

Membre de l'université Paris Lumières
Choisissez un élément.

Leal de Oliveira Antonio

*O direito à memória como um dos
fundamentos da dignidade humana:
memória política e a justiça para as vítimas
do progresso*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 22 août 2017

en vue de l'obtention du doctorat de Droit Public

de l'Université Paris Nanterre

sous la direction de M. Borrillo Daniel (Université Paris Nanterre)

et de Mme Assy Bethania (codirectrice, PUC-Rio, Brèsil)

Jury :

Rapporteure :	Mme. Karam de Chueiri, Vera	Docteur, UFPR-Brèsil
Rapporteur :	M. Camatta Moreira, Nelson	Docteur, FDV-Brèsil
Membre du jury :	M. Borrillo, Daniel	Docteur, Paris Nanterre
Membre du jury :	Mme. Assy Bethania	Docteur, PUC-Rio

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier sincèrement Monsieur le professeur Daniel Borrillo (Paris Nanterre) et Madame le professeur Bethania Assy (PUC-Rio, Brésil) d'avoir accepté de diriger mes recherches doctorales. Merci pour leur rigueur, leurs conseils, leur disponibilité, leur générosité et surtout pour leurs encouragements pendant toute la durée de ces recherches.

Merci au Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux (CREDOF, Paris Nanterre) et au Núcleo dos Direitos Humanos (NDH, PUC-Rio), à Madame le professeur Véronique Champeil-Desplats et à Monsieur le professeur José-Maria Gomez pour leur soutien.

Merci aux personnes, institutions et organisations pour l'aide apportée durant cette thèse : aux Universités Paris Nanterre et PUC-Rio (en les personnes de Monsieur Anderson et Madame Carmen) ; au programme CAPES-COFECUB pour l'aide financière pendant mes études à Paris.

Merci également à mes amis et ma famille qui m'ont soutenu : Nelson Camatta Moreira ; Fernanda Pradal ; Charles ; José Luis, Carolina e Maria Manoela H.A. de Oliveira. Merci à tous mes élèves (au cours de Droit à l'Université Vila Velha, Brésil) pour l'inspiration et pour la provocation de penser mon travail dans une façon didactique.

Merci spécial à mon épouse Carla Ribeiro et mes parents Anamaria et Osmar Oliveira pour l'aide, pour la compréhension et l'amour apporté pendant la rédaction de cette thèse. C'est à vous que je consacre ce travail.

A la mémoire de Eva Furtado Leal et José Carlos Christiano Ribeiro

SOMMAIRE

Introduction.....	11
1. La critique de la modernité et du progrès chez Walter Benjamin.....	22
1.1. Le romantisme allemand comme le fondement critique de la modernité capitaliste et le surréalisme comme son actualisation.....	24
1.2. La théologie juif et la promesse de rédemption.....	26
1.3. Le materialisme historique particulier de Walter Benjamin et la critique du progrès.....	28
1.4. La critique de la modernité et du progrès que produit la souffrance sociale.....	30
2. La critique de l’histoire des vainqueurs : une théorie de l’histoire émancipatrice.....	35
2.1. L’Histoire comme instrument pour l’action politique.....	39
2.2. Les sujets de l’histoire comme sujets d’une théorie émancipatrice	43
2.3. L’idée du temps chez Walter Benjamin : le présent fixe et le passé mobile.....	45
2.4. Une théorie de l’histoire que permet la construction d’un mémoire libertaire.....	50
3. La mémoire critique de l’humanité opprimée : la mémoire politique comme justice pour les victimes du progrès.....	51
3.1. Les thèses « Sur le concept d’histoire » comme fondement théorique pour une théorie de la mémoire comme justice.....	54
3.2. Mémoire et Histoire.....	59
3.3. L’Importance de référence pour la mémoire : les dates ; les fêtes ; et les lieux de mémoire.....	61
3.4. L’Image chargée de mémoire comme un héritage pour l’avenir qui résiste aux hommes.....	64
3.5. La construction de la mémoire au présent et l’abus de la mémoire.....	65

3.6.	Marcel Proust et Walter Benjamin : la mémoire comme conscience du sujet et la mémoire involontaire comme l'éveil de cette conscience.....	66
3.7.	Le « <i>retour-éternel</i> » de la souffrance : la répétition et la continuité de l'histoire de l'oppression.....	69
4.	La théorie de la mémoire comme fondement pour l'opération du droit.....	71
4.1.	L'Importance de la narration comme élément pour la construction critique du droit : la perte du narrateur comme la fin de l'expérience dans la modernité.....	76
4.2.	Le flâneur, le chiffonnier et le chroniqueur comme ouvrier de la justice.....	79
4.3.	Walter Benjamin et la mémoire dans la pratique juridique.....	81
	Conclusion.....	87
	Bibliographie.....	89

Introduction

La réalité politique et sociale du Brésil abonde d'exemples d'une souffrance apparemment pérenne. Une partie majoritaire de la population brésilienne (qui habite dans une des sociétés les plus inégalitaires du monde) vit dans un monde marqué par l'exclusion, la violence, le manque de respect, d'abus de toutes sortes, risques, etc. Cette déclaration peut être démontrée par différents exemples : la permanence de l'esclavage à l'échelle de milliers de personnes chaque année libérées dans des conditions de travail analogues à l'esclavage; l'assassinat en masse de la population jeune noire, victime de la violence quotidienne et, en grande partie causée par l'État lui-même. C'est en silence les segments d'histoire et de traumatismes de la société (comme dans l'exemple indien de l'absence de leur mémoire politique à l'égard des années de dictature militaire); et, comme dernier exemple, la corruption qui étend cette disparité sociale et que produit (même indirectement) les autres violences mentionnées ci-dessus. Nous vivons dans une réalité d'oppression et de souffrance!

La situation décrite dans le paragraphe précédent est amplifiée par un contexte international de sélectivité dans la souffrance de la mémoire. En effet, certains faits sont clairement privilégiés par rapport à d'autres, comme s'il y avait une gradation de la souffrance, comme s'il y avait, par conséquent, une gradation de leurs victimes. Dans ce contexte, l'importance attribuée au génocide juif de la Seconde Guerre mondiale est emblématique par rapport à l'extermination de peuples entiers et des populations d'Afrique noire au cours de l'entreprise coloniale, par exemple. Cette sélectivité présente au niveau international est reproduite internement par divers moyens : est connu de tout les spécialistes (et pour la population en général) l'actuation des médias brésiliens utilisons leurs titres et le temps disponibilité sur les nouvelles en fonction des intérêts en jeu, les personnages, etc. Cette sélectivité finit par reproduire les pratiques sociales dans lesquelles des milliers de morts quotidiennes chez les Noirs et les jeunes sont souvent considérées comme des accidents naturels d'une réalité trop dure, comme des conséquences naturelles de leur vie dans le crime (mais nous ne connaissons jamais leurs véritables histoires), quand ils ne sont même pas, finalement, enregistré comme mort ou reconnu comme tel. En bref, il est indéniable qu'il existe un manque de sensibilité

et une sorte de naturalisation de cette souffrance, comme si elle faisait partie de la scène quotidienne.

Nous vivons dans une réalité d'oppression, de souffrance et d'insensibilité !

Des parties importantes de cette population qui souffre et qui sont une marque distinctive de la scène politique et sociale du Brésil, ont leur représentation dans les groupes, les mouvements sociaux et même les institutions publiques. Cependant, une part importante de ces victimes du progrès et du développement national n'a pas la formation de sa mémoire, ne rentre pas dans ces régimes institutionnalisés d'organisation de combat, soit parce que leur défense se réfère à plus d'un de ces cas (comme dans l'exemple de la femme, la femme noire, la femme noire de banlieue, la femme noire de banlieue homosexuelle, etc.), soit parce qu'ils ne se reconnaissent pas, ne savent pas ou se sentent (avec raison) craintifs et opprimés par rapport aux structures institutionnalisées (pour plus humanitaire qui apparaissent aux yeux de la bourgeoisie). En bref, ce que je veux dire est qu'un nombre important de personnes souffre en silence, une souffrance quotidienne, mais il n'y a aucun souvenir de cette douleur enregistré. Nous vivons dans une réalité d'oppression, de douleur, d'insensibilité, mais celui qui souffre a un nom. Quel est ce nom?

Dans ce scénario décrit ci-dessus, marqué par une réalité d'oppression, la violence et la souffrance quotidienne des victimes sont largement ignorées et inconnues, ou même la souffrance qui reste pendant des générations. Nous voulons, dans ce travail, construire une idée qui permet de voir la construction de la mémoire politique et sociale comme une base essentielle pour ces victimes de l'histoire et du progrès pour avoir accès à un traitement décent, de sorte que leur histoire et leur souffrance soient reconnues. Avec cette reconnaissance, ils peuvent être réparés, honorés, compensés, déclarés, enregistrés, pris en charge pour que leur dignité soit respectée et reconnue efficacement.

La réunion d'un objet de recherche est le résultat des subtilités entourant cette recherche et il est courant pour que cet objet se déroule bien avant d'être vu et reconnu, le long du chemin, souvent inconsciemment, grâce à des avancées théoriques qui coexistent longtemps avant de traverser (LORAUX, 1997, p.22). La dimension temporelle devient ici décisive : il est question de la façon dont la mémoire des

exclusions passées les transfère aux personnes du présent, en allant au-delà, l'internationalisation du mouvement de la population et le rôle politique changeant des États-nations pourraient, enfin, verser dans une réalité encore très inégale, et oppressante d'exclusion (BALIBAR et WALLERSTEIN, 1997, p.19).

Une catastrophe est quelque chose qui apparaît soudainement et provoque une masse de victimes. Une autre caractéristique est qu'elle n'est pas temporaire, qu'elle produit des effets durables. En plus de cette fonction, une catastrophe est non seulement un événement destructeur, elle a aussi la capacité de produire un nouvel ordre social. Enfin, une catastrophe provoque une transformation épistémologique en ce que pour produire une série de réflexions sur l'événement, en fin de compte elle marque une rupture majeure entre avant et après. Cette prise de conscience de rupture temporelle, que la catastrophe provoque, est divisée en deux points de vue opposés : d'une part, une ouverture vers l'avenir avec le désir causé par la catastrophe pour accélérer le développement économique, par exemple ; de l'autre, le temps apparaît comme quelque chose d'éphémère, car il montre que rien ne dure indéfiniment. Ainsi, on peut dire que la table rase provoquée par la catastrophe fournit une base pour la construction de nouveaux espaces et de l'organisation sociale. Ainsi, la catastrophe produit une logique qui permet de surmonter l'état d'incertitude et qui peut être appelée logique d'absorption de l'avenir par le présent, parce que l'avenir n'est pas de venir, c'est de construire (Ogino, 2015, p.40).

Le deuil (la mémoire de la souffrance) montre l'importance de la reconnaissance, pour la communauté et pour le public, que les pertes sont une forme d'affirmation de la vie elle-même. Autrement dit, quand il y a la possibilité de déposer un deuil et de subir la perte de la vie est que vous avez la condition de base, et avant, la valeur de la vie elle-même. Ainsi, il n'y a pas moyen de parler de l'égalité de traitement où il y a la reconnaissance du fait que toutes les vies ont les mêmes droits et a reconnu la même valeur à défendre contre toute forme de violence et périssant (BUTLER, 2017, p.30). En ce sens, l'effacement, oubliant finalement produire la continuité de l'histoire de l'oppression et de la souffrance, ce qui provoque ce qui apparaît (comme l'éclair) n'est pas l'histoire des opprimés comme il était, mais ce qui reste. Cette suppression qui nie l'histoire de l'oppression finit par produire un séjour d'oppression par une violence

pérenne et continue, le refus d'accès à la mémoire de ce qu'il a souffert, et ce négatif, est précisément la condition sine qua non du progrès, des progrès il dépend d'un récit continu et uniforme qui ne connaît pas les pauses et les détours qu'il a laissé derrière dans sa démarche (Ibid, p.111).

Selon la leçon de Georges Didi-Huberman, l'ouverture des Champs (de concentration) ne résout pas la question du champ, parce que même ouvert ils laissent sans réponse la question historique, l'apport anthropologique et politique, sa propre vie passée, présente et future (DIDI -HUBERMAN, 2010, p.31). Pour paraphraser cette leçon simple et puissante, le chemin qui sera couvert pour cette recherche est pleinement conscient que l'ouverture de la mémoire de ces diverses oppressions, la connaissance de l'histoire de ceux qui ont péri au cours de la marche indélébile du progrès, ne termine pas les problèmes multiples et complexes que ces témoignages, délimitent ces expériences. Cependant, l'incorporation de cette mémoire, ;a tentative de donner une voix et une visibilité aux victimes qui accumulent, permet (même sur une façon utopique) d'envisager une attente qui ont reconnu leur lutte, qui ont leur dignité respectée et protégée. Butler est direct quand il dit que la lutte pour le passé de la souffrance et de l'oppression ne se limite pas à la documentation ou à ériger un monument qui honore son histoire, mais est une attitude de montrer une mémoire, fragmentée et dispersée. La lutte pour ce passé opprimé suspend le temps, car il met l'homme dans une zone grise de se battre pour un passé à racheter vivant au même temps qui vivre dans un présent qui soit ignore ou soutient l'oppression de cette passé. Mais nous devons être conscients que ce qui a été perdu ne se récupère pas, à savoir, comme un vase de cristal brisé on se rappelle comment il était, mais jamais le reconstituer (Butler, 2017, p. 110). Il y a des choses qui restent en suspens (comme une cathédrale médiévale), mais cette incomplétude fait partie de votre constitution et doit être connue et recueillie.

Dans un article intitulé « Sobriété, » le journal « O Globo » (journal avec la troisième plus grande vente au Brésil¹) établit :

« Encore une décision préliminaire, d'être débattue par la Cour suprême, la suspension, par le ministre Teori Zavascki, de la procédure instauré à Rio contre des militaires retraités

¹ <http://www.anj.org.br/maiores-jornais-do-brasil>

comme un bon contrepoint en face des pressions croissantes contre la 'Loi d'Amnistie' (brésilienne de 1979). Impliqué dans l'assassinat de l'ancien membre du Congrès Rubens Paiva et responsabilisé pour la disparition du corps, ces militaires ont été amnistiés par la loi de 1979, ainsi que des militants de la gauche armée. Cette compréhension est importante pour l'apaisement national qui est explicite dans l'accord général conclu à la fin des années 70. C'était l'ouverture des portes pour la démocratie. Retourner à ce chapitre trois décennies plus tard est, du moins, ne pas comprendre l'histoire »².

