

Marxisme et mémoire. De la téléologie à la mélancolie

Marxism and Memory: from Teleology to Melancholy

Marxismus und Kollektivbewusstsein der Vergangenheit: von der Teleologie zur Melancholie

Enzo Traverso



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2726>

DOI : [10.4000/leportique.2726](https://doi.org/10.4000/leportique.2726)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2014

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Enzo Traverso, « Marxisme et mémoire. De la téléologie à la mélancolie », *Le Portique* [En ligne], 32 | 2014, document 7, mis en ligne le 05 février 2016, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2726> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2726>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Marxisme et mémoire. De la téléologie à la mélancolie

Marxism and Memory: from Teleology to Melancholy

Marxismus und Kollektivbewusstsein der Vergangenheit: von der Teleologie zur Melancholie

Enzo Traverso

- 1 Au premier abord, le marxisme et la mémoire sembleraient deux continents étrangers. Les marxistes ont élaboré des philosophies de l'histoire ou, notamment les historiens, analysé les mutations de temporalité (notamment E. P. Thompson) mais, sauf exceptions sur lesquelles je reviendrai, ils n'ont jamais essayé de conceptualiser la mémoire. Cette dernière est l'objet des travaux d'histoire orale de Danilo Montaldi, Cesare Bermani ou Raphael Samuel, sans pour autant devenir une catégorie analytique. Ce qui intéressait ces auteurs était le passé vécu, évoqué et raconté par les classes subalternes, non pas le contexte, les modalités, les possibilités et les limites de l'élaboration du souvenir lui-même, ni son rapport à l'histoire savante.
- 2 Amorcé il y a presque un siècle par Henri Bergson et Maurice Halbwachs, le débat sur la mémoire collective a profondément affecté la sociologie, la philosophie et l'historiographie sans recevoir aucune contribution marxiste significative. Les rares incursions marxistes sur le terrain des rapports entre histoire et mémoire se sont limitées à réaffirmer une dichotomie positiviste classique : la mémoire est la collecte volatile et subjective d'une expérience vécue ; l'histoire est la reconstitution rigoureuse des événements du passé. Dans sa préface à *Histoire de la Révolution russe* (1930), Léon Trotski reconnaît que sa participation directe à ce grand tournant historique l'a aidé à « comprendre non seulement la psychologie des acteurs, individus et collectivités, mais aussi la corrélation interne des événements ». Cependant, il ajoute aussitôt qu'une telle position peut devenir un avantage épistémologique seulement à condition de ne pas écrire en témoin. Il précise son approche dans les termes suivants : « Cet ouvrage n'est nullement basé sur des souvenirs personnels. Le fait que l'auteur a participé aux événements ne le dispensait point du devoir d'établir sa narration sur des documents

rigoureusement contrôlés. L'auteur parle de soi dans la mesure où il y est forcé par la marche des événements, à la "troisième personne". Et ce n'est pas là une simple forme littéraire : le ton subjectif, inévitable dans une autobiographie ou des mémoires, serait inadmissible dans une étude historique¹ ». Présentant son autobiographie, quelques années plus tôt, il avait déjà expliqué que, la mémoire n'étant pas un « compteur automatique », il préférerait la laisser à la « critique psychanalytique ». En écrivant son livre, il avait systématiquement mis ses souvenirs à l'épreuve des sources documentaires².

