Traverso. Quelle est la place que prend cette pensée et qu'apporte-t-elle à l'approche mémorielle de Traverso ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer dans la suite.

Mais avant cela, il nous semble important de devancer une objection qu'il serait tout à fait pertinent de soulever à l'encontre de notre propos. En effet, cette proximité que nous présentons et que nous souhaitons développer, Traverso n'en parle nulle part, si ce n'est au travers de cette première courte référence. On peut dès lors s'étonner qu'il n'y ait pas ailleurs dans l'ouvrage un point destiné à expliciter comment la pensée de Blumenberg s'intègre dans la méthode de Traverso. À cette objection, nous répondrons simplement qu'il ne le fait pour aucune autre de ses inspirations. D'ailleurs, au-delà des quelques premières lignes d'introduction qui définissent rapidement l'objet de l'ouvrage, puis esquissent la manière dont Traverso va se pencher sur des faits et des images pour explorer le vaste panorama mélancolique des luttes de gauche vaincues, l'auteur ne parle pas ou très peu de méthode, la laissant s'effacer au profit de la narration, du récit historique. Nombre de concepts, de conceptions, d'auteurs, d'ouvrages et d'acteurs se rencontrent, discutent et s'opposent dans ces pages, sans que Traverso ne ressente le besoin d'expliquer ce qu'il en retire ou comment certaines de ces conceptions ont enrichi sa pratique de l'histoire. Il en va de même pour Blumenberg que pour ces autres influences, de notoriété publique, que nous explorions ou annonçons simplement en première partie. Ce point étant précisé, voyons en quoi la mélancolie, comprise comme métaphore, nous permet d'approfondir le rapport que Traverso entretient avec sa discipline et son objet d'étude.

1. Enzo Traverso, métaphorologue

1.1. La mutation du concept freudien

Nous avons déjà eu l'occasion de nous arrêter sur la manière dont Traverso se faisait héritier du concept freudien de « mélancolie », pour s'en détourner immédiatement. À la précision du tableau clinique, même si ce dernier admettait de nombreuses formes de mélancolie, Traverso opposait que la pluralité des expériences révolutionnaires et des formes mélancoliques qui en découlent impose « d'aller au-delà des idées et des concepts ». En effet, la mélancolie de gauche cristallise en elle, non seulement le sentiment étudié par la psychanalyse, mais aussi tout un ensemble d'expériences funestes et de réalités variées, rassemblées sous l'expression « culture de gauche ». Dès lors, le concept médical semblait effectivement trop étroit.

Comment définir la mélancolie de l'ouvrage de Traverso ? Elle est à la fois un sentiment passif, une affliction des vaincus, et un processus actif de conversion de ce sentiment en force de lutte. Elle est à la fois un processus inconscient qui travaille les acteurs de l'histoire et le processus conscient qui leur permet, par le refus du deuil et de l'oubli, de conserver les valeurs et les armes des luttes passées en vue d'une mobilisation ultérieure. Elle est à la fois celle de l'individu face à la défaite et celle du collectif face au naufrage, mais aussi celle du moment, de l'événement dépeint comme tel par les artistes de gauche. Toutes ces façons de caractériser la mélancolie de gauche correspondent à l'usage qu'en fait Traverso, mais aucune ne satisfait à l'exigence de définition dans la mesure où aucune ne peut se substituer à l'expression « mélancolie de gauche » en assumant une équivalence satisfaisante. Le terme est devenu trop large, trop vague.

Bien entendu, la mélancolie de la médecine est déjà un concept très large. *L'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton, dont nous avons déjà parlé, consacre de nombreuses pages à recenser et à classer les différentes formes de mélancolie en fonction de leurs manifestations et de leurs causes, éclairant ainsi ce que ces afflictions avaient de commun et de dissemblable, d'essentiel et d'accidentel. Ce n'est cependant pas cette méthode que Traverso emploie, préférant la recherche d'une filiation entre ces formes de mélancolie en mutation constante. La base commune, l'essence mélancolique, est posée et présumée dès l'introduction : il y a une mélancolie de gauche qui apparaît sous différentes formes et que l'on saisira en allant « au-delà des idées et des concepts »¹⁴⁸. Le reste de l'ouvrage se repose sur cet acquis.

Dès lors, nous pouvons remarquer deux choses. Tout d'abord, ce que Traverso accomplit ici relève vraisemblablement du processus d'abstraction décrit par Blumenberg lorsqu'il étudie la métaphore absolue : partir d'un concept clairement circonscrit et le faire évoluer pour qu'il désigne une réalité trop large et trop abstraite que pour être clairement définissable. Devenu trop vague par l'usage qu'en fait Traverso, le concept de mélancolie devient métaphore, une image qui présente une vérité historique trop hétérogène que pour être saisie d'un bloc dans un concept ou même un ensemble restreint de concepts : l'ensemble des luttes de gauche qui furent réprimées ou qui n'ont pas eu lieu. Ensuite, l'irruption du concept mélancolique dans le champ politique pour désigner, non pas un mal à soigner mais un parti pris militant, relève bien de l'anomalie sémantique qu'est la métaphore selon Blumenberg. En effet, si le contexte d'apparition de la métaphore mélancolique semble bien déterminé (elle est introduite dans un ouvrage d'historien, dans un cadre scientifique), le fait que l'ouvrage parcourt un ensemble de réalités historiques si varié affaiblit cette détermination. Traverso a alors le champ libre pour introduire le concept mélancolique et initier ce que Blumenberg nomme une « substitution métaphorique », c'est-à-dire profiter de l'indétermination de l'horizon d'attente générée par le contexte (ici l'hétérogénéité de la gauche) pour substituer à un

148 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 6.

concept une métaphore. Autrement dit, c'est parce que la réalité que l'ouvrage tente de saisir est très vaste que l'usage d'une métaphore, en lieu et place d'un concept, n'entre pas en conflit avec l'attente du lecteur. Évidemment, cette « indétermination de l'horizon d'attente » n'est valable que si l'on considère l'ouvrage comme une œuvre de mémoire et non d'histoire *stricto sensu*, auquel cas cette indétermination deviendrait tout simplement suspecte et la substitution métaphorique coupable de confusion. Nous y reviendrons, mais acceptons qu'en l'état, tout est présent pour légitimer, au sens de Blumenberg, une telle substitution.

1.2. Hypotypose kantienne et métaphore absolue

Ainsi on comprend mieux cet intérêt sans cesse renouvelé de Traverso pour l'art et, en particulier, l'image, qu'elle soit fixe ou en mouvement. Ces arts sensés saisir avec plus de justesse le mouvement de la pensée mélancolique assument une place d'autant plus légitime que nous lisons la mélancolie de gauche comme une métaphore blumenbergienne, et donc relevant de l'*hypotypose symbolique*.

Kant établissait déjà, dans sa *Critique de la faculté de juger*, un lien significatif entre le jugement esthétique et la propension de la Raison à jouer librement avec ses *idées*. Nous l'avons vu, au *schématisme* de l'entendement, l'acte par lequel un *concept* est rendu sensible, répond le *symbolisme* de la raison, l'acte par lequel la raison tente de faire de même avec ses *idées*. En procédant par analogie, raison et imagination s'engagent dans un libre jeu qui n'a d'autre fin que d'illustrer sans concrétiser, d'appréhender sans connaître. La satisfaction qu'entraîne le jeu de ces facultés est la même que celle éprouvée dans l'expérience esthétique, dont le jugement trouve sa légitimité dans sa communicabilité intersubjective à d'autres êtres humains possédant les mêmes facultés. Selon Blumenberg, cela ne peut signifier qu'une chose : l'art comme la métaphore (qu'il assimile au symbolisme kantien) procèdent du même mouvement de présentation (*hypotyposes*) des concepts par l'imagination. Blumenberg, lui-même, s'intéressait tout particulièrement à l'art pour saisir l'évolution de cette dimension symbolique de la métaphore.