« Amnesty International », dans sa section brésilienne, a lancé, en 2014, une campagne intitulée « Jovem Negro Vivo », qui a pour but principal d'attirer l'attention et de réverbérer la situation absurde d'un véritable massacre qui touche quotidiennement les jeunes Brésiliens noirs. Dans le cadre du manifeste de « L'Amnistie »:

« Le Brésil est le pays qui a la plus grande part de décès par assassinat dans le monde, surpassant de nombreux pays en guerre. En 2012, 56.000 personnes ont été tuées. Parmi celles-ci, 30 000 sont des jeunes entre 15-29 ans et de ceux-ci, 77% sont noirs. La plupart des homicides sont commis par des armes à feu, et moins de 8% des cas viennent d'être jugés. Plus absurde que ces chiffres, c'est l'indifférence. La mort ne peut pas être la cible de tant de jeunes, surtout en ce qui concerne les jeunes hommes noirs. Les conséquences des préjugés et des stéréotypes négatifs associés à ces jeunes et les territoires des favelas et des banlieues devraient être largement débattues et répudiées. Le but de tous les jeunes est de vivre. Avez-vous l'esprit? Je me soucie! Je veux que les autorités brésiennes assurent aux jeunes Noirs leurs droits à une vie exempte de préjugés et de violence. Et la priorité politique publique intégrée ou la sécurité publique, l'éducation, la culture, le travail, la mobilité urbaine, entre autres. Je veux voir en direct les jeunes! Plus de meurtres ».

Dans un grand travail journalistique, dans lequel on a compilé plus de cinq ans de statistiques fournies par le « Ministère du Travail Brésilien », le « *GI* » (site web journalistique appartenant au même conglomérat médiatique qui possède le journal « *O Globo* », cité ci-dessus) montre comment, cent vingt-six

² « O GLOBO », 01/10/2014, p.08.

ans après l'abolition de l'esclavage, plus de deux mille personnes sont libérées chaque année au Brésil dans des conditions de travail analogues à l'esclavage et déclare :

« Chaque jour, sont libérés plus de 5 personnes en moyenne dans le pays. Les données du ministère du Travail sous forme de tableaux par émission G1 qu'au cours des cinq dernières années, le Minas Gerais mène la liste des états avec des rachats (2000), suivi de Pará (1808), Goiás (1315), Sao Paulo (916) et Tocantins (913) (...) Bien qu'il soit généralement associé au champ, le travail des esclaves a été de plus en plus pris dans les grandes villes. En 2013, selon la Commission pastorale de la terre (CPT), le nombre des rejets dans les zones urbaines était plus élevé que dans les zones rurales pour la première fois dans l'histoire. Une explication de ce changement est le boom des grands travaux dans le pays »³.

Les informations et les statistiques présentées ont été recueillies, principalement dans les grands véhicules médiatiques brésiliens, bien que choquant, sont loin de représenter des exceptions de la réalité sociale brésilienne. L'expérience sociale quotidienne au Brésil est riche en exemples : ce qui hier semblait épouvantable, est aujourd'hui presque banal ou, pire encore, frappé par de nouvelles situations encore plus effrayantes, absurdes et choquantes. Mais en dépit de ses caractéristiques évidentes, ces nouvelles situations, citées ci-dessus, semblent être une indication claire de la difficulté de la société brésilienne à faire face au passage du temps et aux conséquences de cette incapacité.

La première information citée, se réfère à l'éditorial du journal « *O Globo* » et indique, avec force, qu'il faut surmonter la période de la dictature militaire brésilienne et accepter la « réconciliation » proposée (imposée) par le commandement militaire brésilien. C'est une tentative claire d'un des plus grands groupes de communication du monde pour se débarrasser de toute responsabilité quant à leur participation et au soutien qu'ils ont donné à cette période infâme, à ces gouvernements criminels. Le rapport final de la « Comissão Nacional da Verdade » ne laisse aucune place au doute quant à la participation de « *Globo* » (et d'autres sociétés et personnes classées comme des civils par le rapport) dans la dictature militaire brésilienne (BRESIL, 2014, p.303 et suite.). En bref, il est inévitable d'associer que demander le silence et un tour de

³ Access en mai 2017 : <http://g1.globo.com/economia/trabalho-escravo-2014/platb/>

page est une tentative évidente d'essayer d'empêcher leur participation est la reconnaissance de leur responsabilité pour ces actes et ces omissions.

L'exemple de l'appel lancé par « Amnesty International » semble corroborer ce que l'empirisme social brésilien rend évident dès le premier regard : l'extermination des Noirs, pauvres et jeunes (de préférence dans l'union des trois caractéristiques), n'est que le visage le plus cruel et le plus radical d'une réalité marquée par l'exclusion du Noir (et au-delà) dans la société brésilienne. Les Noirs sont non seulement les plus grandes victimes de meurtres au Brésil, comme ils sont aussi les grands « clients » du système pénitentiaire national (données consolidées InfoPen, le ministère de la Justice indique que brun et noir représentent 60% de la population carcérale au Brésil), et sont largement considérés dans des positions sociales inférieures (au moins en terme de rémunération), par opposition à sa rareté dans les professions classiquement « prestigieuses », outre le fait que lors de la pratique de la même profession que les blancs, ils reçoivent en moyenne, 37% de moins. Ces nouvelles, contrairement à la première qui apparaît comme une tentative d'auto-préservation égoïste et perverse, semblent montrer un autre type de difficulté de la société brésilienne dans sa relation avec le passage du temps, à savoir : ne pas comprendre le lien inévitable entre les écarts temporels présents avec son passé, c'est à dire la mort quotidienne et sélectif des Noirs. Les ségrégations sociale et professionnelle apparaissent comme un drame comme présent et le courant (et donc à la terre et renforcé par de nouveaux faits quotidiens) qui combinent cette misère avec le fardeau de cette tradition, sonne comme inutile ou amateurisme ...

Enfin, et bien évidemment, le fait d'avoir une moyenne annuelle de deux milles personnes libérées des conditions de travail analogues à l'esclavage (avec la conclusion inévitable que si deux mille sont livrées, combien restent encore emprisonnées ?!), apporte ce qui est probablement présenté comme la plus vicieuse de ces difficultés : l'incapacité d'avancer avec la présence d'un passé qui n'est pas passé, du moins pas pour une partie importante de la population. L'exemple de l'esclavage rejoint de nombreux autres dans la malheureuse et cruelle réalité brésilienne : la mort, la torture et la disparition de personnes qui sont sous la garde, l'action ou d'une omission de l'État ; la difficulté dans le domaine des relations internationales, rompre

des siècles d'exploitation coloniale et impérialiste ; l'incapacité de concevoir un intérêt public distinct qui prévaut sur les gains et les petits droits individuels ; etc. L'importance d'un travail de mémoire et de reconstruction du passé est présentée comme urgent, nécessaire et indispensable. En ce sens, le recur à l'œuvre de Walter Benjamin est basée, fondamentalement, dans sa théorie de l'histoire et de la mémoire politique, de trouver un moyen de combiner cela avec le passé, afin que vous puissiez créer des conditions pour que plus témoin cette réédition le pire dans l'histoire de ce pays et ce peuple.

Ainsi, Benjamin se révèle comme un guide incomparable pour découvrir les terres non découvertes des utopies qui restent cachées, les convictions cachées de diverses teintes et arrière-plans. En ce sens, il était celui qui a été chargé de la collecte, le maintien et la préservation de la promesse fragile de la rédemption dans une direction donnée par Adorno à la fin de son « Minima Moralia » :

« la seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteront du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde. » (ADORNO, 1980, p.230).

En conséquence, l'objet de la thèse devra se développer sur cette base théorique (benjaminienne) et empirique (de la réalité sociale et politique brésilienne) sur une structure construite comme suit :

Dans le Chapitre 1, cet examen sera guidé par une tentative de description du contexte social et politique de la modernité marquée par des progrès techniques, la mécanisation du monde et, par conséquent, le manque de sensibilité de ce monde. Ce que le passage à la modernité capitaliste et libérale semblait représenter, est à l'époque contemporaine une amélioration de ce qui était considéré comme un progrès. De plus en plus technique, de moins en moins humaine, il semble que la réalité d'une société internationale soit de plus en plus automatisée et irréfléchie. Compte tenu de cela, le travail de Benjamin servira de cadre critique pour la réflexion sur un monde marqué par ce manque de sensibilité. Ce premier chapitre, après avoir présenté une théorie critique de la modernité, ouvre la voie à une nouvelle théorie de l'histoire sur l'une

de ses marques : la dévotion au progrès! L'avenir rédempteur de l'humanité moderne est un progrès qui vient par les machines et l'automatisation de la vie, mais la réalité est très différente et nous devons donc réfléchir à une nouvelle théorie de l'histoire et de la mémoire politique pour être en mesure d'attirer l'attention des débris accumulés dans la voie du progrès.

Dans les Chapitres 2 et 3, après l'analyse de cette réalité marquée par la mécanisation et l'insensibilité de la vie, sont présentées, respectivement, les théories de l'histoire (Chapitre 2) et de la mémoire (Chapitre 3) de Walter Benjamin. La grande référence pour cette nouvelle histoire qu'il propose est le regard que son serviteur doit avoir au détail, à ce qui est caché, aux opprimés. Loin des grands rapports, cette histoire sera attentive, tout d'abord, à sa mission politique dans le sens où elle a la capacité et la responsabilité d'agir pour révéler les oppressions de tous les jours, pour mettre en évidence la souffrance quotidienne et pérenne, d'agir en faveur des faibles. La consolidation d'une théorie de la mémoire est la clé qui correspond à cette nouvelle réalité, qui est : vous ne pouvez construire une véritable histoire émancipatrice que si la voix est donnée aux victimes, à ceux qui souffrent de son développement. Enfin, et en préparation pour le prochain chapitre, un profil sera présenté de ce sujet de l'histoire, de cette individu qui souffre. Dans cette inspiration c'est fondamental d'essayer de penser une structure émancipatrice qui est en mesure de restaurer ou d'établir leur dignité.

Face à une modernité caractérisée par la mécanisation, le développement technique et le manque de sensibilité des hommes devant une science historique construite sans prêter attention aux victimes de cette histoire, étant donné le manque de construction d'une mémoire politique, qui est nécessaire pour y parvenir, la nouvelle réalité doit être marquée par la reconnaissance de la dignité de ceux qui souffrent. encore est-ce qu'ils ont un emploi qui permet le développement et la construction d'une mémoire politique qui tient compte de leurs souffrances dans l'histoire et être en mesure de créer un environnement qui permet leur réparation et l'indemnisation de leurs souffrances. Compte tenu de cela, le dernier Chapitre (Chapitre 4) de cette thèse étudiera le potentiel du droit d'exercer ce rôle et de contribuer à la fin de cette souffrance de l'histoire. Pour cela, la loi, l'opération judiciaire du droit doit nécessairement être contaminée par cette

nouvelle perspective méthodologique et épistémologique que vous avez dans la théorie de la mémoire Benjamin ça base théorique.

Il faut garder à l'esprit la possibilité d'une reconstruction d'une communauté de souffrance qui évite et empêche le retour des souffrances du passé, plutôt que de vouloir déterminer pleinement le passé afin de promouvoir une justice divine. À cet égard, considérer la souffrance à la suite d'une décision permet de démoraliser la révision théorique de l'histoire et de montrer un engagement à transformabilité par la construction d'un « JE » (DERROITTE, 2012, p.100). En ce sens, la reconnaissance de la souffrance (passée et présente) est le résultat d'un choix politique qui aurait pu être autrement, par exemple, il est inévitable que la souffrance ne se termine pas par le passé, il y a encore la place pour une nouvelle option (messianiques?) pour mettre fin à la souffrance. De plus, la transformation, la nouvelle option implique nécessairement la construction d'un « JE », à savoir, la subjectivité de la souffrance qui doit être réécrite ou au moins révélée, afin de rendre justice au poids qui a été pris en charge.

Une humanité qui a perdu sa relation avec son passé et où les petits événements ont disparu est une humanité perdue. Pas perdue parce qu'il n'y a pas de tradition, mais parce que c'est l'héritage qui est en ruine. L'humanité qui a oublié son passé est dépossédée de son avenir. Si elle ne vient pas, la rédemption de l'humanité vient à l'humanité au moment où cela est son passé et est en mesure de le citer, en totalité, par écrit (GOLDSCHMIT, 2010, p.261). Voilà pourquoi, en se référant à « Redemption Star, » Rosenzweig, Benjamin souligne que la piété, qui se déplace aussi chez Kafka, est essentiellement de donner un nom, et donc d'une manière unique, il est consacré à l'oubli il est d'amener le nom des morts et des esprits au monde vivant. Il est dommage que le regard des morts soit de leur donner la forme d'enterrement, un nom et donc une individualité qui intègre le monde des vivants. Les corps sont humanisés par une référence à un monde construit par des symboles, et non par sa forme organique. C'est cette existence qui est porteur d'un nom, comme dans lequel un homme est adressé à tous les humains (BENJAMIN, 1996, P.157).

C'est en face de cette réalité que nous pouvons dire que sans la résistance des opprimés, et non pas le fait que l'effort d'abolir la situation de l'oppression a déjà commencé dans leur propre oppression, non

seulement il n'y aura pas de politique révolutionnaire, mais il y aura aussi une politique des droits de l'homme, dans un sens que cette notion ne se réduit pas, ni l'invocation morale, ou la proclamation légale de ses droits, mais depuis la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, a exprimé une éthique de « droit universel à la politique » qui crée le défi de créer collectivement les conditions de la liberté individuelle (Balibar, 2010, p.23).

1.

La critique de la modernité et du progrès selon Walter Benjamin

Quand au milieu des années 1940, Adorno écrit à Benjamin pour demander l'élaboration d'un programme, en vue de l'obtention d'un visa pour les Etats-Unis (BENJAMIN, 2016, p.271), il finit par décrire son expérience et ses réflexions sur un « curriculum vitae » qui se manifeste comme suit :

« Mon étude de la philosophie générale s'est moins appuyée sur les auteurs classiques que sur des introductions générales à cette discipline, à partir desquelles je me suis efforcé de me procurer une vision d'ensemble de ses problèmes et des systèmes des grands penseurs » (BENJAMIN, 2013, p.19).