- 3 Par une sorte de réaction symétrique, les spécialistes de la mémoire ont toujours ignoré le marxisme. Au cours des dernières décennies, les contributions les plus significatives sont venues de Pierre Nora, Henry Rousso et Paul Ricœur en France, Josef H. Yerushalmi aux États-Unis, Aleida Assmann en Allemagne : des auteurs prolifiques chez lesquels il serait difficile de repérer une seule page consacrée au marxisme³. Ce dernier reste en dehors de leur horizon intellectuel. Plusieurs observateurs ont constaté l'avènement d'un véritable *moment mémoriel* au sein des sociétés occidentales à partir du milieu des années 1980. Symboliquement, nous pourrions en fixer le début avec la parution de *Zachor* aux États-Unis (1983), du premier tome des *Lieux de mémoire* en France (1984), de la « querelle des historiens » en Allemagne (1986) et d'un essai comme *Les Naufragés et les Rescapés* de Primo Levi en Italie (1986)⁴. De manière significative, ce *moment mémoriel* coïncide avec un autre tournant de l'histoire intellectuelle appelé « crise du marxisme »⁵. Cette synchronie entre l'essor de la mémoire et le déclin du marxisme est tout à fait emblématique. Le marxisme exerçait une influence profonde et étendue sur les sciences sociales lorsqu'elles étaient bâties autour du paradigme de *société* ; son éclipse est devenu presque totale au cours d'une décennie marquée par le déplacement vers un nouveau paradigme, celui de *mémoire*⁶. Cette transition s'est accomplie dans un contexte politique particulier, créé en 1979 par la « révolution conservatrice » dans les pays anglo-saxons, par la révolution islamique en Iran et par le génocide au Cambodge, qui marquaient la fin de la vague anti-impérialiste, et achevé dix ans plus tard par la chute du mur de Berlin, un événement qu'il est aujourd'hui courant de considérer comme la fin du « court » xx^e siècle. Dans le théâtre de l'histoire intellectuelle, le marxisme fait sa sortie, sans applaudissements ni rappels, au moment où la mémoire y fait son entrée, tous les regards braqués sur elle. Elle s'y installe durablement car, un quart de siècle plus tard, elle ne l'a toujours pas quittée.
- 4 Les pages qui suivent seront donc consacrées à cette rencontre manquée entre le marxisme et la mémoire, ainsi qu'à une interrogation sur ses causes. Cet écart n'a rien d'inéluctable mais demande à être expliqué, ce qui nécessite un effort de clarté conceptuelle. Tout d'abord, le marxisme ne sera pas réduit à un corpus doctrinal ou à une théorie codifiée dans un ensemble de textes ; il sera considéré dans un sens plus large, à la fois comme un courant de pensée qui, pendant le xx^e siècle, a dominé le mouvement ouvrier et la culture de la gauche. La mémoire, ensuite, sera prise en compte dans sa double acception : non seulement les souvenirs individuels, de groupe ou de génération, mais surtout les représentations collectives du passé. Cela revient à distinguer la mémoire de l'histoire, si l'on conçoit cette dernière non pas comme l'ensemble des faits qui façonnent l'univers historique – la littéralité des événements – mais comme une discipline (l'écriture de l'histoire) qui est un discours critique sur le passé et qui, en tant que travail de reconstitution, contextualisation et interprétation de ce qui est advenu, donne lieu toujours à une construction textuelle. Une fois cette

distinction faite, il faudra aussi prendre en examen les interactions entre la mémoire et l'histoire, puisque la fonction primaire de cette dernière consiste à répondre à une demande de connaissance qui surgit de la société et qui est portée par la mémoire elle-même. Loin d'être figée, cette mémoire se construit dans l'espace social, bien au-delà des souvenirs d'un passé vécu, par de multiples vecteurs : la transmission des pratiques culturelles à l'intérieur de « cadres sociaux » plus ou moins stables, la réification du passé par les médias et l'industrie culturelle, les politiques de la mémoire mises en œuvre par les gouvernements et les pouvoirs publics (éducation, musées, commémorations) et l'encadrement juridique du passé souvent promu par les États (les lois mémorielles). L'historiographie est donc redevable de la mémoire et, en même temps, contribue à forger les représentations collectives du passé. C'est elle qu'il faut interroger si l'on veut trouver une connexion entre le marxisme et la mémoire. Bref, le rapport du marxisme à la mémoire est lié à un *régime d'historicité* : l'expérience et la perception du passé qui caractérisent une société donnée à un moment donné⁷.

- 5 Or, le régime d'historicité qui domine la transition du xx^e au xxi^e siècle révèle une crise profonde de l'imagination utopique. Souvent qualifiée par la notion de « présentisme », cette expérience du temps se caractérise par une accélération permanente au sein d'une structure sociale conçue et perçue comme immuable, sans alternative possible. La dialectique historique décrite par Reinhart Koselleck comme une tension entre le passé et le futur, le passé comme champ d'expérience et le futur comme horizon d'attente⁸, semble brisée dans un monde qui vit au présent, fétichise l'ordre dominant, n'ose pas penser l'avenir et porte un regard sceptique ou réprobateur vers le passé. Portés par la Révolution française et la Révolution russe, le xix^e et le xx^e siècle se sont projetés vers l'avenir, le premier identifié au « progrès » (industriel, socialiste, démocratique, technique), le second au communisme. Le xxi^e siècle, quant à lui, s'ouvre dans un monde sans utopies, paralysé par la défaite historique des révolutions dont le communisme a été l'horizon partagé. Abandonné par le « principe-espérance », lorsque tout horizon d'attente semble brouillé et invisible, le régime d'historicité aujourd'hui dominant ne perçoit pas le passé comme une ère de combats libérateurs et de révolutions mais plutôt comme une ère de violence et de totalitarisme. Ses témoins parlent au nom des victimes – l'ère du témoin est tout d'abord une ère des victimes⁹ – dont la mémoire collective gère le deuil, en empêchant l'effacement de leur souvenir et en tirant des leçons morales pour les générations futures. Ces dernières ne sont pas appelées à changer le monde mais bien plutôt à ne pas répéter les erreurs fatales de ceux qui, aveuglés par l'utopie communiste, ont finalement bâti un univers totalitaire. La *religion civile* de la mémoire – dont la célébration sert à sacréaliser les fondations éthiques de nos démocraties libérales – est l'autre face d'un monde sans utopies. À ce moment mémoriel correspond – pourrait-il en être autrement ? – une historiographie conservatrice dont François Furet, peu après avoir officié les obsèques officielles de la Révolution française, avait fixé le cap : « L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser. [...] Nous sommes condamnés à vivre dans le monde où nous vivons¹⁰. »
- 6 Le tournant de 1989 constitue un seuil, le moment particulier où les mutations cumulées au cours d'une décennie se condensent et précipitent. La fin du communisme introduit de nouveaux tropismes au sein de la conscience historique tandis que la mémoire des *victimes* remplace la mémoire des luttes et obscurcit celle des *vaincus* : les acteurs du passé doivent acquérir un statut de victimes s'ils veulent occuper une place