C'est aussi ce que Traverso fait dans *Mélancolie de gauche*, cherchant partout comment la mémoire mélancolique se présente à travers les images et les récits des deux siècles passés. Le troisième chapitre de l'ouvrage est entièrement consacré à ces « images mélancoliques »¹⁴⁹. Dans ce chapitre, il s'agit d'observer comment le cinéma, en particulier, s'est consacré à la description de l'effondrement du socialisme face à lui-même au tournant des années 1989-1990, de la facticité de ce communisme face à l'idéal socialiste, et de la perte d'un univers social particulier. Dans la première partie de ce chapitre intitulée « L'histoire-caméra », Traverso remarque que ce que ces films sacrifient en termes d'exactitude historique est compensé par leur capacité à toucher du doigt

149 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, titre du chapitre trois, p. 103-148.

la dimension subjective et intime des acteurs qu'ils présentent, ce qui leur permet de dévoiler « le paysage mental et émotionnel de la gauche »¹⁵⁰. Ce dévoilement peut et doit se comprendre comme une mise à disposition du jugement commun, de l'intersubjectivité, d'une réalité initialement subjective devenue, par la présentation artistique, communicable. Le cinéma, ici, se détourne du donné empirique pour lui substituer un contenu imaginaire qui sonne plus juste, qui révèle une culture de gauche vivante que l'histoire-archive et rigoureuse tendrait à éclipser.

Il serait évidemment grossier de tenter de faire de Traverso un kantien, en particulier parce que l'expérience esthétique qu'il décrit fait effectivement et avant tout droit à une dimension intime, sentimentale, que Kant dénigrerait¹⁵¹. On peut cependant observer une proximité de méthode dans la manière qu'a Traverso de substituer à toute forme de définition de sa conception de la mélancolie, l'image artistique, la représentation plus ou moins abstraite de cette métaphore, de cette mémoire qui échappe au simple fait. Pour le dire autrement, en représentant la mélancolie des gauches vaincues dans une rigueur esthétique plutôt qu'historique, en substituant l'image au fait dans un récit d'apparence historique, le film se fait métaphore d'une mémoire, la représente de façon symbolique comme le « moulin à bras » représente le pouvoir politique. La mélancolie procède du même mouvement, en réconciliant en elle faits historiques, récits subjectifs et sentiments, dans un récit construit comme s'il s'agissait d'un récit historique au sens strict, mais qui est un récit de mémoire, bien plus vaste et abstraite. Ce parti pris, accompli en toute conscience par Traverso, a pour vocation de saisir en un mouvement mémoriel et partageable un sentiment commun.

2. Métaphore et mémoire

Nous en avons déjà touché un mot dans la première partie : cette saveur kantienne de l'idée d'un discours qui touche tantôt à la connaissance (entendement) et tantôt à l'inconnaissable (raison), retrouvée chez Traverso, n'est vraisemblablement pas due uniquement à la lecture de Blumenberg.

150 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 105.

151 Chez Kant, la seule sensation qui fonde valablement le jugement esthétique est celle du plaisir qui relève du libre jeu des facultés. Dès le point VIII de la première introduction de la *Critique de la faculté de juger*, Kant opère une distinction entre « jugement esthétique des sens » et « jugement esthétique réfléchissant » sur la base de leur rapport au *sentiment de plaisir et de déplaisir*. Dans le premier cas, « il s'agit de cette sensation qui est immédiatement causée par l'intuition empirique de l'objet » ; dans le second cas, « c'est la sensation que produit dans le sujet le jeu harmonieux des deux pouvoirs de connaître de la faculté de juger, imagination et entendement, en tant que dans la représentation donnée le pouvoir d'appréhension de l'une et le pouvoir de présentation de l'autre se favorisent mutuellement » (AK, XX, 224). Le « jugement esthétique réfléchissant » est, sur cette base, seul à ne pas être basé sur une évaluation purement subjective et à relever du pouvoir supérieur de connaître. Ainsi, c'est uniquement cette forme de jugement que Kant investigate lorsqu'il parle de « jugement esthétique », seul jugement « qui se rapporte uniquement à un principe de la faculté de juger, en tant que pouvoir supérieur de connaître, alors que les jugements esthétiques des sens, au contraire, n'ont affaire de manière immédiate qu'au rapport des représentations au sens interne, dans la mesure où celui-ci est sentiment » (AK, XX, 226). L'art relève, lui, du jugement esthétique réfléchissant (comme le stipule de point X de la première introduction, AK, XX, 246), ce qui explique en partie la primauté que Kant apporte à la forme dans son « Analytique du beau » et la sévère critique qu'il adresse à la *parure*, ornement destiné à susciter l'attrait : « il porte préjudice à la beauté authentique. L'*émotion*, sensation où l'agrément n'est suscité que par un arrêt momentané et par l'épanchement de la force vitale d'autant plus fort qui s'ensuit, ne relève absolument pas de la beauté » (AK, V, 226).

Goldmann lui-même hérite d'une certaine vision kantienne, l'idée de « vision du monde » débordant la simple connaissance humaine et faisant penser à cet au-delà de la connaissance que Blumenberg retrouve aussi chez l'auteur des *Critiques*. Bien entendu, cette « vision du monde » de Goldmann est supposée connaissable. Blumenberg dirait qu'une science achevée devrait pouvoir l'élucider entièrement. Il y a d'ailleurs un aveu assez similaire, chez le philosophe de l'histoire et l'herméneute, à savoir qu'à défaut d'une telle science, il faut trouver autre chose. Chez le premier, c'est le pari qu'une telle démarche peut être fructueuse et, chez le second, c'est la certitude que le recours à la rhétorique et la métaphore permet de saisir, d'une certaine façon, cet inconnu.

2.1. Métaphore et vision du monde

La métaphore mélancolique de Traverso vient se substituer à la « vision du monde » de Goldmann. Comme cette dernière, la mélancolie apparaît comme cet ensemble de sentiments et de représentations qui habille, englobe l'expérience de la défaite, défaite qui n'est autre que l'objet du deuil. Dans cette perspective, on peut lire *Mélancolie de gauche* comme un mouvement dialectique sans cesse renouvelé entre l'expérience révolutionnaire et cette mélancolie métaphorique relevant de l'héritage d'une mémoire passée, mélancolie métaphorique dont la mélancolie réelle parfois ressentie n'est que partie. Autrement dit, si la vision du monde pascalien est la « vision tragique », la vision du monde de la gauche post-nonante est la « vision mélancolique ». La différence, s'il y en a une, est que, selon Goldmann, cette vision est un ensemble de représentations et de concepts que l'ensemble des connaissances humaines devrait en principe pouvoir élucider, alors qu'elle est simplement caractérisée comme mélancolique chez Traverso, mais que l'on devine constituée d'un ensemble de représentations et de concepts, de connaissances et de sentiments, que seuls l'art ou la métaphore peuvent présenter. Il est d'ailleurs intéressant de rappeler que la pensée tragique refusait par obstination la solution rationaliste par la conviction profonde de l'insuffisance des options qu'elle proposait, de même que l'obstination mélancolique est un refus de passer à l'ennemi capitaliste, malgré les gains avérés qu'il a à offrir. Toutes deux conduisent à préférer le pari incertain de l'utopie perdue, non pas en vue d'une restauration d'une gauche perdue, mais en vue de créer du nouveau, de nouvelles utopies, de nouvelles luttes, au nom d'un rapport plus authentique à la réalité. La mélancolie de Traverso, enrichie des réflexions de Bensaïd, attend son heure.