« (...) il était inévitable que l'intérêt caractéristique de l'époque pour les questions sociales m'influence également, ce à quoi s'est ajouté un penchant pour la psychologie. Dans la période la plus récente, tout cela a fait naître chez moi un intérêt pour l'influence de la religion sur l'individu et la société » (BENJAMIN, 2013, p.19).

L'utilisation des théories de Walter Benjamin aura comme guide principal ses célèbres thèses « Sur le concept d'histoire » (BENJAMIN, 1996, p.222 et suiv.). Ces thèses permettent la reconnaissance d'une théorie de l'histoire et de la mémoire (de l'humanité opprimée) qui seront la référence épistémologique pour penser le régime d'inégalité et de la souffrance (pérenne) au Brésil. Judith Butler affirme que Benjamin entreprend une critique des formes de l'histoire triomphante, progressive, les vainqueurs et, selon laquelle, l'idéal aurait lieu inexorablement au fil du temps. Face à cette critique, il veut trouver une façon de présenter

l'histoire des opprimés en impliquant une « transposition de l'oppression à travers le temps et l'espace » (BUTLER, 2017, p.75).

Les difficultés pour ceux qui utilisent la philosophie de l'histoire de Benjamin (au même temps : *romantique, marxiste et messianique*, comme l'a déclaré Michael Löwy, en LOWY, 2010, p.21) sont connues. Jean-Maurice Monnoyer dans les notes d'introduction à l'édition française du texte de Benjamin dit que la signification de ces thèses a donné lieu à de nombreux litiges dûs principalement à l'intelligibilité du texte (MONNOYER, 1991, p.425 / 426). En dépit de la reconnaissance des difficultés posées par le texte de Benjamin, quelques notes sont cruciales pour permettre l'utilisation de sa théorie dans le cadre théorique d'une importance fondamentale pour le développement de ce travail. Selon Monnoyer, ces thèses sont, en plus de ce qui a été défini au chapitre I de ses écrits sur « Fuchs » et servir, d'autre part, comme l'armure théorique à son deuxième essai sur « Baudelaire » et, en bref, ses idées représentent une première tentative de fixer un aspect de l'histoire qui établira une scission irrémédiables sur la façon de voir et sur la conception positiviste de l'histoire (BENJAMIN, 1991, P.429). Ce que Benjamin veut faire rapport à sa thèse est la croyance en un progrès émancipateur social-démocrate, la taille des illusions mêmes de progrès (MONNOYER, p.426).

Benjamin en même temps apprend à retourner vos yeux aux rêves collectifs du XIXe siècle, en parallèle, il prêche la suppression de la fascination nuisible que peuvent être les mythes de la modernité sur les gens: progressifs, mécaniques, rationalistes, utilitaires, etc. En ce sens, le Benjamin ne peut se permettre de ne pas réaliser la tension irréductible entre la fascination que ces exercices de rêves et le désir de quitter ce monde. Dans cet espace, entre la fascination et la révélation, il apparaît comme une sorte de sentinelle des rêves : un guide unique qui permet aux hommes de pénétrer dans les forêts vierges des utopies, sans céder à ses charmes (tout comme un Ulysse attaché au mât de son bateau pour ne pas tomber dans les charmes des sirènes), mais qui cherchent à chasser, capturer la mythologie et les illusions qui l'habitent et la ruinent (ABENSOUR, 2000, p.116).

Avant l'analyse spécifique des ces thèses benjaminienes, qui seront objet d'une réflexion spécifique dans les chapitres suivants, il faut développer des concepts introductifs et informer les principaux thèmes qui occupent la théorie de l'histoire et de la mémoire de Walter Benjamin et qui feront l'objet d'une analyse détaillée au long de notre travail. Le but de cette introduction à la pensée de Benjamin, plus précisément à sa théorie de l'histoire, est de présenter les fondements théoriques qui sont la référence pour les analyses qui seront faites de ces catégories tout au long de ce travail.

L'un des chercheurs qui vénère le plus l'œuvre de Walter Benjamin, le Brésilien vivant en France, Michael Löwy définit des références qui permettent la construction de ces thèses Benjamin, à savoir : le romantisme allemand ; le messianisme juif ; et le marxisme. Toutes ces références entièrement appropriées, (re)construites et (ré)interprétées comme les particularités qui marquent la pensée de Benjamin, comme on le verra ci-dessous.

1.1.

Le romantisme allemand comme base de la critique à la modernité capitaliste et le surréalisme comme son homologue à l'époque contemporaine.

Pour tenter de contextualiser l'unicité de la pensée de Benjamin dans le contexte de la pensée juive allemande depuis le début du XXe siècle, Lowy dira :

« Le néo-romantisme, en tant que critique morale et sociale du 'progrès' et de la Zivilisation moderne était la tendance dominante au sein du monde intellectuel et artistique allemand de la fin du XIXe siècle jusqu'à l'essor du fascisme. Il s'agissait tout d'abord d'une réaction au processus d'industrialisation incroyablement rapide, puissant et brutal du pays pendant cette période, qui menaçait de dissoudre toutes les anciennes valeurs et croyances et de les remplacer par le calcul froid et rationnel de la production marchande » (LÖWY, 1983, p.772).

Dans son livre « Révolte et Mélancolie » (écrit avec son ami Robert Sayre), Lowy vient de présenter le romantisme comme une vision du monde qui est fondée sur une tentative de soumettre la civilisation industrielle bourgeoise. Leurs cibles sont les maîtres mots de la société capitaliste moderne : le calcul rationnel ; la mécanisation et le réenchâtement du monde ; la raison instrumentale; la réification des rapports sociaux; la dissolution de tous les liens communautaires. Nostalgie complète pour un temps passé où les hommes vivaient en harmonie avec eux-mêmes et avec la nature, les romantiques étant très attirés vers le haut par la religion, les mythes, les traditions et les symboles qui portent une aura magique et se terminent simultanément jusqu'à exprimer une attitude pessimiste et désespérée vers la réalité du temps présent (TRAVERSO 2011, p.33).

Le romantisme allemand ne peut pas être réduit à un mouvement littéraire ou artistique, mais constitue un véritable mode de vie, un style unique pour faire face au monde avec une nostalgie et une vision critique de ce qui a été perdu avec l'avènement de la civilisation moderne capitaliste et industrielle. Il est une façon de voir le monde avec attention pour ce que vous voulez cacher dans la recherche (lâche, fou, quel que soit le coût) des progrès techniques et scientifiques : la vie étant quantifiée et mécanisée, avec l'éclatement de la notion de communauté avec un sentiment de désenchantement du monde. Cependant, l'utilisation du romantisme, pour Benjamin, loin de constituer une nostalgie réactionnaire (au sens d'essayer de reproduire le statu quo ante), peut être lu comme une nouvelle forme de pensée romantique, avec la marque de la révolution et la critique du présent (plus d'un retour au passé), il est, enfin, un écart par rapport au passé vers un autre avenir possible rédemptrice utopique (LOWY, 2015, p.30).

C'est en ce sens que Benjamin présentera une critique moderne (capitaliste, industrielle et « progressiste ») sur la base des allégories, l'esthétique, la métaphysique et l'univers typiquement romantique. Sa principale préoccupation est que la marche incessante du progrès moderne a transformé l'être humain dans une machine de travail, ce travail se résume en une technique simple, le sujet est écrasé par les personnes du mécanisme social (comme cela sera détaillé dans une section ultérieure). Il est curieux de noter que Freud, qui aura un ouvrage consacré à la critique des progrès (comme indiqué dans le sujet suivant) est lecteur de Nietzsche et

Schopenhauer, suppose un pessimisme imprégné de cette tradition romantique d'une vue désenchantée du monde. Avec ce regard pessimiste et en même temps, avec le désenchantement romantique, il fera remarquer ce qu'il appelle le narcissisme des petites différences, il produira à la suite de l'exclusion et de l'intolérance, ennemi des délits d'humiliation et marginaux sont dirigés les uns aux autres et leurs différences l'envie destructrice ceux qui ont plus et mieux juger (LAUFER, 2010, p.25).

C'est cette critique romantique, cette quête de réenchantement du monde, qui rend l'utilisation du romantisme partie essentielle de la préparation de son historiographie. Ce que la plupart considèrent comme un destin inévitable, à savoir que certains devront tomber pour le monde à « évoluer », est ce qui va déclencher chez Benjamin, « la fureur d'une réflexion philosophique » (MATE, p.13).

1.1.a.

Le surréalisme et la mise à jour de l'idéal romantique

Selon l'idée défendue par Lowy, le surréalisme apparaît comme l'exemple le plus fascinant d'un courant romantique au XXe siècle, puisqu'il est parmi les mouvements culturels du siècle dernier, qui ont apporté la plus élevée des prétentions romantiques, à savoir le réenchantement le monde. En outre, le surréalisme finit aussi par apporter une dimension plus radicalement révolutionnaire du romantisme, qui est la révolte de l'esprit et de la révolution sociale, autrement dit, changer la vie (Rimbaud) et changer le monde (Marx) sont les deux étoiles polaires qui guide le mouvement révolutionnaire depuis son origine, renforçant ainsi les pratiques culturelles et les politiques subversive (LOWY, 2014, p.90). Dans le cas spécifique de la réalité politique et sociale du Brésil, ils sont si pleins de pratiques tellement surréalistes que peut-être cette subversion de la réalité est l'affirmation et la révélation de la réalité elle-même, sans avoir à la renverser pour la changer ...

Benjamin a été fasciné par le surréalisme : il voit à juste titre en lui, un mouvement profondément révolutionnaire et libertaire, et comme une forme d'illumination profane « matérialiste, d'inspiration

anthropologique. » Cette illumination profane consiste, surtout, les « expériences magiques sur les mots » dans lequel ils interprètent « slogans, formule charmant et concept » (LOWY, 2014, p.92).

Pour Benjamin le surréalisme est constitué comme autre chose qu'un mouvement artistique, il apparaît comme une tentative de se retirer dans les cercles littéraires une série d'expériences étonnantes, qui portent la magie en elle-même une taille révolutionnaire claire. Pour être plus précis, c'est un mouvement profondément libertaire et, en tant que tel, il cherche une convergence avec le communisme et c'est en ce sens que Benjamin dira que « depuis l'Europe Bakounine, il manque une idée radicale de la liberté. Les Surréalistes sont cette idée » (BENJAMIN *apud* LOWY, 2000, p.45).

En fait, cette liberté qui est autorisée et encouragée par l'approche avec le fantastique et la magie dynamique, marquant le surréalisme, pourrait être un outil puissant pour la libération des hommes à la cage en acier (LOWY, 2014), il semble les arrêter, surtout après la fin de l'histoire (cf. FUKUYAMA, 1992). En ce sens, le manque de peur sur la fantaisie est irréfléchié et donne au surréalisme le pouvoir de permettre aux hommes, d'oser penser à une nouvelle réalité qui n'est pas libérale, capitaliste, de l'évolution, une histoire continue et la logique qui conduira à un avenir utopique et rempli de progrès humain et ses réalisations.

1.2.

La théologie juive et la promesse de rédemption

Le deuxième axe qui constitue la base de l'historiographie de Benjamin est le messianisme juif. Même Benjamin rejoint les deux éléments jusque-là ici, pour dire que l'essence historique du romantisme doit être recherchée dans le messianisme romantique, afin que la vie de l'humanité soit lue comme un processus de réalisation et non pas comme un projet, l'attente d'un avenir, d'un devenir (LOWY, p.21).

Benjamin rompt avec la conception dominante de l'histoire (qu'il appelle historicisme) de présenter un concept messianique et apocalyptique de celle-ci. Ainsi, il y a une histoire quand il se casse cela avec la

présence (sic) du passé oublié. Dans cette histoire de la souffrance est la possibilité de l'expérience totale sans laquelle il n'y a pas d'histoire. Voilà pourquoi Mate parlait de l'importance de la raison anamnétique qui reconnaît la souffrance et qui ne veut pas changer la réalité de son sens par une théorie de la vérité qui banalise. L'apocalypse apparaît, dans cette lecture, non pas comme l'annonce d'une catastrophe imminente, mais comme un avertissement (feu d'avertissement) que si les choses continuent comme ça, ils marchent à grands pas vers la catastrophe. Ainsi, afin d'arrêter le temps, ils se déplacent dans leur incessante marche folle vers le progrès futur, il est nécessaire de consolider la notion que le temps est une denrée rare et que rien ne contribue plus à la tentative d'arrêter le crash final que la mémoire des vaincus (MATE, 2008, p.24).

Ce que Benjamin semble vouloir avec l'appropriation de cette dimension messianique est une médiation entre les luttes de libération, qui à travers l'histoire (« profane ») de l'humanité a occupé divers scénarios, avec la réalisation de la promesse du Messie. La théorie découverte par Giorgio Agamben (XIIa), apparaît explicitement émancipatrice ce chiffre comme laïcisation de messianisme, alors que messianisme serait une addition à cette conscience laïque (MATE, 2010, p.26). Benjamin semble attirer l'attention sur le fait que le projet des Lumières de sécularisation, de désenchantement du monde, les conséquences implicites qui devaient être réparées, ce qui explique pourquoi le messianisme devient important pour permettre de lire des échecs (individuels ou sociaux) comme un droit qui est privé (lorsqu'ils ne sont pas effectués et reconnus) en permettant à ceux qui ont été privé d'une histoire, à partager l'espoir de voir un jour tenu et racheté. Voilà pourquoi la mémoire apparaît dans ce contexte, dans le but de rendre justice au passé, de reconnaître l'histoire de périssant (noyer) sur le chemin d'une injustice encore présente et voir les projets frustrés non pas comme conséquences inévitables du progrès, mais comme des injustices toujours en attente de réparation (MATE, p.28). Benjamin, souligne que le messianisme vous permet de faire justice à ce que, dans le monde matériel et sécularisée de progrès, semble perdu. La mémoire permet la réouverture de ce qui est donné comme un fait, comme indiqué, comme mort. Lorsque vous vous souvenez, bien que sans le vouloir, elle ouvre un espace pour une nouvelle histoire et, par conséquent, un autre avenir inattendu et impensé. Pourquoi, pour Benjamin,

le philosophe doit agir comme un collecteur, qui recueille les déchets mis au rebut par la triomphale marche des vainqueurs afin d'éviter une répétition de l'histoire et l'inhumanité continue.

1.3.

Le matérialisme historique « sui generis » de Walter Benjamin et sa critique du progrès.