dans les représentations de l'histoire. L'Allemagne, l'épicentre du tournant, est le lieu symbolique de cette métamorphose : tout au long des années 1990, la mémoire de l'Holocauste se substitue à la mémoire antifasciste par une redéfinition progressive de l'espace public¹¹. La mémoire officielle de la RDA est effacée. Les statues des fondateurs du socialisme ainsi que les monuments à la gloire du communisme sont à leurs tours abattus. Reste à Berlin une statue de Marx et Engels, entre l'île aux musées et le Nikolaiviertel, dont le socle accueille un graffiti ironique : *Wir sind unschuldig* (« Nous sommes innocents »). Parallèlement, le souvenir des victimes du nazisme (essentiellement les juifs) balise l'espace urbain. En 2005, un gigantesque Mémorial de L'Holocauste (*Holocaust Mahnmal*) est inauguré en proximité de la Porte de Brandebourg et du Parlement¹².

- 7 Voilà donc le contexte de la crise du marxisme, dont les impasses théoriques ne sont au fond que le miroir d'une défaite historique du mouvement social et politique qui l'incarnait (le communisme selon la définition de Marx : « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses¹³ »). Comme l'indique la célèbre onzième thèse sur Feuerbach, le marxisme est né et s'est construit historiquement à la fois comme une théorie visant à interpréter le monde et comme un projet de transformation révolutionnaire du monde¹⁴. La mémoire véhiculée par le marxisme était indissociablement liée à ce projet. Par conséquent, une fois amputé de sa dimension utopique, le marxisme a cessé d'agir comme vecteur de transmission d'une mémoire de classe, des luttes émancipatrices et des révolutions. Sans vouloir (ni pouvoir, dans ces pages) reprendre le vieux débat sur la vision marxienne de l'histoire, il ne fait pas de doute que l'utopie en est le tropisme secret. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, la mémoire est évoquée comme « la tradition de toutes les générations mortes » qui « pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants¹⁵ ». La révolution moderne dirigée contre le capitalisme, poursuit Marx, « ne peut pas puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir¹⁶ ». Elle doit « laisser les morts enterrer leurs morts » et se débarrasser des « réminiscences empruntées à l'histoire universelle » (qui avaient aveuglé ses ancêtres) pour pouvoir se projeter vers le futur¹⁷. Nous pouvons bien opposer un Marx dialecticien à un autre positiviste. Une forme d'historicisme évolutionniste est certes sous-jacente à certains de ses écrits (notamment son introduction de 1859 à *Critique de l'économie politique*) qui postulent l'histoire comme une succession de modes de production et de formations sociales (esclavage, féodalisme, capitalisme, socialisme, communisme)¹⁸. D'autres textes nous mettent en garde en revanche contre l'interprétation de sa théorie comme un schéma historico-universel inéluctablement imposé à toutes les sociétés¹⁹. Nous pourrions aussi formuler différentes hypothèses afin de savoir pourquoi il envisageait une exception russe et pas une exception indienne dans l'avènement de la modernité en dehors du monde occidental²⁰. Reste le fait que, jusqu'à une époque récente, l'historiographie marxiste a toujours été marquée par une forte tentation téléologique. Elle postulait le communisme comme *telos*, comme finalité de l'histoire, et cette vision engendrait une périodisation de la modernité dont les étapes étaient scandées par la mémoire des révolutions. Une ligne droite unissait 1789 à 1917, en passant par les révolutions de 1848 et la Commune de Paris²¹. Après Octobre, le processus devenait global et la courbe ascendante se divisait en plusieurs lignes qui passaient par l'Europe (1945, 1968, 1974), par l'Amérique latine (Cuba en 1958) et l'Asie (la Chine en 1949 et le Vietnam en 1975). C'est ainsi que, dans les années 1920, Albert Mathiez décrivait les bolcheviks comme les héritiers des Jacobins²² ; dans les décennies suivantes, Trotski et Isaac Deutscher analysaient le stalinisme selon le