Pour se convaincre que la mélancolie représente bien ce que Goldmann nomme « vision du monde », il suffit d'en revenir à sa manière de la définir. Comme nous l'avons vu, la vision du monde est un ensemble de valeurs et de conceptions qui traverse plusieurs époques et qui se manifeste à travers les œuvres et les actions de leurs acteurs (militants, artistes, penseurs, *etc.*). C'est, nous disait-il, « précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les

membres d'un groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes »¹⁵². L'idée de Goldmann est qu'on peut reconstruire cette vision *a posteriori* par la recherche systématique de ses manifestations à travers son histoire, repérant dans ces manifestations ce qu'il y a d'essentiel et d'accidentel, marqueurs des mutations que cette vision a pu subir durant son évolution. Cet outil conceptuel devait offrir le « tout » auquel articuler les parties que sont les œuvres et les actions étudiées par l'historien-érudit, autrement dit les faits. Le critère était celui de la cohérence du « tout » avec les connaissances en sciences humaines et historiques de son temps et enfin les « parties ». La mélancolie de Traverso fait office de ce « tout » pluriel, mais dans une forme métaphorique qui le transforme en un magma vivant, à la fois insaisissable et en même temps relativement évident une fois imagé, ce que l'ouvrage ne cesse de faire. Comme chez Goldmann, cette mélancolie travaille les individus et ces derniers la travaillent, ce qui lui donne son historicité. Le fait que la mélancolie de Traverso soit à la fois unique et plurielle, l'ouvrage identifiant la mélancolie de gauche sous ses différentes formes, nous semble renforcer ce constat. De là à y voir le régime d'historicité de la métaphore qui ne peut se saisir que par d'autres métaphores qui évoluent au fil du temps, il n'y a qu'un pas que nous franchissons volontiers si nous admettons qu'à la logique temporelle de la filiation directe s'ajoute celle, spatiale, d'une filiation qui ne se retrouve qu'après coup. Nous pensons ici à la mélancolie des luttes anti-coloniales qui se développe en parallèle à celle de la gauche occidentale et pour autant la rejoint dans un seul et même mouvement.

L'intérêt de ce parti pris est de faire l'impasse sur les nombreuses mises en garde qui incombent à ce genre de projet et sur lesquelles Goldmann s'arrêtait longuement : définir un tout aussi vaste qu'une vision du monde est un travail infini que l'échange dialectique avec ses parties doit enrichir et critiquer en permanence. Cette précision, Traverso en fait l'économie, non pas parce qu'il l'ignore, ni par simple manipulation rhétorique, mais parce que le choix d'opter pour une métaphore en guise d'appréhension de ce tout contient en lui-même cette mise en garde. Souvenons-nous que, pour Blumenberg, la métaphore renvoie à un régime de discours et de pensée à part entière qui ne prouve sa validité que dans sa faculté à rendre effectivement compte de la réalité ou des potentialités qu'elle décrit. Ce « trop vaste » qu'elle appréhende indique d'emblée qu'elle investit un champ mêlant connaissable et inconnaissable. Le connaissable l'est par principe mais réclamerait un travail infini que seule une science achevée permettrait de contourner et, l'inconnaissable signale qu'il y aura toujours de l'inconnu. Cet ensemble de connu partiel, d'inconnu et d'inconnaissable reste néanmoins objet de discours et c'est dans sa capacité à rendre compte et, pour ainsi dire, de « faire avec » ce « trop vaste » que la métaphore prouve sa légitimité. Il n'en va pas autrement de l'histoire philosophique, basée sur la notion de « vision du monde », que Goldmann défend. Celle-ci doit certes s'appuyer sur des faits empiriques, mais c'est « la possibilité de les comprendre et d'en

152 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 26.

dégager les lois et la signification [qui] est *le seul critère valable pour juger de la valeur d'une méthode ou d'un système philosophique* »¹⁵³.

La métaphore mélancolique permet à Traverso de se placer dans la lignée de Goldmann sans s'en tenir à une stricte orthodoxie vis-à-vis de ce maître à penser. À l'instar de ce que faisait Bensaïd auquel nous allons revenir dans la suite, c'est-à-dire mettre en avant l'aspect affectif du lien entre l'historien (au sens large, celui qui s'intéresse à l'histoire) et son objet d'étude, la métaphore permet de ne pas renier l'exigence de scientificité de la figure tutélaire de Goldmann qui observait les approches subjectives axées sur les sentiments avec plus de méfiance. En tant que vision du monde, la mélancolie intègre les exigences de rigueur de la démarche de « l'historien-philosophe » et, en tant que métaphore, la mélancolie permet d'exprimer et, pour ainsi dire, de revivre une dimension affective de l'expérience révolutionnaire. Cette propriété de la métaphore mélancolique s'accorde à merveille avec le projet mémoriel de rendre présent une réalité devenue lointaine, parce que relevant d'un temps révolu, d'une tradition trop souterraine, sans pour autant se détourner de la rigueur scientifique de l'histoire. Elle fait en quelque sorte la synthèse entre la notion de vision du monde, l'exigence de pari, et le lien affectif apporté par Bensaïd, qui se doivent de servir une vision stratégique de l'histoire, ouvrir des champs de possibles et fournir des clés pour penser le présent en devenir.

2.2. Mémoire stratégique, image et utopie

S'il n'y avait qu'une chose à retenir de l'héritage que Bensaïd a laissé à Traverso, ce serait la notion de « mélancolie active », cette mélancolie non démobilisatrice, chargée de sauvegarder les possibles dans une temporalité univoque et cloisonnée. Elle relève de l'anticipation, le fait de rester aux aguets de l'événement, brèche dans le *continuum* temporel qui ouvre ce dernier à la création de nouveauté. Sur cette base, Bensaïd était amené à préférer la figure messianique, celle qui annonce la possibilité d'un changement et qui enjoint à parier sur celle-ci, à la figure utopique, récit qui tente d'imaginer ce renouveau. Pour lui, l'utopie représente un horizon bien trop étroit par rapport à l'infinité de possibles qu'ouvre le moment révolutionnaire, la rendant au mieux inutile, au pire dommageable en cela qu'elle ignore le moment en question. L'événement fondateur et révolutionnaire est, pour Bensaïd, l'élément le plus important de la « mélancolie active », l'élément à ne surtout pas manquer. Mais ce moment révolutionnaire échappe à toute conceptualisation, relevant davantage du sublime kantien, événement dont on peut au mieux se forger des images. Cependant, Bensaïd reste prudent quant à la faculté de l'art et ses images à saisir ce moment et, sur cette base, à générer du nouveau. De même que les discours demeurent impuissants à transmettre l'essence révolutionnaire, de même que le passé n'enseigne que pour le passé, les images se

153 GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, p. 14.

montrent incapables d'ébrécher le temps univoque de la société capitaliste. Elles conservent cependant une dignité moindre en tant qu'horizon régulateur des actions politiques et des aspirations révolutionnaires, dans une vision stratégique des luttes à venir. Cette dimension reste utile dans la mesure où il faut, plus que jamais, parier sur la possibilité d'un temps nouveau.