Le troisième élément clé dans la construction de la thèse est le matérialisme historique, mais, comme toute appropriation théorique faite par Benjamin, un marxisme « sui generis », une interprétation particulière, subjective, et permet, enfin, la confluence de ces trois références d'une unité de sens.

Dans l'état d'ami, un conseiller et une grande référence pour Benjamin incorporer la théologie juive, Scholem construit une image de Benjamin comme *Janus*⁴, à savoir, avec une tête tournée Brecht (avec son marxisme révolutionnaire) et une autre pour Scholem lui-même (avec leur judaïsme et messianisme). Par conséquent, Payot dira que ces deux inspirations de benjaminienne sont juxtaposées et non intrinsèquement liées (PAYOT, 2014, p.47).

Benjamin se distingue de l'orthodoxie marxiste par un point central qui porte précisément sur la référence au passé : pour lui, le nouveau monde auquel la révolution aspire ne sera pas construit sans « sauver » les fragments du passé, en particulier les épisodes de l'« histoire de perdants » que la mémoire de l'histoire officielle a oublié, censuré ou supprimé. Il est de ce fait que, pour le dernier Benjamin (qui, dans ses derniers moments a écrit sa thèse), à la renaissance de ces « étincelles d'espoir » qui ont été inhumées dans le passé de l'humanité et de devenir ainsi la tâche centrale pour les acteurs l'histoire, et pour ceux qui racontent. Ainsi, le retour au passé ne sert pas à restaurer, mais à le mettre à jour afin de l'intégrer dans le présent. En d'autres termes, ce retour est un acte révolutionnaire qui vous oblige à interrompre le cours des choses, qui a déchiré le

⁴ Est un dieu romain représenté avec deux têtes face à des côtés opposés, est associé au changement, les transitions. Son double face est également un symbole représentant le passé et l'avenir. Cf: <http://www.livius.org/articles/religion/janus/>

tissu du temps (qui couvre les hommes avec l'oubli), l'amnésie naturelle que vivent les hommes est détruite au moment du souvenir, (MOÏSE, 2015, p.16).

Plan, Lowy souligne que, contrairement au « marxisme officiel » (du parti, de l'Etat) alors en vigueur, le marxisme de Benjamin prend une position critique par rapport au progrès et, soi-disant, les développements scientifiques. En ce sens, il dira que la révolution qui libérera tous les opprimés ne sera pas le résultat naturel et inévitable du progrès technique et économique, mais l'interruption d'un développement historique qui semble conduire à la catastrophe. C'est comme si la révolution est apparue comme l'allégorie qui donne son nom à l'auteur de l'essai intitulé « Alarme incendie » comme un avertissement en mesure d'arrêter la roue de l'histoire et le frein avant le précipice. Benjamin a l'intention, avec cette « alerte », avec sa philosophie particulière de l'histoire, de capturer, de reconnaître ce qui a été considéré comme réglé, ce qui était présumé mort et terminé. Les faits et les événements sont peut-être passés inaperçus, même par ceux qui souffrent, mais comme Kafka, il souligne que mourir désespéré est la raison pour laquelle ils avaient des attentes d'une nouvelle réalité, une autre destination qui leur a été refusée et que seule leur mémoire peut être restaurée (MATE p.37).

En bref, on peut dire que l'utilisation que Benjamin fait du marxisme sert comme outil de radicalisation et critique l'approfondissement des philosophies de l'histoire qui étaient à l'époque nettement bourgeoises, positivistes, évolutionnistes, avec leur point de vue de l'histoire linéaire et limitée à ce qui est arrivé et qui a gagné. Ce qu'il veut c'est améliorer la capacité de la critique révolutionnaire du marxisme dans la construction de l'histoire des opprimés, des oubliés, même par le marxisme officiel (cf. LOWY, p.31).

1.4.

La critique de la modernité et du progrès qui produit souffrance et insensibilité sociale.

Parmi les thèmes qui sont au cœur du travail de Benjamin, la question de l'expérience dans la modernité est crucial pour comprendre le scénario qui a marqué la réalité socio-politique que Benjamin se trouva entré et il a vu la marche à la catastrophe. Surtout intrigué il cherchera une référence à cette réalité moderne qui lui permet de concevoir une théorie de la reconnaissance et de l'émancipation des opprimés.

La principale conséquence du déséquilibre introduit par une théorie de l'histoire saturée à son extrémité se trouve dans les changements radicaux de référence aux expériences individuelles et collectives. Ce résultat conduit à une réflexion sur la relation entre l'expérience individuelle et l'expérience collective transmissible entre le choc et la tradition, entre héritage et modernité. Benjamin redessine et modifie les moyens d'interprétation de toutes ces relations dans un processus de surdétermination du concept de l'histoire comme un effet d'une société qui porte les marques de blocages de pensée et de la sensibilité empirique de la théorie de Benjamin dont la fantasmagorie de la modernité est la conséquence pragmatique. Cette attention particulière à l'origine, qui est donnée par la philosophie de Benjamin, est l'antipode de la théorie de la résolution de l'histoire de sa fin, comme dans la lecture de Benjamin il y a une attention particulière à la souffrance des sujets, à la disparition de la subjectivité dans la modernité (DERROITTE, 2012, p.11). En l'absence d'une révolution qui a pu donner naissance à un nouvel ordre social détaché du XIXe siècle, le monde se révèle être dominé par plusieurs fantasmagories qui se répètent sans cesse. La concurrence entre l'Ancien et le Nouveau, peut éventuellement provoquer un double mouvement : d'une part la répétition de la catastrophe ; sinon répéter la catastrophe (ABENSOUR, 2000, p.189).

L'expérience moderne va l'occuper dans ce que les hommes ont et l'expérience de maintenant, surtout que nous avons vécu dans la métropole moderne. Benjamin est intéressé par les phénomènes (ici aussi avec un accent particulier sur la production culturelle) du point de vue de l'expérience que les hommes ont et sont capables de transmettre (BERDET, 2014, 20).

Benjamin dit que le passé doit être sauvé, non pas tant de l'oubli ou l'indifférence à la menace, mais encore plus :

« d'un certain mode de sa tradition. Le mode par lequel il est estimé comme un héritage est plus néfaste encore que pourrait l'être sa disparition. L'histoire de la culture accroît les poids des trésors qui pèsent sur les épaules de l'humanité. Mais elle ne lui donne pas la force de s'en dégorger et donc de le prendre en main ». (AGAMBEN, 2011, p.63).

Selon Benjamin, sauver le passé ne signifie pas le réintégrer dans sa vraie dignité de transmettre à nouveau en tant que patrimoine pour les générations futures. La tradition n'est pas (et ne peut pas être) consacrée à perpétuer et à répéter le passé, mais à suivre son déclin, dans une perspective qui passé et présent, quelque chose à transmettre et acte de transmission, ce qui est unique et ce il est reproductible d'identifier complètement (AGAMBEN 2011, p.262).

Benjamin a été témoin de la fin d'un monde gouverné et régi par la tradition, qui est un monde dans lequel la mémoire collective tient le rôle de préserver et de transmettre à travers les générations, le vrai trésor que représentent les expériences historiques. Ce que les deux guerres mondiales en ruine, en fait, étaient un vieux modèle qui, jusqu'à ce moment, avait donné un sens à l'expérience humaine. Dans l'Europe bourgeoise du XIXe siècle, ce modèle a été incarné dans l'idéologie du progrès qui tend à exclure l'imaginaire, ou plutôt toute mémoire collective qui ne contribue pas au développement de la société (MOSÈS, 1989, p.22). Ainsi, tous les défauts, les interruptions, les discontinuités, les régressions, les défis ne supplantent, ne font plus partie du récit historique par leur incapacité à donner un sens à une histoire uniquement peuplée par les gagnants. Les guerres mondiales ont fini par enseigner qu'il était impossible de garder l'idée historique du progrès, ou d'un sens de l'histoire, face à une réalité qui a mis en évidence l'irréductibilité de la souffrance humaine, ou ce qui est pire, son expansion à une échelle jamais imaginée avant. La guerre impose une perception du temps historique dans sa propre réalité, dans sa propre condition : une juxtaposition de fois qualitativement différentes et qui, compte tenu de ce fait, ne laisse pas totale (MOSÈS, *ibid*, p.23). Il semble clair quand on sait que les souffrances passées ne seront pas supprimées pour l'avenir que vous voulez leurs donner un sens, bien que ce triomphe soit émancipateur, car celui qui a souffert dans le passé a eu ses essais et attend qu'on reconnaisse sa souffrance et qu'on lui rende justice.

La modernité est, par conséquent, une rupture, un changement dans ce dernier cas, la perte de l'expérience de l'unité. Chaque fois que la conscience moderne est inondée de faits sans résultat et sans conséquence : l'automatisation des activités, de la confusion des trivialisations des biens et des personnes comme des marchandises, l'atomisation des masses, etc. Le monde semble avoir déclaré la guerre à la conscience, depuis traumatisé, soumis à une série incessante de chocs, il ne semble pas être plus en mesure de faire face et de maîtriser ses objets. En ce sens, la conscience ne semble plus en mesure d'enregistrer les faits dans leurs singularités, de fusionner le contenu précis au lieu donné en mémoire et garder sa disposition continue. Cette conscience moderne n'est pas déjà en mesure de faire l'expérience de chaque expérience, à défaut de garder une mémoire plus vive (PROUST, 1994, p.16). La modernité semble à Benjamin comme un « monde dominé par fantasmagorie » : l'hypostase de la valeur d'échange suit le processus parallèle de dissimulation des traits de production. Elle attise dans un processus d'oublier la réalité sociale, un refuge dans un monde imaginaire (BERDET, 2015, p.13). Cette baisse de la catégorie de l'expérience (voir Baudelaire) peut être vue, par exemple, lors de la lecture de la presse grand public (KAHN, 1998, p.197). Cette réduction du champ d'expérience est le fondement du mécanisme d'un média d'empilement d'« informations » d'un tout à fait incohérent. Grâce à une si grande diffusion de journaux, tout lecteur ne peut plus dire quelque chose à un autre, à savoir que vous ne pouvez pas communiquer sur l'authenticité d'une expérience (KAHN, 1998, p.197). En ce sens, Kraus exposera le discours dominant de son temps comme un moyen de le ridiculiser : citer la presse grand public, même sans recul ou de la distance, c'est de montrer sa rationalité et ses valeurs conservatrices qu'il essaie de cacher (ROBIN, 2005, p.50). La méthode de travail développée par Benjamin est déterminée essentiellement par le fait que depuis le début du XIXe siècle, les médias dans lesquels s'expriment l'art et la culture ont été profondément modifiés (WITTE, 2007, p.8). Ici, il apparaît comme effet clair de la mémoire de travail et le rappel dans un contexte (comme contemporain) les nouveaux médias qui permettent la consolidation d'une « super-mémoire » (comme « Google ») et un accès immédiat aux faits et informations en temps réel (avec « WhatsApp » et « Facebook »). La réalité contemporaine des nouveaux médias en fin de compte, détermine aussi une nouvelle forme de politique et de lutte émancipatrice.

Lorsque vous perdez la profondeur de la notion du passé et à long terme, ce que Virilio appelle le « naufrage post-historique », vous finissez par invalider non seulement l'avenir, mais dans une égale mesure le don qui vient d'être caractérisé comme une histoire de l'événement, ce qui constitue comme une histoire purement accidentelle où personne ne semble capable de reconnaître l'éminence du tragique. Cette accélération du réel, qui maintient l'histoire classique devant les yeux du peuple. Compte tenu de cette histoire de sénilité du progrès, il est nécessaire de noter que ce futurisme hyper-réaliste est l'accident qui décide et régit le sort des personnes (VIRILIO, 2009, p.61).

Si la recherche de lieux de mémoire est tellement à la mode de nos jours, c'est parce que la mémoire collective est progressivement déplacée dans la société : la possibilité de transmission de l'expérience est perdue dans la mesure où sont individualisées les sociétés contemporaines, à savoir, ne plus reconnaître une norme sociale valable pour tous et à chacun de décider ce que le passé semble digne d'être transmis (WITTE, 2007, p.7).

Comme souligné dans les paragraphes précédents, Benjamin est un moderne, mais un questionnement moderne, exigeant, de sorte que les progrès ne peut venir à tout prix, surtout si vous chargez votre compte de ceux qui ont toujours payé leur part. La progression de la maladie est l'oubli (ce qu'il en coûte pour y arriver) et Benjamin veut un progrès qui a d'autres lieux, d'autres qualités, ils ne ferment pas pour les débris produits pour réparer le mal qu'il a fait, de sorte que le progrès qui tourne le dos au passé « devient suicidaire » (MATE, 2005, p.53).

Benjamin se retourne contre une construction de l'histoire (matrice moderne et des Lumières) qui voit l'histoire comme une science qui vise à reconnaître et à établir la vérité, il est donc digne de ce nom de l'histoire cette archéologie des faits tels qu'ils étaient vraiment sa vérité, donc objective, analytique, détachée, en un mot, scientifique. Pour Benjamin, l'histoire signifie : dire les faits, ce n'est digne de ce nom que si vous comptez tous les faits, de tout dire parce que, lors de l'enregistrement de la parade triomphale

des faits historiques. Il est clair qu'il a une prédilection pour dire ce qui est remarquable, distinct, qui a survécu à la destination ou a été reléguée à la postérité. Compte tenu de cette conclusion est qu'il entreprendra tous ces efforts pour construire une nouvelle histoire qui n'oubliera pas ceux qui se sont noyés sur le chemin, ceux que nous ne savons même pas le nom et même son propre existence. Une véritable histoire du monde ne peut pas ignorer qu'il y avait, l'univers des possibilités et a nié qu'ils auraient pu forger une autre destination.

Ce qui était indiqué dans le paragraphes précédents c'était pour établir une base théorique et un substrat pour permettre l'utilisation des thèses « Sur le concept d'histoire » à l'objectif ultime de cette thèse de doctorat, qui est de présenter le potentiel politique de la mémoire comme un élément constitutif de la dignité humaine, et comme un instrument politique pour arrêter l'injustice et l'oppression, qui, dans la réalité brésilienne, atteint encore la majeure partie de la population.

2.

La critique de l'histoire écrite par les vainqueurs : une théorie de l'histoire émancipatrice.