modèle du Thermidor et du bonapartisme²³ ; en 1968, les acteurs de Mai pensaient avoir vécu une « épreuve générale », comme les émeutes de juillet 1917 à Petrograd qui avaient précédé Octobre²⁴ ; en 1971, un grand historien comme Adolfo Gilly décrivait la Commune de Morelos, dans le Mexique zapatiste de 1915, à la lumière de la révolution russe²⁵. Eric Hobsbawm, un historien marxiste qui ne croyait plus à l'inéluctabilité du communisme mais dont la reconstruction du monde contemporain demeure scandée par la même périodisation (1789-1914 ; 1917-1989), a bien résumé ce noyau profond de la mémoire marxiste en évoquant les mots d'un syndicaliste britannique qui, dans les années 1930, s'adressait ainsi à un conservateur : « votre classe représente le passé, ma classe représente le futur²⁶ ». Historiographie et mémoire étaient donc enchevêtrées l'une avec l'autre, s'alimentant réciproquement.

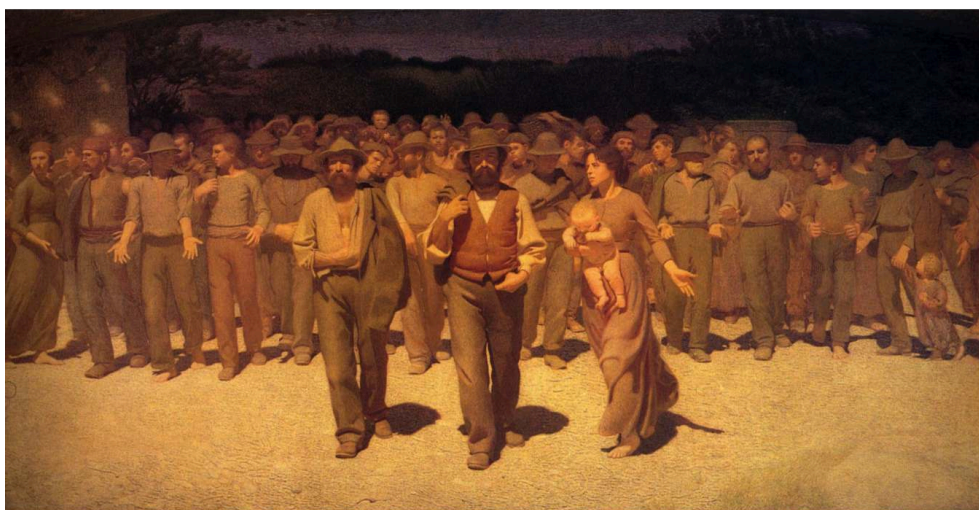


Figure 1. Giuseppe Pellizza da Volpedo, *Le Quart-État*, 1893-1902, h/t, 293 x 545 cm, Milan, Galerie d'Art moderne, d. r.

- 8 L'iconographie socialiste et communiste a illustré pendant un siècle cette vision téléologique de l'histoire. Ses images se sont gravées dans la mémoire de plusieurs générations de militants – des ouvriers aux intellectuels – jusqu'à modeler leur imaginaire. Elles ont agi comme des « repères subliminaux » ou des « des sentinelles fantomatiques de la pensée », selon l'heureuse expression de Raphael Samuel, dont l'analyse peut se révéler tout aussi importante que l'exégèse des textes²⁷. *Le Quart-État* (fig. 1) de Pellizza da Volpedo, un des plus célèbres tableaux inspirés par le socialisme d'avant la Grande Guerre, décrit l'avancée de classes travailleuses vers un avenir de lumière ; leur marche émancipatrice les éloigne des ténèbres, bien visibles à l'arrière-plan, là où leur chemin a commencé²⁸. Pendant les années 1920, la propagande du régime soviétique montre Lénine le bras tendu vers le futur, guide éclairé au milieu d'un monde fait d'industries, de cheminées et de machines, où une multitude d'ouvriers s'activent énergiquement pour bâtir une société nouvelle (fig. 2). En 1933, l'architecte Boris Iofan gagne le concours pour l'édification du Palais des Soviets de Moscou (fig. 3). Son projet ne sera jamais réalisé mais, immédiatement rendu public, il nourrit l'imaginaire soviétique de l'époque. On y voit un gratte-ciel – réponse communiste à l'Empire State Building inauguré à New York deux ans plus tôt – surmonté par une gigantesque statue de Lénine, encore une fois son indice pointé vers l'avenir, entouré de nuages et d'avions²⁹.