Traverso s'oppose à cette critique sévère de l'utopie et de ses images, estimant que les potentialités ouvertes par la Révolution ne suffisent pas sans un horizon utopique, aussi vague soit-il, à atteindre. L'utopie sensée ancrer la lutte est d'ailleurs, en partie, l'objet du deuil impossible qui permet la mélancolie. Traverso illustre souvent ce besoin d'utopie par l'exemple des mouvements du Printemps arabe : « les soulèvements du printemps 2011 n'avaient ni modèle ni horizon ; ils ne pouvaient ni s'inspirer du passé ni imaginer le futur pour lequel ils luttaient »¹⁵⁴. Selon Traverso, qui a vu l'échec des mouvements révolutionnaires du début du XXI^{ème} siècle faute d'horizon utopique et de vision stratégique, on ne peut pas faire l'économie de l'utopie comme cap à suivre. L'utopie n'est plus seulement un horizon régulateur, à moins qu'on entende cet horizon en un sens blumenbergien, c'est-à-dire cet objet de discours qui échappe à toute connaissance mais qui peut néanmoins être représenté et appréhendé ; mais qui, surtout, permet de penser l'infinité des possibles par l'usage de la rhétorique, et par conséquent d'en détacher certains en tant qu'utopies, toujours incertaines mais jamais totalement inaccessibles.

En parallèle à cette revalorisation de l'utopie, Traverso entreprend aussi une revalorisation de l'image, mais en un sens particulier. Bensaïd se basait sur les thèses de Benjamin qui voyait en l'image la possibilité de transmettre un souffle révolutionnaire à un public inattentif, là où Bensaïd, résolument tourné vers l'avenir, voyait surtout en ces images une lacune quant à leur faculté de produire de la nouveauté. En tant qu'historien, c'est surtout dans leur faculté à transmettre une mémoire que Traverso reconnaît la qualité de l'image :

Distincts de l'historiographie [...], les films sont souvent inexacts et approximatifs dans leur représentation d'époques révolues. Ils prennent avec elles des libertés inimaginables pour n'importe quel chercheur travaillant à partir d'archives. Cependant, les films, tout comme les romans historiques, peuvent pénétrer ou transfigurer des événements afin d'atteindre leur dimension « subjective », en racontant comment ils ont été vécus par les humains qui en ont été les acteurs et quel sens ils leur ont donné.¹⁵⁵

L'image parvient à toucher l'essence révolutionnaire dans ce qu'elle a de plus intime, à savoir l'énergie et la subjectivité des acteurs qui la font. La révolution est avant tout une affaire humaine, un événement qui implique l'individu, qui le dépasse sans doute mais auquel il donne du sens. À ce complexe d'actions et de représentations répond l'image, celle du cinéma comme celle de la littérature. L'essentiel, en définitif, étant de saisir un mouvement, une mémoire, mais aussi de la transmettre à la génération future.

154 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 13.

155 *Ibid.*, p. 105.

Nous avons d'ailleurs remarqué que, là où Bensaïd faisait un pari qui est mélancolique, Traverso parie sur la mélancolie, sur le fait que choisir la mélancolie donne accès à une tradition et, dans une certaine mesure, à des utopies offrant des armes et un horizon à la lutte. Nous précisons « dans une certaine mesure » car Traverso n'oublie pas que « les utopies du XXI^{ème} siècle sont encore à inventer »¹⁵⁶. En attendant la révolution ou pour la susciter, Traverso propose l'adoption d'une mémoire mélancolique, c'est-à-dire une mémoire cimentée par une mélancolie devenue tradition. Celle-ci est aussi un outil pour penser le changement et les alternatives à venir. Or, nous avons clôturé la seconde partie de ce travail en remarquant que, pour Blumenberg, la métaphore comble un besoin anthropologique en accordant au langage la possibilité de saisir l'horizon lointain des possibles, horizon de ce qui sera radicalement nouveau, en faisant le lien entre l'expérience vécue et l'expérience possible, cette dernière étant toujours abstraite. Cette considération permet à un Traverso métaphorologue de réconcilier son besoin d'utopie comme image d'un futur possible avec l'injonction de Bensaïd stipulant que le passé et le présent, sans l'événement, n'enseignent que pour le passé et le présent. Cette certitude bien connue de l'histoire des faits, l'approche métaphorique la remet en question en intégrant l'abstrait, l'inconnu, le réel et le possible.

Reconnues comme métaphore, l'utopie comme la mélancolie ouvrent d'elles-mêmes une brèche dans le *continuum*, substituant à la logique de l'enchaînement causal celle de la pensivité. L'utopie n'est dès lors plus un inévitable, ni un inaccessible, mais un horizon vivant et fluctuant vers lequel mettre les voiles. La mélancolie, quant à elle, n'est plus simplement l'affection qui suit l'attente active du messie, mais l'image de cet horizon fluctuant qui maintient le lecteur dans la pensivité, qui abroge toute nécessité pour appréhender tout ce qui aurait pu être et tout ce qui le pourra encore. Elle est à la fois intime et partageable, réelle et floue, elle met à portée de l'esprit cet horizon utopique du possible improbable, mais le présente de façon assez vague pour que ce guide ne devienne pas contrainte, pour que toute bifurcation demeure possible, pour que du nouveau puisse y apparaître où y être intégré, selon le même régime métaphorique, la métaphore étant seule capable d'amender la métaphore.

3. Mémoire, rhétorique et régime de vérité

Comme nous l'avons vu lorsque nous avons confronté la méthode de Traverso, son approche mémorielle, à celle de l'histoire classique, il semble y avoir un écart significatif entre l'analyse rationnelle de l'histoire et la méthode analogique de la mémoire. À la recherche systématique de différences et de dissemblances propres à l'histoire, mettant en avant l'unicité de l'événement étudié, Philippe Raxhon oppose l'approche analogique de la mémoire, cherchant dans des faits épars ce qui pourrait les rassembler. Cet « esprit d'amalgame » est, selon lui, l'une des

156 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 147.

principales dérives de la démarche mémorielle. Nous avons alors remarqué qu'il s'agit là d'une véritable pente glissante de l'approche mémorielle qui risque à la fois de manquer ce qui fait la spécificité de chaque événement et, pire encore, de plaquer sur le passé des conceptions du présent. Regard sur le passé pour le présent, regard subjectif assumé qui plus est, la singularité de l'événement risque de disparaître au profit de la « tradition à réinventer ». Nous avons évidemment pointé le fait que, chez Traverso, l'introduction de la mélancolie va de pair avec une mise en garde signalant que ses multiples formes renvoient à des réalités très différentes. Nous avons également mis en évidence le fait que la recherche de filiation entre les différentes luttes de gauche entreprise par Traverso, bien que mettant l'emphase sur ce que la mélancolie de gauche a de commun, ne signifie pas nécessairement une réduction à l'identité des faits approchés.