L'historien juif Itzhak Schipper dira, avant d'être déporté au camp de Majdanek, ce qui suit :

« L'Histoire est écrite, en général, par les vainqueurs. Tout ce que nous savons des peuples assassinés est ce que leurs assassins ont bien voulu en dire. Si nos ennemis remportent la victoire, ce sont eux qui écrivent l'histoire de cette guerre (...) ils peuvent aussi décider de nous gommer complètement de la mémoire du monde, comme si nous n'avions jamais existé ». (SCHIPPER apud ERTEL, 1993, p.23).

Ce passage de Schipper garde forte ressemblance avec la réalité historique et sociale du Brésil, où les plus anciens textes de l'historiographie nationale ont été faits par les historiens portugais, qui ne sont pas exempts de présenter l'aberration indigène comme (presque) ne méritant même pas d'être traitée et reconnue

comme humain (comme exemple : GANDAVO, 2008). Comme dans toute production scientifique contemporaine, à l'arrière-plan éducatif pauvre des classes inférieures de la population, sont presque toujours décrites et étudiées par des membres d'un groupe social, culturel et (pourquoi pas) ethnique à bien des égards, vivant en dehors de la réalité de ceux qui deviennent l'objet de leurs recherches. Face à cette réalité, il y a quelques histoires et des références qui restent sombres et attendent toujours justice : des populations entières d'Indiens qui ont été exterminées (et cet écart a pris leur culture, la langue, la structure sociale, etc.) ; ainsi que la référence et peu d'importance donnée à l'histoire des captifs noirs ayant débarqués au Brésil, afin de savoir d'où ils venaient, quelles sont les différences et les similitudes culturelles qui ont amené avec eux, d'un mode générale sont encore traitée comme « les Noirs » ou « l'africains ».

Dans une référence du « Cahier N », du « Les Livres des Passages », l'histoire apparaît comme fondamentalement inachevée. Cela rend tout le bonheur qu'il contient, ou tout ce qu'il promet, dans cette incomplétude. En réponse à une objection de Horkheimer, Benjamin répondra comme suit :

« ce que la science (historique) a 'constaté', la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie, mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique » (BENJAMIN apud LAVELLE, 2008, p.227).

Du point de vue qui apparaît dans cette passage de Benjamin, l'histoire n'est pas étant une donnée que l'on peut simplement constater, mais c'est une réalité qui se déplace et qui se construit idéologiquement par le rappel. L'expérience historique révolutionnaire consiste précisément à la possibilité que la mémoire apporte de racheter le passé pour sauver de l'oubli abandonné leurs aspects (LAVELLE, 2008, p.227).

En ce sens, la théorie qui comprend l'histoire comme un progrès linéaire, juste pour cacher systématiquement tous les éléments qui sont extérieurs afin de créer un récit de l'histoire homogène qui est en fin de compte l'histoire des vainqueurs et il peut être transformé en soutien à la puissance de la légitimité (DERROITTE, 2012, p.34). La référence absolue à la fin, implique une objectivation rétrospectivement du

sens de l'histoire. Cette surdétermination de l'ordre dans une construction de l'histoire est une théorie eschatologique de l'histoire, de sorte que ce que cette théorie veut est une expérience vécue ne peut avoir lieu dans l'histoire de ne pas être dans la condition d'intégrer l'homogénéité d'une structure d'événement déterminé par l'histoire elle-même. Selon ce point de vue, le sujet de la position sera toujours soumis à l'objectivation de son rôle dans la structure historique. Cette oblitération du sujet au profit d'une structure homogène d'une forme d'expérience collective imposée et non construite est appelée objectivation (Ibid, p.35). Cela signifie que ce processus d'objectivation de l'histoire se caractérise par l'oubli de l'expérience qu'il a vécu l'histoire. C'est comme si l'histoire ne pouvait être construite que par ses faits, peu importe les gens qui finissent par soutenir ceux-ci.

Le véritable concept de l'histoire pour Benjamin est messianique, car il doit être compris comme une interruption du temps homogène et vide. En ce sens, il dira :

« Le concept authentique de l'histoire universelle est un concept messianique. L'Histoire universelle, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, est l'affaire des obscurantistes. » (BENJAMIN apud BERDET, 2015, p. 167).

Dans la logique de la chaîne pure et simple, de cause à effet, au logique du mécanisme correspond une forme de neutralité scientifique. Compte tenu de cela, Droysen parlera des « forces éthiques » dont l'action pourrait faire l'histoire et que l'historien est l'interprète qu'il pouvait-même influencer le présent (PULLIERO, 2005, p.937).

Selon Brecht :

« Les livres d'histoire et les pièces de théâtre désignent la plupart du temps trop peu de motifs pour les actions des personnages. Cela donne à croire que l'acte a découlé d'un motif unique. C'est une manière de présenter les choses malencontreuses, car il faut découvrir tout les faisceau de motifs sans lesquels un acte est généralement impossible. Or, dans chaque faisceau de motif, il y a des contradictions. Le caractère transformable du monde tient à ses contradictions » (BRECHT, 1970, p.123).

Il est connu, depuis Aristote, que l'homme est un « Zoon Politikon » (animal politique). Mais pour Benjamin, être politique représente être exposé, dans tous les sens du terme : comme l'exposition à d'autres réfutations des points de vue ; ou, une exposition qui rassemble toutes les positions qu'ils adoptent ; enfin, l'exposition aux risques inhérents à une telle approche. Ainsi, le fil commun qui unit Benjamin et Brecht est de penser aux conditions alternatives pour une politique de l'exposition. Le « déclin de l'aura » célèbre de Benjamin, n'a de sens qu'à partir du moment où les rituels d'exposition politique peuvent avoir leur place dans une exposition de la production politique qui est capable de déconstruire l'intimidation inhérente des paramètres politiques religieux comme paramètre magique de l'image artistique (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.122). On peut dire que la valeur de la vision de Benjamin c'est pour mettre constamment sous les « portes du présent » pour : « *libérer l'instant présent du cycle destructeur de la répétition et tirer de la discontinuité des temps les chances d'un retournement.* » (PETITDEMANGE, 1985, p.322).

Lire l'histoire dans une façon benjaminienne c'est la prendre à l'écart des vainqueurs et de vivre l'horreur face à la barbarie. Il signifie libérer l'histoire de prise en charge plus profonde de l'historicisme est la croyance en cours pour le développement (GOLDSHMIT, 2010, p.275).

Il est à placer au-dessus que Benjamin dénonce toute conception de l'histoire qui, sur une « identification avec les gagnants (qui sont les héros et qui sont les génies), établit la vision de ces derniers contre les armées de perdants et sans nom : « le dominant du moment sont les héritiers de ceux qui ont gagné dans l'histoire ». Le tribunal de l'histoire, le cas échéant, est injuste, parce qu'il enchâsse les gagnants, exclut le marginalisé et condamne les perdants à l'oubli. Cela est clair sur le fait qu'il montre que la culture signifie célébrer, par conséquent, favoriser les gagnants dans toutes les circonstances, oubliant, par conséquent, les serviteurs et les esclaves sans qui rien n'aurait été fait ou méritent d'être maintenus (BOUGANIM, 2007, p.158).

Pour penser la mémoire comme catégorie émancipatrice, que produit la reconnaissance de la souffrance du petit, en particulier, il est nécessaire de construire une théorie de l'histoire qui soit attentive à

cette « mission ». En effet, alors que l'historiographie est dominée par l'accumulation et non critique des faits objectifs, comme elle a guidé des événements et des histoires qui ne tiennent pas compte des nombreuses petites histoires de personnes qui ont vécu l'expérience. En ce sens, une analyse de la conception de l'histoire de Benjamin est obligatoire comme une rupture avec l'historiographie classique, mais plutôt comme potentialiser la capacité émancipatrice de la mémoire politique (BERDET, p.259). Quelle que soit la vertu à considérer (que ce soit la justice, la générosité, la sagesse, la compassion, etc.), l'homme ne sera jamais vertueux sinon la révolte contre le pouvoir aveugle des faits, contre la tyrannie réelle, s'il subit aux lois autres que celles des fluctuations historiques. Voilà pourquoi Nietzsche appellera les jeunes à manifester contrairement à l'éducation historique qui a été imposée par la modernité. Ainsi, exigeant que les jeunes apprennent tout d'abord de vivre et ne vaut pas l'histoire, sauf pour servir au mieux la vie dont elle (la jeunesse) est encore un apprenti (NIETZSCHE, 1990, p.161).

2.1.

L'Histoire comme instrument pour l'action politique.

De sorte que la science historique est en mesure d'habiliter ceux qui souffrent et de leur rendre justice, un premier point est de voir la science historique comme politique. Il faut lire l'histoire comme un agent mobilisateur de l'action politique. En ce sens, le traitement de l'histoire de façon politique est de le considérer du point de vue actuel. Ceci est parce qu'il n'y a pas d'histoire qui ne représente pas une intervention qui force les moments critiques de temps et de rendre possible la réalisation de ces promesses qui ont été transmises et redécouvertes par la tradition. Voilà pourquoi nous faisons la justice « ici et maintenant » est à la fois cause et effet confus (ou suspendu) au moment même geste est de rendre justice à ceux qui ont été défaits et de ne pas oublier l'histoire. Apportez un cadeau unique est d'augmenter, grâce à l'intervention d'aujourd'hui, un passé qui a été tué deux fois : quand il a été perdu et quand on a perdu sa mémoire. Ainsi, il est dit qu'il n'y a pas d'histoire qui ne fait pas la politique, autrement dit, qui a été construit à partir d'un présent d'action politique. A l'inverse, une politique actuelle ne peut pas faire l'histoire

(soit l'expression de données de direction) n'est pas la mise à jour d'un certain passé, si elle ne permet pas qu'il y ait un temps historique (PROUST, 1994, p.33).

C'est sur cet appel à l'action politique, de penser et d'inaugurer quelque chose de nouveau que vous devriez toujours garder à l'esprit que Benjamin met en garde contre l'histoire et la politique doit être maintenue dans une tension constante. C'est son tentative de reconstruire une structure de l'histoire de la transformation de cette structure très politique (DERROITTE, 2012, p.35).

Benjamin dira que « nous avons prévu », mais contrairement à l'historiographie classique et positiviste qui met cette attente par les actions des hommes situés dans un certain gain pour les générations futures, qui a tout votre temps là-dessus. Pour lui, au contraire, ceux qui attendent sont les vaincus d'hier, c'est le groupe ancien et actuel des perdants. C'est l'action de l'homme d'aujourd'hui qui détermine si la souffrance qu'afflige cette répétition de masse anonyme s'éternise ou si la souffrance est interrompue et l'histoire change votre destination (BENSAID, 2010, p.21). Voilà pourquoi, dans la nage à contre-courant en ce qui concerne l'architecture monumentale de l'histoire du monde, Benjamin ouvre de grands bâtiments à partir d'éléments très petits.

2.1.a.

L'apparition d'événements inattendus et sa délimitation dans l'histoire.

L'émergence de l'objet historique en tant que tel ne peut être le résultat d'une démarcation historique dans les modèles traditionnels, à savoir des faits ; contextuelle ; « euchronique » (par opposition à l'anachronique). Au contraire, cet objet dépend d'un moment anachronique qui est un symptôme de la connaissance historique. En bref, c'est la violence, l'incongruité, la différence et ce qui est invérifiable qui provoque l'émergence d'un nouvel objet à observer et la formation d'un nouveau problème pour l'histoire (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.21). En d'autres termes, le choc de la nouvelle, l'inattendu, ouvre la nécessité de son record dans l'histoire de ses connaissances en fait à entrer dans la mémoire.

Henri Focillon dans le dernier chapitre de son livre « Vie des formes » a déjà exprimé l'opposition du flux de l'histoire et les revers de l'événement. Il est question du déterminisme historique qu'il finit par consacrer à des fissures et des désaccords de cette histoire (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.26).

2.1.b.

Les risques d'histoire excessive à l'homme et la communauté

Nietzsche dit qu'un animal vit de manière non-historique. Il reste tout à fait dans le moment présent, comme un nombre qui est divisé, mais il est toujours unique. C'est parce qu'il ne cache rien, ne cache rien et simule apparaît chaque instant, chaque seconde comme il est, ne pas avoir laissé, si quoi que ce soit, mais être honnête. Mais l'homme, au contraire, protège et arme puissante contre l'accusation que son passé impose, si puissant et lourd qui joue sur le sol ou vous emmurer, les combats souvent, votre promenade comme un arrière-plan invisible et sombre. Ainsi, l'homme apprend le sens de « était » ou « était » qui finit par devenir une formule pour les hommes pour libérer les combats aux souffrances et aux douleurs qui vous rappellent que votre existence n'est rien, mais un éternel imparfait (NIETZSCHE, 1990, p.96).

Une bonne conscience, agissant allègrement confiance dans ce que l'avenir sont des facteurs dépendants (à la fois en ce qui concerne les questions individuelles, comme le groupe de questions) l'existence d'une ligne qui délimite ce qui est clairement et visiblement séparé de celle il est obscur et impénétrable, qui est, le pouvoir d'oublier et en temps opportun de se rappeler la façon, de se sentir, par un puissant instinct, quand vous avez besoin de voir les choses sous un angle historique et combien pas. Tel est le principe que Nietzsche veut rééchelonner et établir : l'élément historique et non historique est également nécessaire à la survie (et à la santé mentale) d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation. Plus clairement: l'excès d'histoire tue l'homme et sans possibilité de non-historicité de l'homme (ou du peuple ou d'une civilisation) ne serait commencer à être (NIETZSCHE, 1990, p.98).

Pour Nietzsche, l'excès d'histoire (ou d'accord TODOROV : l'abus de la mémoire) est dangereux pour la vie principalement en cinq points : pour promouvoir une opposition entre l'intériorité et l'extériorité, menaçant, par conséquent, la personnalité elle-même ; elle se révèle convaincre un temps de croyance qui a une supériorité éthique au cours des précédentes, et donc plus vertueuse, plus juste que les temps qui ont précédé ; elle perturbe les instincts du peuple et difficile d'identifier l'individu comme appartenant à la communauté ; elle se trouve à déployer la croyance en la bassesse de l'humanité, aggravée par la récurrence de l'idée qu'il est un successeur de ces événements traumatiques (comme une condition insurmontable à charger par les hommes comme sa croix); enfin, elle finit par se livrer à une époque, l'attitude dangereuse, ironique envers lui-même et, de cela, incorporant une attitude cynique du tout dangereux et indésirable. Compte tenu de cet excès, l'homme moderne finit par marcher (à grands pas) d'acquérir une compétence pratique des fins égoïstes et pour lesquelles une force de vie devient paralysée et finalement détruite (NIETZSCHE, 1990, p. 121).