Figure 2. Auteur inconnu, « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme », 1920, affiche.



Figure 3. Boris Iofan, Soviet Palast, 1933.

- 9 Ces affiches et statues de Lénine sont la version séculière d'une iconographie d'inspiration biblique (il suffit de penser à une célèbre gravure de Gustave Doré qui montre Moïse descendant du Mont Sinaï, avec les tables de la loi et son doigt pointé

vers le ciel, fig. 4). L'espérance messianique s'est désormais transformée en incitation à l'action révolutionnaire³⁰.

- 10 Dans une perspective diachronique somptueuse, le mouvement linéaire qui montre le chemin des classes laborieuses entre un passé d'oppression et un futur émancipé, s'étale dans les murales de Diego Rivera qui décorent les cours intérieures des palais ministériels de Mexico (fig. 5). Le souvenir des luttes anticoloniales et de la révolution paysanne converge naturellement vers l'organisation du mouvement ouvrier moderne, multinational et multiracial, dominé par les figures tutélaires de Marx, Engels, Lénine et Trotski³¹.



Figure 4.
Gustave Doré, Moïse descendant du Mont Sinaï avec les tables de la Loi.



Figure 5. Diego Rivera, Le Mexique d'aujourd'hui et demain, panneau gauche, 1929-1935, peinture murale, Mexico, Palais National.

- 11 Portée par le principe-espérance du xx^e siècle, cette dialectique entre histoire et mémoire s'est brisée. En 1989, les « révolutions de velours » semblaient revenir à 1789, en effaçant deux siècles de lutte pour le socialisme. La liberté et la démocratie s'affichaient comme leur seul horizon, selon le modèle libéral : 1789 opposé à 1917, ou encore, d'après Hannah Arendt, 1776 opposé à 1789, la liberté contre l'égalité³². Plus récemment, les révolutions arabes de 2011 ont reproduit un schéma similaire. Elles ont renversé des dictatures, mais ne savent pas bien par quoi les remplacer. Leur mémoire se nourrit de défaites : le socialisme, le panarabisme, le tiers-mondisme et même l'islamisme, qui n'inspirait pas les jeunes révolutionnaires tunisiens et égyptiens et qui, en revanche, a pu tirer profit du reflux de leur mouvement.

La fin du communisme a été anticipée par quelques artistes d'avant-garde qui ont voulu la représenter comme une rupture de mémoire. Dans un tableau de 1983, le peintre soviétique Aleksandr Kosopalov nous montre une tête de Lénine posée sur le sol, à côté du socle de sa statue brisée, devant laquelle se trouvent trois putti penchés sur un journal au titre bien visible, *The Manifesto*, dont ils essaient péniblement de déchiffrer le contenu (fig. 6). L'utopie s'est effondrée et ce qui avait été annoncé comme un avenir radieux n'est qu'un paysage de décombres³³. Le communisme n'est plus qu'un texte devenu incompréhensible, à redécouvrir et réinterpréter. Lénine est tombé de sa base, mais sa tête demeure intègre, son regard est grave ; on se demande s'il s'adresse à ceux

qui ont renversé sa statue ou à ceux qui l'ont créée, en lui faisant jouer un rôle qui



n'était pas le sien.

Figure 6. Aleksandr Kosolapov, *The Manifesto*, 1983, d. r.



Figure 7. Theo Angelopoulos, *Le Regard d'Ulysse*, 1995, d. r.

- 12 La fin du communisme comme fin de l'utopie et acte de mémoire, cérémonie du deuil solennelle et tragique, a trouvé son expression la plus poignante dans *Le Regard d'Ulysse* (1995), le film de Theo Angelopoulos consacré à la guerre dans l'ex-Yougoslavie. L'effacement du passé, le sauvetage de ses traces et la préservation de sa mémoire en sont le fil conducteur. Le voyage du héros à travers un pays en guerre, à la recherche d'un bout de pellicule que l'on croyait perdu, le premier film grec dont il reste un