Cette dimension de la mélancolie apparaît encore plus clairement une fois admise sa dimension métaphorique. En effet, nous l'avons vu, la métaphore instaure, par son introduction, un régime de vérité à part entière, ne renvoyant plus à une vérité théorique mais à une efficacité pratique. Si l'historien doit craindre tout amalgame du point de vue théorique, il doit reconnaître l'intérêt pratique de rassembler l'ensemble des faits dans une tradition héritable. En effet, si l'histoire ne parlait que pour le passé et ne disait rien de nous-mêmes, il est fort à parier que cette discipline aurait disparu. Plus loin, l'idée d'une identité qui trouve ses racines dans l'histoire est très répandue et semble assez naturelle à tout un chacun : nous avons tous une ou plusieurs figures historiques tutélaires. D'ailleurs, comme Raxhon le signale lui-même, les impératifs politiques (au sens le plus large du terme) pressent bien souvent l'historien à fournir des récits qui contribueront à définir ce qu'est l'identité de communautés aux ambitions variées ; et si l'historien ne s'empare pas de ces questions, d'autres ne se priveront pas nécessairement de maltraiter les faits pour qu'ils incarnent au mieux leur ligne politique. Goldmann représente bien cette conscience acerbe que l'histoire ne peut s'en tenir à une stricte neutralité politique, que ce n'est ni possible, ni désirable. L'historien fait partie intégrante de son objet d'étude, à plus forte raison lorsqu'il est lui-même engagé. L'historien-philosophe n'a d'autre choix que de se laisser embarquer et de confronter sa vision du monde à celle de ses prédécesseurs et aux faits. Mais il ne dénigre pas pour autant l'histoire-érudite, histoire qui se consacre aux faits objectifs qui fournissent à la fois la matière et les bornes de l'histoire philosophique. Il faut être engagé pour rechercher dans la pensée tragique de Pascal la souche originelle d'un pari marxiste, mais il faut d'autant plus de minutie dans l'approche des faits et le respect des sources pour le faire bien. Si Goldmann a prouvé quelque chose, c'est bien que l'on peut légitimement fonder une histoire orientée politiquement à condition d'accepter de la mettre à l'épreuve des faits.

L'intérêt de la métaphore mélancolique, et plus largement de l'approche mémorielle qui a l'humilité de ne pas prétendre à la vérité absolue, est de faire jouer le donné historique en toute

conscience. Au lieu d'une course impossible à l'objectivité, l'approche mémorielle assume et déclare ses biais. Elle répond ainsi à l'exigence pascalienne développée par Goldmann de s'observer soi-même en tant que « partie » du « tout » que constitue l'objet historique, avant de prétendre à une connaissance du tout comme des parties. La mémoire constitue ainsi une tradition qui, à défaut d'être objective ou purement scientifique au sens classique du terme, a le mérite d'être honnête : elle l'est parce qu'elle connaît ses limites, qu'elle admet son caractère subjectif et avoue être partisane, sans pour autant se détourner d'une étude aussi rigoureuse que possible des faits. Autrement dit, l'honnêteté de cette approche tient au fait qu'elle admet ses limites, sans que celles-ci ne justifient de sous-estimer les faits.

Dans ce contexte, on comprend d'autant mieux comment l'approche engagée de Bensaïd s'inscrit sans dommage dans le tout de la mémoire de Traverso. Militant dans l'âme et les actions, le travail de Bensaïd est avant tout politique. Pour lui, la démarche de compréhension du passé ne sert légitimement que pour travailler le présent et saisir le *momentum* de l'opportunité révolutionnaire. La mémoire se doit d'être stratégique, d'être le support d'un pari sur l'avenir. En mettant l'accent sur la dimension mélancolique de ce pari, qui est alors une mélancolie bien réelle (au sens de la pathologie), il la met au jour et montre, peut-être malgré lui, comment cette dimension affective enrichit notre compréhension de la vision du monde de ses illustres prédécesseurs. Non seulement cette dimension offre de nouveaux points d'accroche à la compréhension du passé, mais elle trouve aussi un rôle dans le cadre d'un pari sur le futur, sur le nouveau, pari qui n'est plus seulement tragique au sens où il est conscient de la possibilité de la défaite, mais mélancolique, au sens où les chances de succès n'existent pas encore et qu'il repose essentiellement sur le sentiment de la nécessité de changer les choses. Cette défaite intériorisée, cette approche subjective de la lutte et cette approche fonctionnelle de la mémoire n'est tenable que dans un cadre militant (cadre dans lequel s'inscrit Bensaïd), ou dans une approche mémorielle qui admet s'écarter de l'histoire-érudite (l'approche de Traverso). Dans les conditions mentionnées plus haut de respect des sources et de conscience des biais de sa méthode, la mémoire peut se saisir de cet apport bensaïdien, le fait d'être orienté n'étant plus un gros mot et la distance prise avec l'objectivité de l'histoire classique étant consciente, déclarée et justifiée.

La métaphore exprime par elle-même la distance qu'elle prend avec la réalité, aspect au demeurant très intuitif. Il n'est pas nécessaire d'avoir lu Blumenberg pour savoir qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre la proposition selon laquelle « l'État est un moulin à bras », « la gauche a fait naufrage » ou « la gauche est mélancolique ». Toutes ces expressions signifient par leur forme qu'elles sont d'abord des images, qu'elles doivent être parlantes plutôt que d'être une description fidèle de la réalité. Ce que la lecture de Blumenberg apporte, en revanche, c'est que ces images, en tant que métaphores, peuvent être prises au pied de la lettre dans la mesure où il en délimite

clairement le champ de légitimité, ainsi qu'il détermine distinctement leur manière d'élaborer un certain type de vérité. Ainsi, la mélancolie éclaire l'événement passé autant que l'événement lui donne corps en tant que tradition, ensemble signifiant d'événements cimentés par une métaphore globale¹⁵⁷, modifiable et partageable. La multiplicité du fait reste sauvegardée dans cet ensemble métaphorique dont la principale fonction chez Traverso est de dévoiler « une tradition » qui se construit avec et autour de sa vérité : elle habille et englobe, mais maniée avec prudence et honnêteté, ne travestit pas. Il ne s'agit pas tant, dès lors, de modifier la vérité historique que de « ramener à la surface » « ce substrat intellectuel d'émotion et de mémoire »¹⁵⁸ par le récit qu'entreprend l'ouvrage. Ce substrat, terreau de luttes nouvelles, l'historien en trouve la trace dans les images et les témoignages produits par les acteurs du passé, mais il ne peut le faire apparaître qu'en le reconstruisant dans un récit. Cela étant dit, même si la démarche de Traverso se permettait une plus grande marge de liberté (ce qui n'est pas le cas), rappelons-nous que Blumenberg insiste bien sur le fait que le régime métaphorique appelle la métaphore, que seule une métaphore peut en élucider une autre ou entrer en discussion avec elle. La métaphore ne se résorbe en aucun cas dans une logique conceptuelle et, ainsi, ne peut induire en erreur l'homme en quête de vérité. Dès lors, face à la métaphore, il n'y a que deux attitudes possibles : jouer le jeu en participant à ce régime métaphorique ou la balayer d'un revers de main et passer à autre chose.

157 On retrouve ici la dynamique dialectique héritée de Goldman, oscillation permanente entre le « tout » et les « parties », le premier donnant sens au secondes et les secondes mettant à l'épreuve le premier.

158 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 11.