2.1.c.

Sur les types de l'histoire pour Nietzsche : l'histoire critique et thèses benjaminiennes.

En face des risques que l'excès de l'histoire est pour l'être humain, il faut savoir que la vie a besoin du travail historique. En effet, l'histoire concerne un homme en particulier en trois dimensions : comme elle (histoire) se déplace et poursuit un but; et conserve alors ce qui était; dans cette souffrance et dans le besoin de libération. A ces dimensions correspondent trois formes d'histoire : une monumentale; une traditionnelle; et une critique (NIETZSCHE, 1990, p.103). C'est précisément cette façon critique de l'histoire dans la mesure où il traite de la vie et les actions de cette souffrance et en attendre la justice et d'attendre la libération, qu'il y a une approche à la lecture de Benjamin de l'histoire et de la mémoire.

Il est nécessaire de mettre l'accent sur l'influence de la pensée de Nietzsche à la conception de l'histoire de Benjamin. Dans ses « Considérations Inactuelles » (NIETZSCHE, 1990), Nietzsche propose la

production d'une manière critique d'aborder l'histoire qui est, de prendre l'héritage de la tradition, en faisant tout votre processus, un processus qui a besoin d'un point de vue subjectif de la rupture de l'histoire avec l'uniformité du récit que la tradition fait (DERROITTE, 2012, p. 264).

Le concept de l'histoire critique apporte nécessairement l'idée que vous ne pouvez pas vivre sans un lecteur pour démolir une partie du passé lui-même. Cette idée donne à l'homme une capacité à transformer cette justice passée, pour lui faire passer par un interrogatoire rigoureux et enquête pour enfin pouvoir faire la justice. Cette condition de vie est mise en évidence par l'effort qui est nécessaire pour vivre dans l'ignorance ou l'oubli, que la vie est d'être injuste est les enjeux et les conditions inséparables. Lorsque vous réalisez combien injuste est l'existence d'un objet, d'un privilège, d'une caste, alors l'urgence de sa disparition devient évidente. Lorsque vous examinez le passé et le critique qu'il a la capacité de surmonter tout objet de dévotion qui, après tout, doit promouvoir, maintenir et entretenir des relations et des pratiques déloyales. Ainsi, l'histoire critique se caractérise comme une tentative d'établir a posteriori, la réalité d'un passé qui aurait été né en opposition à ce qui, en fait, est né. Pour ceux qui sont prêts à utiliser l'histoire critique au service de la vie, reste une consolation : la première nature était, jusqu'à récemment, une seconde nature, et que toute seconde nature quand le triomphe se consolide, et finit par devenir, dans son terme, la première nature (NIETZSCHE, 1990, p.114).

2.2.

Les vaincus de l'histoire en tant que sujets d'une théorie émancipatrice.

Benjamin dit, dans son « fragments de thèses », qu'il est beaucoup plus difficile d'honorer l'histoire du sans-nom que celle des personnes reconnues et notoires. Par conséquent, il doit être précisément en mémoire de ceux qui n'ont pas le nom qui doit être consacré la construction de l'histoire (BENJAMIN, 2012, p.175 et suiv.). Benjamin se tourne vers un passage de Moritz Heimann (qui dit que « est ironique qu'un homme qui meurt 35, par exemple, est un homme qui meurt à trente-cinq à chaque instant de sa vie »), pour affirmer que la nature est les personnages d'un roman ne peut pas être mieux résumée que dans ce passage, comme le

sens de la vie de ces caractères ne peut être mesurée sur une réflexion sur la mort. Et se termine par Pascal, affirmant que “no one dies so poor that he does not leave something behind” parce qu'il veut rééchelonner que, au moins, ce qui est « laissé derrière » sont ses mémoires, mais pas trouvées ou entendues (BENJAMIN, 2015, p.56). Comme les personnages dans un vrai roman, les chiffonniers (« lumpslammer »), la canaille, gagnent souvent pas de sens à votre vie quand ils meurent (et comment mourre, par milliers!). C'est comme si l'indifférence à leur sort laisser encore plus clair et évident que, en plus de leur vie sans résultat (calcul des coûts très peu en termes d'efforts et de ressources, pour les en priver) ses spectacles de mort qui ont vécu pour rien, pour rien la situation de leurs compatriotes semble changer avec leur triste destination. Juste pour confirmer que la vérification de l'éternel retour (retour?) de leur souffrance.

Voilà pourquoi, toute l'historiographie construite par Benjamin, et comme nous le verrons dans un prochain chapitre , doit être fondée sur une théorie de la mémoire qui est liée, qui sert de blocs de construction pour une nouvelle épistémologie, qui construit une nouvelle forme d'action politique, et qui doit être fondée sur la reconnaissance de la souffrance des autres et la solidarité avant la reconnaissance de la nécessité d'une affirmation de leur dignité. En ce sens, la compassion est un sentiment de solidarité qui est moral quand il est rempli de raison et reste rationnellement formé et basé sur le premier mouvement (presque instinctif) de commisération. Cependant, il y a donc la compassion d'un des locaux et l'idée de l'intersubjectivité, qu'il ne peut y avoir aucune pitié, même en cas de non-sujet. Cette politique est inter-éthique, cela finit par être démontré au moment même où la victime, souffrant d'une injustice, ne permet pas sa seule existence que personne ne considérerait un sujet moral est abstraire cette situation d'injustice. "El être moral dessiné selon un matériau conlleva de enfrentamiento la situación de injusticia". Dans la tradition judéo chrétienne, c'est précisément ce non-sujet le chef de leur acteur de complot. La pauvreté, l'humiliation, l'échec, la victime, sont ceux qui, par leur non-subjectivité définissent la condition humaine et, en supposant cette condition est que cela revient à l'état de sujet (MATE, 2008, p.20).

Contre l'épopée de l'homme et les progrès de la raison, Benjamin propose de mettre en évidence les échecs, les échecs de l'histoire, les chemins d'urgence qui ne tiennent pas compte de la puissance et de la

mémoire oubliée. Sa proposition c'est que l'historicisme (héritier des Lumières et de la rationalité positiviste) implique non seulement la négation du temps qui a développé l'histoire réelle, mais aussi une négation du sujet de cette histoire, parce que cet historicisme se contente d'enregistrer (au plus) et de perpétuer l'oppression passée. De plus, l'expérience vécue promise n'est pas plus que le dernier refuge de soi, qui est vouée à l'intériorité de lui-même. Avec cette historicisme, il développe l'individualisme moderne où l'identité est réduite à la somme des identifications (PERRET, 1992, p.75).

Ainsi, Benjamin a une mission d'historien de toujours garder dans la conscience que la puissance de sa plume peut retracer les souffrances et les actes des morts, il est capable de hanter devant la foule des « sans nom », ceux dont on ne se souvient plus, mais dont l'histoire doit pouvoir être dite. Gagnebin cite une note de l'édition critique des « Gesammelte Schriften » dans laquelle Benjamin dit : « Il est plus difficile d'honorer la mémoire des inconnus que de celui qui est célèbre (...). Il est la mémoire de l'innommable qui se consacre à l'édifice historique ». (GAGNEBIN, 2014, p.17). C'est dans ce sens que l'historiographie de Benjamin (ou sa philosophie de l'histoire) présentée plus appropriée la proposition vise à cette étude, en particulier lorsque l'auteur note que la « description » de l'histoire dépend d'un herméneutiques différent de (et souvent incommunicables) traces laissées par les « gravats » (comme dans la célèbre expression de thèse IX) et en même temps, les « ordres naturels d'énonciation » formés par cet historien. Cela dit, il présente le double statut ontologique du passé (de la mère de Heidegger) que ce passé montre que ce qui est passé ne revient pas, mais est toujours présent, comme l'expérience brésilienne semble le montrer (ibid, p.27).

2.3.

L'idée du temps chez Walter Benjamin : le présent fixe et le passé mobile.

Le temps de Benjamin n'est pas le même que les historiens traditionnels. Benjamin marche sur les écarts de temps qui sont pour beaucoup considérés comme « perte de temps ». Il est chargé de temps que celui qui attend, car pour lui rien ne se perd. Sa position est marquée par la certitude que la légende d'un temps linéaire cache l'enfer d'un éternel retour. Ainsi, Benjamin développera une dialectique du passé et du

présent qui s'oppose à la fausse synthèse des anciens et nouveaux. Il fait appel, enfin, à une synthèse du « ont été » (« de l'être Ayant », « le Gewesene ») et du temps de maintenant (« Jetztzeit »). Il cherche à détruire enfin les faux résumés dans la recherche d'une véritable synthèse (BERDET, 2015, p. 153).

L'organisation du temps par les historiens, ainsi que la vie humaine elle-même, ce passé au tour de la chronologie. Cela ne signifie pas que les faits se succèdent de façon continue et entrelacée, au contraire, ils se succèdent à des intervalles qui ne permettent pas une présentation, mais que permettent, surtout, leur interprétation. Par conséquent, il convient de noter que les marques de temps ne sont pas une valeur numérique pure, comme les heures, jours, mois, années ... Ces marques ne disposent pas d'un début et d'une fin déterminée, elles sont variables, mais malgré cela, en trouver une qui est nécessaire et que même si les variables, celles-ci sont réelles et finissent par fournir un témoignage de l'authenticité des mesures pour lesquelles ils sont sélectionnés. En bref, la structure même de la vie humaine découle de la mesure du temps, ce qui rend à la technique historique guidée sous ce regard, son organisation naturelle. Elle est due à cette coïncidence et à la conformation entre le temps de la science historique et la durée de vie que la conception se pose « isochrone » (dans le sens d'avoir une seule fois), car il donne à ces mesures égales une valeur de mesure qui découle de la question comme une sorte de pouvoir organique (FOCILLON, 2013, p.82).

L'utilisation de la théorie de Walter Benjamin (avec sa théorie révolutionnaire de la connaissance, selon une suggestion de Reyes Mate) ne peut que garder à l'esprit que l'auteur a toujours insisté sur la tension entre le présent et le passé, de manière à provoquer une distance et une discontinuité entre eux. Ainsi, Benjamin dit une double historicité : une historicité philologique, qui doit distinguer les significations historiquement construites et comment cette même « chose » n'est pas la même chose (dire d'une autre manière, en d'autres temps, en d'autres termes); en dehors de cela, il propose une histoire épistémologique, une réflexion qui tient compte de la place de l'historien de cette époque et l'historicité du temps présent qui descend à la recherche du savoir un certain temps dans le passé. Il doit construire un contexte historique que (contrairement à l'historiographie scientifique traditionnelle) met en évidence le contraste (la tension au-dessus parlée) entre le passé et le présent de sorte que « l'interroger moins sur ce que le passé nous aurait dit,

mais surtout sur les raisons de cet intérêt dans ce pour tel ou tel événement du passé ». Cette question peut révéler une stratégie de « fuite vers le passé » qui provoque un écart par rapport aux conflits actuels (GAGNEBIN, 2014, p.201 et 202).

La menace d'oppression d'une classe affecte aussi les vivants et les morts, liant le présent et le passé. L'conformité dans l'écriture de l'histoire risque de ne pas rendre justice aux vaincus, d'enterrer la douleur des dominés et leur éthique de combattants pour la victoire sans fin des puissants. Une prise de conscience vigilante de l'oppression, en particulier la poursuite de l'oppression du passé au présent, permet à l'historien matérialiste de s'approprier de la flame espoir qui brille depuis longtemps (BERDET, 2014, p.271).

Benjamin propose un modèle de l'histoire, ignorant l'idéologie du progrès nécessaire et inévitable, ouvre une nouvelle chance et une possibilité d'espoir utopique située dans le cœur du présent (MOSÈS, 1989, p.27). Ainsi, il cesse d'être un moteur qui entraîne les actions visant à atteindre un avenir imprévisible pour devenir un vecteur pour les actions qui produisent ses effets aujourd'hui et qui répondent à des attentes non satisfaites d'hier.

2.3.a.

La fusion du temps pour accélération dans la contemporanéité.

La pertinence de la proposition benjaminienne d'une fusion de chronologies historiques dans un temps de maintenant, est encore plus claire dans la réalité contemporaine où cette division du temps (en futur-passé-présent) disparaît pour faire place à un moment anachronique entre tout ce qu'on peut appeler « nanochronologies » futuristes qui peut instantanément conduire à la perte de mémoire et de la résignation à la crédibilité de l'histoire en faveur de toute la confiance et la foi dans l'avenir. Ainsi, le monde contemporain de la mondialisation du marché unique conduira à une inertie polaire qui conduira finalement à une passivité temporelle inégalée, une inertie du moment réel qui secouent complètement la notion de durabilité et de l'inactivité de la population du monde. En bref, l'inertie instantanée interactive supplante

complètement l'inertie paralysant l'activité dans l'espace réel de l'humanité de tous les jours. Ainsi, on peut dire que la perte de conscience de toute vraie durée a causé la perte de confiance qui provoque, entre autres phénomènes, la « crise du crédit » des récents investisseurs et la disparition de la foi spéculative (VIRILIO, 2010, p.25).

On vit actuellement une réalité marquée par une logique de temps plein, jour et nuit pendant la semaine et le dimanche, 24/24 et 7/7, dans un mode de vie qui ne permet pas un autre emploi si cela ne donne pas répétition. Après le déplacement forcé à l'ère de l'industrialisation, ce changement commence par le rythme d'un progrès carrément contre nature (VIRILIO, 2010, p.67). Compte tenu de cette réalité accélérée qui marque la vie quotidienne, de sorte que se transforme en une réaction presque instinctive (un ravissement) l'instant, il faut penser à un moyen de consolider une politique de mémoire qui est au courant de l'exigence, nécessaire, une réflexion contemplative et active pour un temps passé, qui s'accumule encore tous les jours.

2.3.b.

Le fin de la duration et l'importance de vivre l'instant.

L'idée de duration du temps est abolie, ou au plus, neutralisée de nos jours. Le passage cède la place à une suite de bouleversements soudains, oscillation, comme celle de « Alice » de Lewis Carroll, du très tôt et très tard, alors essayez de saisir une réalité qui est cachée et essayez de laisser derrière de lui-même une pièce (MISSAC, 1987, p.15).