dernier exemplaire dans la cinémathèque de Sarajevo, ville assiégée, est la métaphore d'un monde qui s'effondre et qui risque d'emporter avec lui, dans sa chute, ses espérances et ses utopies. Dans un long traveling, on voit une statue de Lénine, disloquée, qui traverse le Danube allongée sur une péniche, son regard et son index tournés vers le ciel (fig. 7). Puis apparaissent des gens, de plus en plus nombreux, qui s'alignent sur les rivages pour assister à son passage. Ils sont tous silencieux ; plusieurs parmi eux s'agenouillent, certains se signent. Une musique triste et douce à la fois accompagne ce cortège funèbre par lequel un pauvre Lénine morcelé et couché quitte la scène de l'histoire. Par un contrepoint frappant avec *Octobre* de Sergueï Eisenstein (1927), où la destruction de la statue du Tsar symbolisait la révolution, ce passage des décombres de Lénine nous présente la mémoire du communisme comme un travail du deuil³⁴.

- 13 Le marxisme qui correspond à notre régime d'historicité – une temporalité rivée sur le présent, dépourvue de structure pronostique – se charge inévitablement d'une coloration *mélancolique*. Amputé du principe-espérance, tout au moins dans la forme concrète qu'il avait prise au xx^e siècle, lorsque l'utopie d'une société libérée s'était incarnée dans le communisme, il intériorise une défaite historique. S'il possède une dimension stratégique, elle ne consiste pas à organiser le renversement du capitalisme mais à surmonter le traumatisme de revers subis. Son art réside dans l'organisation du pessimisme : assumer un échec sans capituler devant l'ennemi ; historiciser la défaite, en sachant qu'un nouveau départ prendra forcément des formes inédites, qu'il faudra emprunter des chemins inconnus et qu'il faudra aussi assimiler les leçons du passé. Le regard des vaincus est toujours critique. Ce marxisme vaincu mais toujours insoumis a trouvé sa meilleure expression dans l'œuvre de Daniel Bensaïd, qui avait jugé utile, après la chute du socialisme réel, de broser une galerie de révolutionnaires dont la mélancolie se déclinait en plusieurs variantes, toutes engendrées par la défaite : stoïque (Saint-Just), inflexible (Blanqui), suicidaire (Benjamin), opiniâtre et languide (Mariátegui), ironique (Guevara) ou solitaire, pudique et cachée (Trotski)³⁵. Une mélancolie proustienne, au final, soucieuse d'établir « un nouveau lien entre le nécessaire et le possible ». Autrement dit, « une mélancolie d'arrière-garde qui finit toujours par rattraper l'avant-garde. Comme le côté de Guermantes finit par rejoindre celui de Méséglise³⁶ ».
- 14 Ce marxisme mélancolique s'inspire de Walter Benjamin. À partir du milieu des années 1920, ce philosophe et critique littéraire allemand amorce un itinéraire singulier, à mi-chemin entre Marx et le messianisme juif, qui le conduit vers une nouvelle conception de l'histoire, radicalement antipositiviste, fondée sur l'idée de « remémoration » (*Eingedenken*). Elle aussi est le produit d'une défaite majeure du mouvement ouvrier – la montée au pouvoir de Hitler en 1933 – et c'est dans un contexte particulièrement tragique, après le pacte germano-soviétique, le début de la Seconde Guerre mondiale et la débâcle française de juin 1940, qu'elle trouve une formulation achevée dans les « Thèses sur le concept d'histoire », rédigées en exil, peu avant le suicide de leur auteur à Port-Bou, à la frontière espagnole. À la différence de Marx, pour qui les révolutions sont des « locomotives de l'histoire », Benjamin les présente comme le frein d'alarme qui arrête la course du train vers la catastrophe : « Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite³⁷. » Le mouvement téléologique qui fait du socialisme le résultat d'une avancée de la civilisation semble renversé, dans la perspective d'un marxisme qui aurait « anéanti en lui l'idée de progrès³⁸ ». Dans ses

thèses de 1940, la révolution devient ainsi « un saut du tigre dans le passé ³⁹ ». Concevant le passé comme un processus toujours ouvert et comme une expérience inachevée, Benjamin envisage la politique comme un art consistant à le réactiver. Il s'agit, lorsque les circonstances historiques le permettent, de saisir l'« à-présent » (*Jetzt-Zeit*) afin de déclencher une remémoration de l'advenu⁴⁰. Le passé fait irruption dans le présent, en le remettant en cause, et en créant ainsi les conditions pour une rédemption des vaincus de l'histoire. Dans la lecture qu'en propose Daniel Bensaïd, ce messianisme chargé de mémoire n'a plus rien d'utopique. Son marxisme se méfie des utopistes constructeurs de modèles du futur, il s'alimente du souvenir des « ancêtres asservis »⁴¹. Loin de tout « schéma préfabriqué », il conçoit une révolution « sans image ni majuscule », comme simple « boussole d'une volonté [...], hypothèse stratégique et horizon régulateur⁴² ».