Conclusion

« Dans les années 1990, Bensaïd cessa d'être un dirigeant de la LCR et devint, à plusieurs égards, un *porteur* »¹⁵⁹. C'est ainsi que Traverso introduit son ami dans la mise en scène de sa discussion avec Benjamin. Ce passage est rédigé avec beaucoup d'affection, ce qui n'empêche pas Traverso, comme nous l'avons vu, d'exprimer clairement ses points de désaccords. Cependant, s'il est une chose qu'il reconnaît sans retenue à Bensaïd, c'est, d'une part, d'être parvenu à sortir le marxisme d'une certaine orthodoxie trotskiste, de le « décloisonner » pour le faire dialoguer avec d'autres traditions, et d'autre part, d'avoir fait le lien entre sa génération (celle des militants de Mai 68) et la nouvelle. Ce dialogue constant entre des traditions et des générations parfois très différentes, cet effort d'ouverture, est l'un des aspects qui définit aussi le mieux *Mélancolie de gauche*. Avec cet ouvrage, Traverso se place en continuateur de l'effort de Bensaïd.

Nous avons déjà longuement discuté le fait que la métaphore mélancolique concourt grandement à la mise en discussion de traditions très différentes, créant des liens et des filiations là où les inimitiés, les aléas ou les frontières et océans avaient empêché toute rencontre fructueuse. La mise en regard du marxisme classique et du marxisme noir dans le quatrième chapitre de l'ouvrage, « spectres du colonialisme »¹⁶⁰ en est sans doute le plus bel exemple. Cette « mélancolie postcoloniale » qui tient à la fois à la perte des espoirs suscités par la décolonisation, mais aussi et surtout à « la conscience d'un rendez-vous manqué »¹⁶¹ avec les luttes occidentales est l'occasion, pour Traverso, d'inviter dans cette tradition mélancolique faite de défaites qu'est la mémoire de gauche, cet Autre marxisme trop longtemps ignoré.

Outre le fait de rassembler des traditions très différentes, l'ouvrage se veut être un pont entre l'ancienne et les nouvelles générations. Nous avons déjà pointé le fait que l'ouvrage est en réalité un ensemble de textes réécrits à la suite d'un séminaire qui avait suscité, à la surprise de Traverso, un grand intérêt auprès de son jeune public. Cela signifie que, même si Traverso n'a jamais cessé d'investiguer ce vaste terrain qu'est la mémoire de la gauche défaite, il a tout de même ressenti le besoin de faire le point, de rassembler son travail en un ouvrage de mémoire héritable pour des générations qui, comme la mienne, n'auront connu ni les grands espoirs révolutionnaires du XX^{ème} siècle, ni le traumatisme de la fin du socialisme réel, ni la déroute des dernières luttes de gauche. Alors que l'ouvrage aurait pu être un simple baroud d'honneur destiné aux derniers militants d'une gauche perdue, un dernier appel à reprendre une lutte pour des utopies surannées, ou encore une condamnation de l'adversaire victorieux et un éloge des morts vaincus, il n'en est rien. Tout en restant engagé, mais loin de défendre une position réactionnaire, Traverso livre ici une œuvre

159 TRAVERSO, *Mélancolie de gauche*, p. 187.

160 *Ibid.*, p. 149-178.

161 *Ibid.*, p. 149.

historienne ayant pour vocation de faire émerger une mémoire dont quiconque pourra se saisir. Il ne s'agit pas de prôner la lutte puisque celle-ci est inévitable, ce que soulignait déjà Bensaïd et que les luttes du début du XXI^{ème} siècle ont prouvé. Il s'agit plutôt d'offrir une tradition, un passé héritable et un corpus d'outils critiques à ces luttes nouvelles qui couvent partout et se sont déjà embrasées çà et là. Si la mémoire doit aider à la compréhension du passé, elle est surtout un outil de compréhension du présent et d'appréhension du futur, de résistance et d'ouverture à de nouveaux horizons. Mais loin de se placer en restaurateur de la gauche perdue, Traverso se contente de laisser aux générations futures un héritage dont elles seront libres d'user selon leurs besoins, libres de réinterpréter selon leurs propres expériences, puisque l'avenir reste à écrire et que les formes que prendront ces luttes restent à façonner.

C'est pour cette raison que nous pouvions noter, à la fin de la première partie de ce travail, que bien que la mémoire risquait de prendre l'aspect d'un repli d'une communauté restreinte se reconnaissant dans un passé particulier, on ne se sent jamais exclu du récit de Traverso, quand bien même nous n'avons aucune attache particulière à la tradition mélancolique explorée ici. Cela est vraisemblablement dû à l'approche particulière de Traverso, à son style et son approche mémorielle à laquelle concourt la métaphore. Cette dimension complexe qui fait de ce texte un récit ouvert, une occasion de compatir et une occasion de partager, de rendre commun un passé souterrain et divisé, c'est cette dimension, en réalité assez difficile à saisir, que nous allons tenter d'éclairer dans ces quelques dernières lignes.

De même que la métaphore renvoie à la pensivité chez Blumenberg, c'est par ce biais que nous allons investir la dimension pragmatique de *Mélancolie de gauche*. En effet, si l'ouvrage de Traverso est loin d'être avare en termes de références historiographiques et de données historiques, celles-ci ne sont pas assénées dans un récit linéaire d'exposition scientifique, mais servent de support et de matière à un voyage mélancolique fait d'allers-retours, d'égarements, de raccourcis spectaculaires. Nous nous laissons embarquer sur une mer mélancolique, croisant et recroisant Marx qui, sur une île, écrit et réécrit son *Capital* ; les naufragés des révolutions défaites accrochés aux derniers débris d'un navire qui a sombré, il s'appelait Communisme mais eux l'appelaient affectueusement Utopie ; on se rend dans d'anciennes colonies mises à feu et à sang, touchant à l'espoir pas tout à fait perdu de ces luttes oubliées ; on rencontre de grands noms de l'histoire, comme Nora ou Goldmann ; on croise de grandes figures mélancoliques, comme Bensaïd, Benjamin, les cinéastes de la fin du siècle, revoilà Bensaïd ; on voyage et on partage, le temps d'un instant, d'une escale, un certain point de vue sur le monde, les histoires qu'ils ont à nous raconter, avant de repartir au loin pour revenir plus tard, peut-être. Ce voyage, que l'on saisit bien mieux dans une approche rhétorique, nous invite à penser, avec Traverso, une tradition. Au fur et à mesure de sa progression, nous l'élaborons, non pas comme lui l'a élaboré mais avec lui.

En résulte un aspect intéressant de l'ouvrage qui relève davantage de l'expérience de lecture que du texte lui-même : à savoir que cette dernière mobilise de façon particulière le bagage qu'y engage le lecteur. En ce qui me concerne, je me suis engagé relativement vierge dans ma première lecture de l'ouvrage, étant né en 1990 et assez peu au fait de l'histoire de la gauche et des questions de méthode en histoire, si ce n'est les méthodes de critique des sources de l'histoire classique. Dans ces conditions, je me suis simplement laissé embarquer, nouant des liens avec ces vaincus par simple compassion tout en étant frappé par cette vigueur mélancolique à travailler le présent et l'avenir, à apprécier l'incertain malgré une issue tragique presque inévitable. Avec un bagage historique plus important, les liens qu'invite à faire Traverso entre ces différentes traditions gagnent en ampleur et en finesse. En investiguant les méthodes de la démarche mémorielle, c'est tout un rapport particulier à l'histoire qui s'esquisse dans cet ouvrage. C'est un aspect qui le distingue fondamentalement d'une œuvre plus théorique comme pourrait l'être celle de Goldmann ou, de façon encore plus éclatante, celle de Kant : approchez la *Critique de la raison pure* sans le bagage nécessaire et vous vous y casserez les dents, ne retirant que peu de chose de votre lecture si ce n'est la conscience profonde de votre ignorance. À l'inverse, il peut y avoir des lectures plus ou moins doctes de *Mélancolie de gauche*, mais on en retire toujours quelque chose.