Jorge Luis Borges dans sa nouvelle « Le miracle secret » (BORGES, 1998, p.159-168), complète la critique attribuée à Kafka sur laquelle la vision de temps continu et linéaire est homogène ou vide (par la pensée des Lumières histoire), et permet à Moïse de dire que le temps physique, à savoir le temps des horloges et des calendriers, même si elle peut être mesurée par des unités quantitatives (secondes, minutes, heures, jours, ...), peut être traduite et interprétée en termes qualitatifs. Alors qu'est-ce qui importe ici : ce

sont le contenu de la conscience, leur fréquence, la durée, l'intensité. Ainsi, on peut dire que le temps ne doit pas être considéré comme un vecteur qui est orienté vers un but (comme le progrès, la rédemption, la paix mondiale, etc.), mais comme un moment de juxtaposition simple pas totalisable et donc ne parvient pas comme une étape dans un processus irréversible. Passé, présent et futur ne font pas autre chose que dans une ligne droite que le spectateur peut observer de l'extérieur, mais coexistent comme dans un état permanent de la conscience. Compte tenu de ce point de vue, le moment présent, où a vécu dans toute son intensité et son pouvoir unificateur du temps (contractant lorsque le passé et le présent, avant une attente qui aura lieu ou non à l'avenir), interrompt le déroulement monotone les jours polarise et dans son univers d'action utopies que le rapport historique va se tenir loin, dans un avenir lointain et lointain (MOSÈS, 1989, p.20).

Depuis Saint-Augustin, on peut dire que l'énergie qui déplace l'histoire est contenue dans la réalité actuelle. Voilà pourquoi, comme la lecture de l'évêque d'Hippone, l'expérience humaine du temps est toujours donnée dans le moment présent, donc le passé (prenant la forme de mémoire) et le futur (en bref toutes les formes d'attente : la croyance et l'espoir et l'utopie prévision, l'ordre, la paix, etc.) sont constitués comme la façon dont l'homme est inscrit dans le présent. Sur la base de cette observation, l'expérience que l'homme fait du temps historique dans le même sens, à savoir : que le passé reste en vie, qui est, de sorte que non seulement la simple commémoration / célébration d'un calendrier (social, historique, politique ...), mais aussi il doit être réinventé et mis à jour chaque instant; De même, de sorte que l'avenir ne constitue pas aussi pure projection qui répond aux tendances établies par le passé (dans ce cas, mort pour ne pas être mis à jour), il doit être en mesure de détecter la nouveauté qui est radicale et qui est déjà pressentant les utopies énumérées dans cette réalité (MOSÈS, 1989, p.21).

Le passé ne trouve pas sa consolidation sur cet avenir dans l'axe de l'évolution, du progrès. Au contraire, celui-ci peut être intéressé par l'appel du passé, pour le voir et le prendre en compte pour récupérer le passé. Chaque génération a une capacité, une force messianique qui lui permet de reconnaître les appels des générations passées, le bonheur attendu, et même nécessairement pas atteint un axe séculaire. L'appel

des générations passées, la thèse IV se qualifie comme « secret heliotropista » par lequel une époque révolue aspire la rédemption (RAULET, 2000, p.62). Cependant, il est important de garder à l'esprit le danger d'extinction, la fin de l'histoire sans mémoire à retenir. Comme les personnes et les groupes qui ne sont pas éteints, à savoir quand il n'y a plus ses traits et même son gène après depuis plusieurs générations, il est parti. Dans ce cas, comme il est impossible cet appel et la possibilité de rachat, ce qui devrait avoir le risque de cette extinction comme une motivation pour se battre pour la reconnaissance et la préservation de ces souvenirs.

2.4.

Une théorie de l'histoire pour permettre la construction d'une mémoire libertaire.

Benjamin dans « Paris, capitale du XIXe siècle », est incisif quand il dit : « L'histoire qui montre « comme les choses étaient » a été les plus puissants stupéfiants du siècle » (BENJAMIN, 1997, p.487). Compte tenu de cela, on peut dire que toutes les relations que son le travail de l'historien doit être comprise à la lumière de dernière idée de transmission avec la transmission de la tradition : les morts ont tous à se méfier d'une transmission du passé qui est commandée par une « identification avec les gagnants », car il est ce processus jamais développé au profit des maîtres du temps (ce qui, au Brésil, semble être toujours le même). Voilà pourquoi il dira :

“« La célébration, ou encore l'apologie, s'efforce de recouvrir les moments révolutionnaires du cours de l'histoire. Elle a à cœur de fabriquer une continuité. Elle n'accorde d'importance qu'aux éléments de l'œuvre qui ont déjà joué un rôle dans l'influence que celle-ci a exercée. Elle néglige les passages où la tradition s'interrompt et donc les escarpements et les aspérités qui, dans l'œuvre, offrent une prise à celui qui veut aller au-delà. » (BENJAMIN, 1997, p.491-492).

De mode définitif, pour se construire une philosophie de l'histoire qui comprend, d'une part, une attention réfléchie à l'expérience de limitée et de l'autre, l'affection d'origine du monde, compris comme si elle avait été construite dans le présent et, plus encore, une attention prospective à un proche parent dans

lequel l'histoire est construit à chaque instant par la position du nouveau contenu qui deviendra l'objet d'une réflexion (DERROITTE, 2012, p.294). Il faut comprendre l'histoire dans sa plasticité, et comprendre que ses considérations au sujet et à l'objet ne peut être ni considérations d'investissement, soit une réification ou d'opposition, ou de mélancolie, voire de l'identité ou l'universalité. Ils devraient enfin des considérations de codéterminations successives.

3.

La mémoire critique de l'humanité opprimée : la mémoire politique comme justice pour les victimes du progrès.

Avoir mémoire, c'est rendre justice à ceux qui sont aujourd'hui victimes du progrès et du développement. C'est donner un nom, il signifie définir un lieu et une date. Savoir que c'est ouvert à une multitude de possibilités, c'est activer l'écriture d'une nouvelle histoire. Après la route qui relevait jusqu'à présent, à savoir : d'abord, sur la constatation d'un fait, comme le Brésil, marqué par l'exclusion et la souffrance continue, il a été fait référence en raison nécessaire à une critique de la modernité et du progrès (chapitre 1), qui met en évidence la nécessité et l'importance de penser une nouvelle épistémologie qui est attentif à la souffrance et aux détails perdus dans les narratifs de l'histoire officielle; plus tard, une deuxième étape, il est nécessaire d'établir la structure de cette nouvelle façon de penser. Benjamin, comme il est apparu, construit une nouvelle science historique qui est consacrée, à toutes les étapes de sa construction et de sa consolidation, à être révolutionnaire, qui est perturbateur et surtout conscient qui ne se fait pas seulement en regardant le passé, mais avec un œil attentif aux souffrances du présent.

Comme détaché par Márcio Seligmann-Silva, dans la construction de leur *thèses* Benjamin met en évidence la force de la mémoire qui, en même temps détruit les connexions (pour penser le passé d'un concept fort de ce présent) et comprend le passé dans le présent. Par conséquent, il pense une « historiographie fondée sur la mémoire » qui apporte la lumière sur les attentes frustrées (« rêve non réalisé »), sur les promesses négligées, comme en référence aux présentes (SELIGMANN-SILVA, 2006, p.389).

Olgária Matos souligne que, pour Benjamin, l'étude de l'histoire est l'étude du courant, car seul ce qui permet une vision ensemble de l'expérience diversifiée et dispersée du passé, permet ainsi des relations, des connexions, des informations, jusque-là impensables sans l'intermédiaire de cela. Ainsi, il déclare : « toute connaissance historique est la connaissance de soi de ce présent » (MATOS, 2006, p.244). Cette ligne est que l'on peut dire que l'histoire du passé est toujours traduite à l'heure actuelle. D'où l'importance de son idée de « temps-présent » (Jetztzeit), de sorte que le temps historique ne peut survenir lorsqu'il y a une conjonction entre le passé et le présent (HARTOG, 2013, p.168). C'est, comme le souligne Arendt, à la perte de la tradition a dû découvrir une nouvelle relation avec le passé (ARENDR, 2003, p.166).

Comme indiqué plus haut, Benjamin voulait remplacer le dernier élément comme un être vivant, dynamique, capable d'être transformé et réinventé, ayant sa propre vie et qui surprend le présente en ouvrant la possibilité d'un nouvel avenir. Alors que la mémoire est constituée, dans cette lecture, comme une nouvelle herméneutique du passé qui permet un nouveau départ à ce qui a été rapporté manquant. Cette constatation rend votre dimension de mémoire politique, car rappelez-vous le passé n'est pas la théorie de dilettantisme à la recherche d'une nouveauté qui ne change pas l'état des choses, mais la découverte (tout comme la science qui se tient sur elle-même) ayant la mémoire est réinterpréter un passé afin de pouvoir agir dans le présent, transformant le présent et permettant un autre avenir (MATE, p.58).

Depuis le début des années 30, Benjamin, inspiré par la croyance en l'utopie révolutionnaire et fasciné par la tradition, insiste sur le fait que le déclin de la mémoire collective (en particulier la mémoire des opprimés et des perdants) est le signe d'une régression fatale de la conscience historique. Donc, pour lui, l'œuvre de Baudelaire (qu'il considérait comme le grand poète de la modernité) reflète surtout la désordre de l'artiste pour une civilisation qui n'a pas de passé, qui est marquée par l'apparition incessante de traumatisme toujours nouveau, et qui est privé, définitivement, de sa dimension aurique.

Par conséquent, ce qui maintient le message politique de Benjamin est l'idée qu'il ne se préoccupe pas uniquement dans la récupération d'une tradition, au contraire, son souci est de donner la parole aux exclus,

rappeler leurs histoires, écouter la narration (sa narration) sur ce qui lui advint afin de permettre la création d'une nouvelle tradition, qui est la continuité des faits et cherche ce qui a été interrompu, oublié, camouflé, il prévoit qu'une nouvelle version de l'histoire peut rétablir la responsabilité avec le monde et les uns avec les autres. Cette responsabilité provient de ce qui est dû aux ancêtres, dont le présent a été construit derrière son dos, ses combats, son sang, etc. Si nous vivons aujourd'hui dans une démocratie, c'est parce que beaucoup se sont battus et sont morts pour que cela se produise. Ce pouvoir messianique, que les « petits-enfants ont sur ses grands-parents » est qu'il est en mesure de répondre à vos questions, pour répondre à leurs angoisses, de dire si cette façon qu'ils pensaient était le meilleur travail sur. Ce qui est prévu dans le présent chapitre est d'établir une dimension politique de la mémoire et de la reconnaissance. Car sans cette mémoire, sans la reconnaissance de l'histoire des ancêtres, l'homme ne sera jamais en mesure de comprendre ce qui jouit ou souffre aujourd'hui (MATE 2011, p.10).

Benjamin propose donc une épistémologie qui provoque dans le texte (dans son travail prendre note, prendre en compte, dans l'écriture qui accompagne l'excavation, en bref, le rappel), cette chronique de creuser - l'objet exhumé trouver lieu et non seulement sa description. Qui a reconnu sa mémoire et incorporée à permettre la formation d'un mode de pensée orienté à s'éloigner de ce qui a causé leurs souffrances et d'y remédier (si possible). La mémoire est donc le temps où la syntaxe du sujet rappelez-vous, parce que les souvenirs sont eux-mêmes registre que le temps est narré, comment faire une histoire, où ils viennent de toutes nos histoires. En bref, la mémoire se révèle être aussi une façon du passé, à savoir comme une structure en même temps le temps subjectif et impersonnel l'organisation de notre vie, comment il organise nos récits, dans une syntaxe de temps que la syntaxe linguistique et où on peut imaginer qu'il évolue comme la langue évolue ou parce que la langue évolue (PERRET, 1992, p.79).

Le souvenir (qui n'est pas célébré) des morts et des opprimés semble être devenu la tâche la plus rare, et donc le plus subversif et nécessaire pour repenser la résistance. Un rappel de ces bases n'est pas apaisante, plutôt, il devrait être insurrectionnelles. Voilà pourquoi ce saut vers un passé où la classe dirigeante ne commande plus, est d'un passé où la tradition des opprimés sera libérée (GOLDSHMIT, 2010, p.279). Le

rappel est donc une condition nécessaire à la libération, mais il ne peut pas restaurer le passé sans lui rendre justice. Celui qui ne cultive pas la mémoire des morts ne peut pas mobiliser les vivants aux révolutions qui courent le risque de perdre sa vie sous la promesse d'un avenir meilleur pour la postérité (BOUGANIM, 2007, p.166).

Benjamin veut mettre en garde contre le fait qu'il n'y a pas de rédemption future sans exégèse des textes les plus anciens : il n'y a pas messianisme possible sans y penser, sans repenser les fondations. Psychologiquement, on entend par là qu'il n'y a pas de désir sans mémoire de travail, il n'y a pas d'avenir sans reconfiguration du passé. Sur le plan politique, cela signifie qu'il n'y a pas de force révolutionnaire sans réassemblage des liens généalogiques, sans interruption et reconnection des liens d'adhésion sans réexposition de toute l'histoire précédente. Par conséquent, l'élément le plus avant-gardiste de Benjamin sans jamais être l'entreprise anachronique et sans être en conjonction avec quoi que ce soit comme une archéologie : Ainsi, c'est précisément la discontinuité créée par ces éclairs que la mémoire involontaire et le désir inconscient prouvent, ou plutôt éveillent (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.134).

3.1.

Les thèses « Sur le concept d'histoire » comme fondement théorique pour une théorie de la mémoire comme justice.

Comme démontré aux chapitres antérieurs, grâce à une alliance entre la théologie et le marxisme, Benjamin veut libérer de la tyrannie politique l'histoire et l'historicisme. Voilà pourquoi les *thèses* sont présentées comme une nouvelle théorie de la connaissance historique (et Mate désigne, pour ça, une nouvelle épistémologie), comme une véritable déconstruction de l'histoire universelle. Ainsi, la lecture montre une mutuelle les répartissant de manière que chacun des arguments développés dans une autre échelle, d'un germe qui sera discuté dans la thèse précédente. Ce n'est pas une chaîne, mais un véritable vortex temporel, ce qui favorise l'idée (contrairement à l'historicisme) d'un passé mobile et un d'un passé fixe. Berdet conclut : “(...) l'enchaînement forme ici une ronde figurative autour d'une même scène dont il

est difficile de voir le centre, mais au cours de laquelle on se sent sans cesse interpellé. »

(BERDET, 2014, 247).