- 15 Au cours de ces dernières années, ce marxisme mélancolique a trouvé une traduction politique dans certains mouvements révolutionnaires d'Amérique latine, du Mexique à la Bolivie. Dans les années 1990, les insurgés du Chiapas ont renouvelé les luttes indigènes, en les inscrivant dans la tradition du zapatisme. Leur action politique se charge de mémoire et se déploie à l'intersection entre deux temporalités. Selon la formule du sous-commandant Marcos, ils doivent apprendre à « marcher avec un pied dans le passé et l'autre dans le futur ⁴³ ». Quelque chose de similaire s'est produite ensuite en Bolivie. En 2006, le Président Evo Morales a voulu faire précéder son investiture officielle à la Paz par une cérémonie en langue aymara, en costume traditionnel, au milieu des ruines de Tiwanakou, une ville pré-incaïque au bord du lac Titicaca (fig. 7). Son élection a été vécue autant comme une promesse d'avenir (un avenir semé d'embûches) que comme le rachat d'un long passé d'oppression.



Figure 7. Evo Morales à Tiwanakou, 2006.

NOTES

1. Léon TROTSKI, *Histoire de la Révolution russe* (1930), Paris, Seuil, 1967, t. 1.
2. Léon TROTSKI, *Ma vie* (1929), Paris, Gallimard, 1953.
3. Pour une reconstitution de ce débat, cf. Enzo TRAVERSO, *Le Passé, mode d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.
4. Cf. Josef H. YERUSHALMI, *Zachor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984 ; Pierre NORA, « Entre histoire et mémoire. La problématique des lieux », in ID. (dir.), *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLII ; *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, Éditions du Cerf, Paris, 1988 ; Primo LEVI, *Les Naufragés et les Rescapés*, Paris, Gallimard, 1989.
5. Pour une première réflexion autour de la « crise du marxisme », cf. Perry ANDERSON, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983.
6. Dan DINER, « Von "Gesellschaft" zu "Gedächtnis". Über historische Paradigmenwechsel », *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München, C. H. Beck, 2003, p. 7-15.
7. Cf. François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.
8. Reinhart KOSELLECK, « "Champ d'expérience" et "horizon d'attente" : deux catégories historiques » (1975), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 307-329.
9. Annette WIEVIORKA, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.
10. François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995, p. 572.
11. Cf. Régine ROBIN, *Berlin chantiers*, Paris, Stock, 2001.
12. Cf. *Materialien zum Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Berlin, Nicolai Verlag, 2005.
13. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 64.
14. Karl MARX, « Thèses sur Feuerbach » (1844), *Philosophie*, Paris, Folio-Gallimard, 1994, p. 235.
15. Karl MARX, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte » (1852), *Les Luttes des classes en France*, Paris, Folio-Gallimard, 2002, p. 176.
16. *Ibid.*, p. 179.
17. *Ibid.*
18. Karl MARX, « Avant-propos » (1859), *Philosophie, op. cit.*, p. 489.
19. Karl MARX, « Lettres à la rédaction des "Otétschestwenniyje Zapiski" (Les Annales de la patrie) », in Maurice GODELIER (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 351.
20. Cf. MARX-ENGELS, *Textes sur le colonialisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1977.
21. Cf. Casey HARISON, « The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition », *History and Memory*, 2007, vol. 17/2, p. 5-42.
22. Albert MATHIEZ, *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1920.
23. Léon TROTSKI, « L'état ouvrier, le Thermidor et le bonapartisme » (1935), *Œuvres*, EDI, Paris, vol. 5, 1981 ; Isaac DEUTSCHER, « Two Revolutions », *Marxism, Wars & Revolutions*, London, Verso, 1984, p. 34-45.
24. Cf. Daniel BENSÂÏD, Henri Weber, *Mai 68 : une répétition générale*, Paris, Maspero, 1968.
25. Adolfo GILLY, *La Révolution mexicaine 1910-1920*, (1971), Paris, Éditions Syllepse, 1995, ch. 7.
26. Eric HOBBSBAWM, « The Influence of Marxism 1945-83 », (1982), *How to Change the World. Tales of Marx and Marxism*, London, Little Brown, 2011, p. 362.
27. Raphael SAMUEL, *Theatres of Memory*, London, Verso, 1994, p. 27.