Cette lecture active, cette élaboration pensive qui accompagne le lecteur dans son expérience de l'ouvrage, nous l'attribuons en partie à un parti pris métaphorique qui, en suivant Blumenberg, implique d'emblée le lecteur dans ce qu'il a de plus humain, cette condition de possibilité de la culture et de l'appréhension du futur que représente la pensivité : cette disposition naturelle qui mobilise à la fois entendement et raison, qui ne peut s'empêcher de penser au-delà du connaissable, d'habiller ce fond diffus de l'expérience, cet horizon métaphysique ; cette propension inévitable de l'homme à mobiliser tout ce qu'il a d'esprit et de sensibilité dans l'appréhension « audacieuse » et l'élaboration d'une réalité qui déborde tout concept. Cette dimension fait de la lecture de l'ouvrage de Traverso une expérience à part entière, une expérience qui relève bien plus de la pratique que de la théorie. La mélancolie travaille le présent et le lecteur dans cette élaboration mutuelle. Cette dimension pragmatique s'allie d'ailleurs à merveille avec la volonté de l'auteur de faire de cette mélancolie une mémoire tout entière tournée vers l'action. Cette faculté de la rhétorique, que Blumenberg a longuement développée, rend la dimension engagée de l'ouvrage d'autant plus concrète qu'il devient lui-même un « acte de langage ». Traverso ne décrit pas tant une tradition qu'il ne la fait, la rend réelle. Et, au final, il est bien moins intéressant de savoir si les liens qu'il opère, cette « tradition cachée », préexistent à son ouvrage, que de savoir ce qu'implique le fait de la rendre réelle, c'est-à-dire la faire émerger au sein de l'horizon, que nous pourrions qualifier de métaphysique. Vraie ou non, cette tradition devenue réelle ouvre des champs de compréhension et de possibles pour l'action future, et c'est en définitif tout ce que Traverso souhaitait.

Le choix d'opter pour une métaphore en guise de support de la mémoire ne fait que renforcer sa dimension intersubjective. La métaphore ne cherche pas le vrai mais la concorde, elle s'inscrit d'emblée dans une logique de communauté, non pas dans le sens d'une fermeture mais bien plutôt d'une ouverture à tout qui veut s'y engager. La métaphore, comme la mémoire, n'a pas le pouvoir de clore le sens, de circonscrire le discours dans une logique de vérité objective, aucune science ne peut décréter une orthodoxie indépassable du discours mémoriel. Opter pour cette option, en tant qu'historien, n'a de sens que dans cette logique d'héritage où ce qui est transmis est tout entier laissé à celui qui le recevra. Traverso espère peut-être que les luttes à venir entretiendront les valeurs de gauche qu'il a lui-même défendues. Mais en tant que *porteur*, il sait que cette décision ne lui appartient pas. Il continuera sans doute à investir l'histoire de la gauche, comme d'autres dimensions historiques qui l'intéressent tout autant (la thématique de l'exil juif ou le totalitarisme par exemple) ; il continuera à travailler l'histoire comme la mémoire de bien des traditions, mais *Mélancolie de gauche*, en revanche, ne lui appartient déjà plus vraiment : l'ouvrage appartient à l'histoire en tant qu'il la fait et en tant qu'elle l'a fait, à son devenir. Il ne s'agit évidemment pas de décréter que l'ouvrage fera date, mais simplement de remarquer qu'il offre une expérience trouvant toute sa dignité dans l'action et qui est donc étroitement liée aux acteurs qui s'en saisiront ou pas, dans des luttes qui triompheront peut-être.

Bibliographie

Enzo Traverso

- Ouvrages :

La Pensée dispersée. Figures de l'exil juif, Paris, Lignes, 2004.

L'Histoire comme champ de bataille, Paris, La Découverte, 2011.

Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle) (2016), Paris, La Découverte, 2018.

- Articles :

« L'Europe et ses mémoires. Trois perspectives croisées », *Raisons politiques*, 2009/4 (n° 36), pp. 151-167.

« Le passeur », *Lignes*, 2010/2 (n° 32), pp. 174-183.

« L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits », tiré de l'ouvrage *L'Histoire comme champ de bataille*, Paris, La Découverte, 2011, pp. 251-282, article en ligne (<http://www.vox-poetica.org/t/articles/traverso.html>).

- Interventions non textuelles :

« L'échec, un moteur pour la gauche ? », France Culture, « La Grande Table », 13/12/2016 (<https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/lechec-un-moteur-pour-la-gauche>).

« Entre utopie et mélancolie : le siècle des révolutions ? », colloque « 1917 – 2017 : Espoirs, utopies et héritages de la révolution russe », Bruxelles, 02/11/2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=5bmEiT3E9IM>).

- Travaux sur Traverso :

BERDET, Marc, « Enzo Traverso, Mélancolie de gauche », *Anthropology & Materialism*, 4 | 2019, article en ligne (<http://journals.openedition.org/am/1513>).

CAVAZZINI, Andrea et JANVIER, Antoine, « Editorial », *Cahiers du GRM*, 13 | 2018, article en ligne (<http://journals.openedition.org/grm/1312> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.1312>).

CORMANN, Grégory et GLORIE, Caroline, « Une histoire de la Guerre froide au XXI^{ème} siècle. Les expériences littéraires de Svetlana Alexievitch et d'Erri De Luca », *Cahiers du GRM*, 15 | 2019, article en ligne (<http://journals.openedition.org/grm/1903> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.1903>).

MANGEOT, Philippe et ZILBERFARB, Sacha, « Mémoire des vaincus, entretien avec Enzo Traverso », *Vacarme*, 2002 (n° 21), pp. 4-12.

SITEL, Francis, « « Un monde sans utopie c'est un monde dont le regard est tourné vers le passé ». Entretien avec Enzo Traverso, à propos de son livre *L'Histoire comme champ de bataille* (La Découverte) », *Contretemps*, 2010, 2017 (n° 10), article en ligne (<https://www.contretemps.eu/histoire-memoire-utopie-entretien-traverso/>).

Hans Blumenberg

- Ouvrages :

Paradigmes pour une métaphorologie (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960), Paris, Vrin, 2006.

Naufrage avec spectateur (*Schiffbruch mit Zuschauer*, 1979), Paris, L'Arche, 1994.

Théorie de l'inconceptualité (*Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Nachwort von Anselm Haverkamp*, 2007), trad. fr. M. de Launay, Paris, Éditions de l'éclat, 2017.

- Article :

« Pensivité » (« *Nachdenklichkeit* », 1980), trad. fr. D. Trierweiler, *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), pp. 83-87.

- Travaux sur Blumenberg :

HAVERKAMP, Anselm, « L'inconceptualité de l'être. Le lieu de la métaphore d'après Blumenberg. Esquisse d'un commentaire », *Archives de Philosophie*, 2004/2 (Tome 67), pp. 269-278.

MONOD, Jean-Claude, *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007.

– « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, article en ligne (<http://rgi.revues.org/336> ; DOI : 10.4000/rgi.336).

SCHUMM, Marion, « À propos de Hans Blumenberg. Entretien avec Denis Trierweiler », *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), p. 101-109.

Autres ouvrages :

ARENDT, Hannah, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois, 1987.

AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* (*How to do Things with Words*, 1962), trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

BENSAÏD, Daniel, *Walter Benjamin, sentinelle Messianique : à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990.

– *Jeanne de guerre lasse*, Paris, Gallimard, 1991.

.

– *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

- BOBBIO, Norberto, *Droite et gauche : essai sur une distinction politique*, Paris, Seuil, 1996.
- BURCKHART, Jacob, *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Plon, 1906.
- BURTON, Robert, *The Anatomy of Melancholy : What it is. With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*, Oxford, Henry Cripps, 1621.
- BUTLER, Judith, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 1979, 1992.
- FREUD, Sigmund, *Métapsychologie* (1915), Paris, Gallimard, 1968.
- *Das Unbehagen in der Kultur*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
- GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956), Paris, Gallimard, 1959.
- *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Alcan, 1925.
- *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- HERDER, Johann Gottfried (von), *Lettres sur l'amélioration de l'Humanité* (1793-1797) (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793–1797), dans *Sämtliche Werke*, XVIII, Bernhard Suphan (éd.), Hildesheim, Olms, 1967.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781), F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, 1980.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, 2012.
 - *Critique de la faculté de juger* (1790), F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, 1985.
- LUCRÈCE, *De la Nature des choses*, trad. fr. A. Lefèvre, Paris, Société d'Éditions Littéraires, 1899.
- *De la nature II*, Paris, Garnier, 1978.
- LUKÀCS, Georg, *Die Seele und die formen : Essays*, Berlin, Egon Fleischel, 1911.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, VI, 90, Leipzig, C. G. Naumann, 1899.
- *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, 4, Berlin, De Gruyter, 1995.
- PASCAL, Blaise, *Pensées* (1669), Léon Brunschwig (éd.), Paris, Hachette, 1897, 1909.
- *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, Paris, Guillaume Desprez, 1869, 1870.

PLATON, *Timée – Critias*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992, 2001.

WILLIAMS, Raymond, *The Long Revolution*, London, Chatto & Windus, 1961.

WILLIAMS, Raymond et ORROM, Michael, *Preface to Film*, London, Film Drama, 1954.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung, 1921)*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922.

Autres articles :

BENJAMIN, Walter, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique » (1935), *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 149-250.

– « Thèses "Sur le concept d'histoire" » (1940), trad. fr. M. Löwy, article en ligne (<https://rosenoire.noblogs.org/sur-le-concept-dhistoire/>).

BENSAÏD, Daniel, « À propos de Walter Benjamin, sentinelle messianique. Interview au "Petit Périgord rouge" », 1990, article en ligne (<http://danielbensaid.org/A-propos-de-Walter-Benjamin-sentinelle-messianique>).

– « Utopie et messianisme. Bloch, Benjamin et le sens du virtuel », 1995, article en ligne (<http://danielbensaid.org/Utopie-et-messianisme>).

– « Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire », 2009, article en ligne (<http://danielbensaid.org/Walter-Benjamin-theses-sur-le-concept-d-histoire>).

BOEHM, Gottfried, « La critique de l'historicisme par Jacob Burckhardt : genèse et validité », *Revue germanique internationale*, 2 | 1994, pp. 73-81, article en ligne (<http://journals.openedition.org/rgi/455>).

FREUD, Sigmund, « Deuil et mélancolie » (1917), *Métapsychologie* (1915), Paris, Gallimard, 1968, pp. 145-171.

GARO, Isabelle, « Un marxisme profane. Daniel Bensaïd, penseur de la propriété et de la démocratie », *Lignes*, 2010/2 (n° 32), pp. 39-46.

JODELET, Denise, « Conflits entre histoire mémorielle et histoire historique », *Psicologia e Saber Social*, 2012 1(2), pp. 151-162.

LÖWY, Michael, « LUCIEN GOLDMANN : le pari socialiste d'un marxiste pascalien », article en ligne (<https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/061112/lucien-goldmann-le-pari-socialiste-dun-marxiste-pascalien>).

– « Le socialisme comme pari. De Lucien Goldmann à Daniel Bensaïd », article en ligne (<http://danielbensaid.org/Le-socialisme-comme-pari>).

– « Le pari mélancolique de Daniel Bensaïd. Jury d'habilitation », article en ligne (<http://danielbensaid.org/Le-pari-melancolique-de-Daniel-Bensaïd>).

- MARION, Nicolas et TVERDOTA, Gábor, « Mélancolie de gauche, enquêtes ouvrières et éducation permanente », *Cahiers du GRM*, 13 | 2018, article en ligne (<http://journals.openedition.org/grm/1162> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.1162>).
- RAXHON, Philippe, « Essai de bilan historiographique sur la mémoire », dans *Cahiers du Centre de Recherches en Histoire du Droit et des Institutions*, Volume 30, Bruxelles, 2008, pp. 11-94, article en ligne (<http://hdl.handle.net/2268/104375>).
- SZÖLLOSZ, Raphaël, « Spectrographie filmique de l'utopie : pour une mélancolie active des images en mouvement », *Cahiers du GRM*, 15 | 2019, article en ligne (<http://journals.openedition.org/grm/1812> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.1812>).

Table des matières

Introduction	4
Première partie : Enzo Traverso et la <i>Mélancolie de gauche</i>	11
1. <i>Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)</i>	11
1.1. <i>Mélancolie de gauche</i> , une investigation de la « structure des sentiments » de la gauche	12
1.2. <i>Mélancolie de gauche</i> , entre histoire des vaincus, mémoire de naufragés	18
2. Le motif mélancolique : Traverso et Freud	23
3. <i>Le pari mélancolique</i> , l'apport de Goldmann, Benjamin, Bensaïd	27
3.1. Lucien Goldmann et le pari pascalien	27
3.1.1. Conclusions intermédiaires	40
3.2. Daniel Bensaïd, <i>pari mélancolique</i> et messianisme	43
3.2.1. Le <i>Pari mélancolique</i>	43
3.2.2. Bensaïd, lecteur de Benjamin	50
4. Un pari sur la mémoire	52
Deuxième partie : Hans Blumenberg et la métaphore	59
1. <i>Naufrage avec spectateur</i> , tous embarqués	59
1.1. La métaphore nautique de l'existence	60
1.2. L'apport de Nietzsche et Pascal	61
1.3. Le spectateur chez Lucrèce	62
1.4. Le spectateur et l'historien	64
2. <i>Paradigmes pour une métaphorologie</i>	66
2.1. Métaphore et inconceptualité	67
2.2. La métaphore absolue	70
3. <i>Pensivité</i> , pari sur la rhétorique	73
4. Métaphore et pragmatique	76
Troisième partie : Mémoire mélancolique et métaphore	81
1. Enzo Traverso, métaphorologue	82
1.1. La mutation du concept freudien	82
1.2. Hypotypose kantienne et métaphore absolue	84
2. Métaphore et mémoire	85
2.1. Métaphore et vision du monde	86
2.2. Mémoire stratégique, image et utopie	88
3. Mémoire, rhétorique et régime de vérité	90

Conclusion	94
Bibliographie	98
Table des matières	103