28. Cf. Michele NANI, « “Dalle viscere del popolo”. Pellizza, il Quarto Stato e il socialismo », in Michele NANI, Liliana ELLENA, Marco SCAVINO, *Il Quarto Stato di Pellizza da Volpedo tra cultura e politica*, Torino, Istituto Salvemini, 2002, p. 13-54.
29. Cf. Susan BUCK-MORSS, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002, p. 174-176.
30. Ce messianisme sécularisé n'est pas assimilable au « langage populaire de la publicité » analysé par Carlo Ginzburg dans son essai sur lord Kitchener qui contient une intéressante généalogie du doigt pointé (cf. Carlo GINZBURG, « “Your Country Needs You” : a Case Study in Political Iconography », *History Workshop Journal*, 2001, n° 52, p. 1-22).
31. Voir notamment son *Epopeya del Pueblo Mexicano* (1929-1951) qui illustre les escaliers du Palais National de Mexico.
32. Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution* (1963), Paris, Gallimard, 1967.
33. Susan BUCK-MORSS, *Dreamworld and Catastrophe*, *op. cit.*, p. 67-69. Ce tableau fait penser à la correspondance entre Gershom Scholem et Walter Benjamin à propos de l'interprétation d'un passage du *Procès de Kafka* évoquant des jeunes étudiants juifs penchés sur des textes cabalistiques. Selon Scholem, « ils ne sont point tant des écoliers qui auraient perdu l'écriture que des écoliers qui ne sont plus capables de la déchiffrer » (Walter BENJAMIN, Gershom SCHOLEM, *Théologie et Utopie. Correspondance 1933-1940*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010, p. 141).
34. Voir la séquence in <http://www.youtube.com/watch?v=h4g6K-jOPAc>
35. Daniel BENSÂÏD, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard, 1997, p. 250-252.
36. *Ibid.*, p. 258.
37. Walter BENJAMIN, *Sens unique* (1926), Paris, Les Lettres nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, p. 205-206. Ce passage inspire l'interprétation de Michael LÖWY, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
38. Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 477.
39. Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » (1940), *Œuvres III*, Folio-Gallimard, Paris, 2000, p. 439 (thèse XIV).
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, p. 438.
42. Daniel BENSÂÏD, *Le Pari mélancolique*, *op. cit.*, p. 290.
43. Cf. Jérôme BACHET, « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », in François HARTOG, Jacques REVEL (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001, p. 65.

RÉSUMÉS

Au début des années 1980, l'essor de la mémoire dans le domaine des sciences sociales a coïncidé avec la crise du marxisme, un courant de pensée qui avait profondément marqué l'historiographie au cours des décennies précédentes. Le marxisme est resté en dehors du « moment mémoriel » de ce tournant du siècle. La vision marxiste de l'histoire colportait cependant une prescription mémorielle : il fallait sélectionner les événements du passé afin de

les inscrire dans un futur en construction. Il y avait une mémoire stratégique des luttes du passé orientée vers l'avenir. La fin du communisme a brisé cette dialectique entre passé et futur et l'éclipse des utopies engendré par notre époque « présentiste » a englouti la mémoire marxiste. Dans ce contexte réapparaît une conception mélancolique de l'histoire comme remémoration (*Eingedenken*) des vaincus – Walter Benjamin en était le principal interprète – qui se situait aux marges du marxisme.

At the beginning of the 1980's, the rise of memory in the field of the humanities coincided with the crisis of Marxism, a current of thought that had deeply shaped the historiography of the previous decades. Marxism did not contribute to the “memorial moment” characteristic of our turn of the century. The Marxist vision of history, nevertheless, implied a memorial prescription: we had to select the events of the past in order to inscribe them into the future. It was a strategic memory of the past struggles, a future-oriented memory. Today, the end of communism has broken this dialectic between past and future, and the eclipse of utopias engendered by our “presentist” time has extinguished the Marxist memory. In such a context, suddenly reappears a melancholic vision of history as remembrance (*Eingedenken*) of the vanquished – Walter Benjamin was its most important interpreter – that belonged to a marginal Marxist tradition.

Am Anfang der 80.Jahren entsteht dieses Kollektivbewusstsein, zur Zeit der Krise des Marxismus, der die Historiografie der vergangenen Jahrzehnte tiefgründig geprägt hatte. Der Marxismus hat bei dieser Entwicklung der Jahrhundertwende deshalb keine Rolle gespielt.

AUTEUR

ENZO TRAVERSO

Enzo Traverso (Gavi, Italie, 1957), a enseigné pendant une vingtaine d'années les sciences politiques en France, notamment à l'Université de Picardie Jules-Verne d'Amiens. Il est actuellement Susan and Barton Winokur Professor in the Humanities à l'Université Cornell d'Ithaca, New York. Ses ouvrages sont traduits en une douzaine de langues.