Le dernier texte écrit par Walter Benjamin en 1940, à la veille de son agonie finale vers le suicide à Port-Bou, ses thèses « Sur le concept d'histoire » sont, selon les termes de Michael Löwy, l'un des « textes philosophiques et politiques majeurs le XX siècle » (LOWY, 2005, p.17). En lisant Mate, ces thèses seraient la réponse politique et philosophique à un moment qui ne permettait pas à un lieu d'espoir (MATE 2011, p.9). Benjamin suggère que l'arrivée de Hitler au pouvoir ne peut pas être considérée comme une exception dans l'histoire de l'humanité. Pour lui, le nazisme est inscrit dans une séquence logique des siècles d'oppression et, notamment dans le dernier de ses formes, la forme capitaliste de la domination du monde, « le capitalisme ne va pas mourir d'une mort naturelle » (BENJAMIN, 1997, P.681) . Les thèses visent à aider à tuer (le capitalisme) par une alliance sans précédent entre messianisme et révolution (BERDET, 2014, p.257).

La célèbre expression qui vient du « frein d'urgence » prend le sens de cette provocation : la révolution doit arrêter le cours des progrès qui est juste la progression de la catastrophe. Dans ses mots :

« Marx dit que les révolutions sont les locomotives de l'histoire universelle. Mais peut-être en est-il tout autrement. Peut-être les révolutions sont-elles la poignée du frein de secours que tire l'humanité embarquée dans le trains » (BENJAMIN apud RAULET, 2000, p.68).

Voilà pourquoi nous pouvons dire que les thèses portent principalement une critique aveugle au progrès. Parce que, indépendamment du fait que la souffrance des vaincus, des progrès est illimitée, et irrésistible à toute l'humanité (elle veut ou non). L'action de ce progrès est motivée par le futur bonheur des descendants qui seront livrés pour ce que je fais (ou ne fais pas) aujourd'hui. Outré par cette option obligatoire du progrès, Benjamin oppose une disposition psychique radicale : la mémoire de la souffrance passée (BERDET, 2014, p.252). Ainsi, Benjamin prédit : « nous revendiquons de ceux qui naîtront

après nous, non des remerciements pour nos victoires, mais la remémoration de nos défaites » (BENJAMIN *apud* BERDET, *ibid*).

Comme affirmait Reyes Mate, les thèses formulent une nouvelle épistémologie pour forger une nouvelle théorie de la connaissance. Voilà pourquoi sa critique du progrès doit être lue comme incarnant l'idée de « temps plein », par opposition à « temps continu » de l'historiographie actuelle. Cette fois-ci est plein de pouvoir couvrir tout, surtout ce qui manque et oublié et, par conséquent, sa nouvelle théorie de la connaissance ne repose pas sur les faits, ni la science, ni être indifférent à la métaphysique (comme dans sa proposition de et réconcilier le marxisme messianisme juif précédemment). Cette théorie de la connaissance est innovante dans son propre terrain.

Il est en ce sens que Benjamin engagera dans la construction d'une théorie (par thèses) pour pouvoir rendre justice à l'innommable, pour être en mesure de donner une mémoire qui n'est même pas remarquée. Ainsi, une « description » de l'histoire dépend d'une herméneutique de différentes (et souvent incommunicables) traces laissées par les « gravats » (comme dans la célèbre expression de thèse IX) et en même temps, les « ordres naturels d'énonciation » formés le présent historien. Cela dit, Benjamin présente le double statut ontologique du passé (de la mère de Heidegger) que ce passé montre que ce qui ne revient pas, ce qui est passé, mais que, cependant, est ce qui est toujours là, et ce que l'expérience brésilienne semble montrer qu'il a été (*ibid*, p.27).

Le regard sur le passé, qui apparaît comme un champ en ruine, a pour but révéler les morts et de recueillir les morceaux de l'expérience perdue. Il ne se déplace pas pour un idéal pour organiser pour les générations futures, mais pour faire revivre les combats des générations passées au nom de leurs espoirs défaits. Voilà pourquoi il peut, personnifié par les révolutionnaires, réussir, faire revivre les espoirs perdus et à la fin ce qui reste inachevé : le bonheur. Le fait est que, malheureusement, la vision moderne de l'histoire est basée sur un temps homogène, vide et par conséquent, ont une séquence amorphe d'événements, une histoire de l'humanité avec une origine et une fin légendaire (BERDET, 2014, p.277).

Jeanne Marie Gagnebin classifie Benjamin comme un théoricien de la mémoire et de la conservation, et en suivant les traces de Nietzsche, il reconnaît que la question de remémoration est traversée par la nécessité d'oublier et il construit la nature essentielle du narrateur qui se souvient de ce qui est loin pour le sauver de son nouvel événement afin de le libérer de la charge éternelle du traumatisme. En ce sens, la question de la mémoire semble complètement liée à la narration, à la fois constituant le fondement de l'identité (si personnelle, collective ou fictive) en même temps qui, ensemble, les trois (la mémoire, la narration et de l'identité), souffrent des transformations historiques. Telle est la mission : inventer d'autres formes de mémoire et de narration (production de nouvelles formes d'identité) qui sont en mesure de soutenir de manière critique, une relation entre la transmission du passé et en attendant l'avenir de la mémoire en construction (GAGNEBIN, 2010, p.221). Fait important, la tâche de se rappeler, pour Benjamin, est dialectiquement la tâche d'oublier, mais une autre sorte d'oubli (quelque chose comme l'oubli béat de Nietzsche), comme en mémoire une telle capacité rédemptrice (ou réconciliatrice) qui permet d'oublier. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, le travail de mémoire-rappel, il est sûr dans un tel degré élevé qu'il a besoin de plus pour se rappeler, il est déjà protégé, préservé, à ceux qui sont sauvés. Il y a là une sorte de réconciliation avec le passé, à « aller au-delà du ressentiment », comme saillie Gagnebin, « pas une amnésie ou d'une amnistie, mais un oubli acquis, souvent à la dure, par un rappel profond du travail qui permet le faire avec le passé » (ibid, p.231).

Dans ce contexte, l'influence du concept de la mémoire involontaire de Proust apparaît comme une catégorie qui apparaît dans la mémoire de ce qui n'a pas été prévu, ce qui ne sait peut-être pas, et qui change complètement l'histoire du passé et, de là, la réalité (ibid, p.235). C'est en face de cette nouveauté qui permet à l'idée de la mémoire involontaire, c'est si précieux. C'est en ce sens qu'il prévoit : « (...) Rechercher enregistrer le passé pas une image éternelle, mais une image plus vraie et fragile, involontaire et image inconsciente ; un élément enterré dans l'habitude, oublié quelque chose ou négligé, « réprimés » peut-être, une promesse qui n'a pas été remplie, mais que cela peut reconnaître et récupération ». Voilà pourquoi l'historien doit être l'être au courant de l'histoire de ceux qui, jusqu'à ce moment, n'ont pas droit à leur

mémoire, la simple prise de conscience de l'existence de leur douleur, et que, de cette apparence, de ce rappel involontaire inaugure une nouvelle réalité qui permet à ces histoires le début d'une autre possibilité et le récit d'une autre histoire (Ibid, p.244). C'est en face de l'écrit que le vrai souvenir, de la mémoire dans sa pureté, le rappel est celui qui sauve le passé, non seulement à cause de cela sans se rappeler (si l'épargne), mais parce qu'il marque une pierre tombale, un point de repère dans ce qui permet combattre et le suivi de la vie.

Comme indiqué plus haut, Benjamin voulait remplacer le passé comme un être vivant, dynamique, capable d'être transformé et réinventé, ayant sa propre vie et qui surprend le présent en ouvrant la possibilité d'un nouvel avenir. Alors que la mémoire est constituée, dans cette lecture, comme une nouvelle herméneutique du passé qui permet à un nouveau départ à ce qui a été rapporté manquant. Cette constatation rend votre dimension de mémoire comme politique, car rappelez-vous le passé n'est pas la théorie de dilettantisme à la recherche d'une nouveauté qui ne change pas l'état des choses, mais est la découverte (tout comme la science qui se tient sur elle-même) ayant la mémoire est (re) interpréter un passé afin de pouvoir agir dans le présent, transformant le présent et permettre à un autre avenir (MATE, p.58).

Il veut sauver un passé en voie de disparition, veut comprendre les voix étouffées de l'histoire sans laquelle il ne sera pas et il y aura une humanité réconciliée. C'est dans ce sens que nous pouvons distinguer plus clairement toute tradition philosophique que, depuis le romantisme, Benjamin travaille avec des thèmes tels que : la langue, l'art, la littérature et l'histoire. Depuis leur pensée est rupture avec la tradition qui met l'accent sur la continuité et qui se noient en fin de compte les moments décisifs de l'histoire : ceux d'une interruption de libération du cours des choses, pour Benjamin, avait toujours un désastre essentiel. Dans sa thèse, il explique une éthique de la solidarité universelle avec toutes les créatures qui ont subi une forme de violence. Cette éthique est présente dans la marque qui peut être reconnue dans toute sa critique esthétique (ROCHLITZ, 1992, p.14).

Sa thèse peut être considérée comme une sorte de testament théorique dans lequel Benjamin condense la plupart des grands thèmes de sa pensée avec un engagement clair de développer une philosophie pratique de l'histoire. Les cinq thèses qui correspondent au cœur de son texte (le numéro IX à XIII) disqualifie la foi en cours et, plus précisément, la forme commune d'une nécessité historique présumée trouvée dans la conception marxiste de la philosophie de l'histoire des Lumières. Dans ses mots :

« Le concept de progrès ne pouvait qu'entrer en contradiction avec la théorie critique de l'histoire à partir du moment où il n'était plus un critère appliqué à certaines transformations historiques données mais était censé donner la mesure de la tension entre un commencement légendaire et une fin légendaire de l'histoire. En d'autres termes : aussitôt que le progrès devient l'emblème de l'évolution historique dans son ensemble, son concept se retrouve tributaire d'une hypostase non critique au lieu de participer à une problématique critique »
(BENJAMIN apud RAULET, 2000, p.61).

3.2.

Mémoire et Histoire.

Peu de mots sont si corrompus par l'utilisation sans discernement que celui de « mémoire ». La diffusion de son utilisation est encore plus impressionnante face à l'introduction tardive de son utilisation dans les sciences sociales. Actuellement, la mémoire est utilisée comme synonyme de l'histoire, il y a même une tendance naturelle à absorber l'histoire en mémoire ce qui en fait une sorte de catégorie de métahistoire. En ce sens, il saisit le passé d'une façon plus large que ceux des sujets historiques, du fait que l'utilisation et dépendent fortement de la subjectivité de ceux qui se souviennent, l'expérience et l'expertise d'un qui se souvient. On peut dire que la mémoire finit par constituer en moins l'histoire aride et plus humaine ou, comme Benjamin préférerait moins moderne et plus romantique (TRAVERSO, 2005, p.10).

Le passé se transforme en mémoire collective après avoir été sélectionné et réinterprété en fonction des sensibilités culturelles, des questions d'ordre éthique et la présente opportunité politique, constituant

ainsi une sorte de « tourisme de mémoire ». D'une part, ce phénomène révèle un processus de réification du passé, à savoir, ce qui signifie une transformation en objet de consommation stylisé, castré, monétisé, prêt à être utilisé par l'industrie du tourisme et le spectacle (en particulier le cinéma). Dans ce contexte, le dernier historien de spectacle est invité à faire partie en tant que professionnel, expert. D'autre part, cette réalité semble indiquer le chemin de ce que E. Hobsbawm définira comme « invention de la tradition » (cf. HOBBSAWM, 1983, p.9) : la construction d'un passé réel ou mythique autour duquel se construisent pratiques et rituels qui renforcent la cohésion d'un groupe ou une communauté, en donnant une légitimité à certaines institutions et de relier les valeurs de cette société. En ce sens, la mémoire finit par apparaître comme le vecteur d'une sorte de religion civile avec son système, ses valeurs, ses rituels, ses croyances, ses symboles et liturgies (TRAVERSO, 2005, p.12). Cette idée de la mémoire comme religion civile se réfère nécessairement à l'idée de l'oubli fondateur (cf. LORAUX, ci-dessous), dans le sens où cette formation des mythes d'origine implique nécessairement l'emploi, la sélection de qui a cessé de paraître, ce qu'il était sur le point d'apparaître.

Le travail de l'historien, comme tous les travaux sur le passé, ne peut se limiter à l'établissement des faits, mais doit aussi sélectionner certains comme un être plus important que les autres, et les mettre en relation les uns avec les autres. Ce travail de sélection et la combinaison est nécessairement orienté vers la recherche du bien et non la vérité. La véritable opposition n'est pas entre l'absence ou la présence d'un but extérieur de posséder la recherche, mais entre les différents objectifs, qui est, non pas entre la science et la politique, mais entre la politique bien et le mal (TODOROV, 1995, p.50).

On doit garder vivante la mémoire du passé, ne pas exiger la réparation du préjudice subi, mais être attentif aux situations nouvelles et similaires. Voilà pourquoi Todorov dit que ceux qui connaissent l'horreur du passé ont une obligation d'élever la voix contre les horreurs. Loin de rester prisonnier du passé, vous devriez mettre vos souvenirs au service du présent, de la même manière que la mémoire (et l'oubli) devraient être au service de la justice (TODOROV, 1995, p.61).

Entre mémoire et histoire peut être tension et même opposition, mais une histoire du crime nazi qui ne tient pas compte des souvenirs, qui ne prend pas en compte les changements dans la mémoire, ce sera une histoire très pauvre. Les assassins de la mémoire choisissent leur objectif : atteindre une communauté dans sa, encore douloureuse, fibre qui se connecte à son passé (VIDAL-NAQUET, 2005, p.8).

La vision herméneutique de Benjamin permet de reconnaître que le passé doit être détruit, démantelé, de sorte que vous pouvez entrer dans l'avenir. Une traduction se produit à travers d'une perspective temporelle et les disjonctions sont la raison pour laquelle la pause, le démantèlement, la dispersion formant le fond d'un travail d'interprétation et de traduction (Butler, 2017, p.20).

3.3.

L'Importance des références pour la mémoire : les dates ; les fêtes ; et les lieux de mémoire.

Dans le sens donné par la tradition sont les rites et les fêtes qui sont de soutenir la mémoire collective (pour vous inscrire au cœur de la mémoire et enchâsser ainsi l'histoire). C'est pour eux qui produirait l'expérience au sens strict, c'est de dire l'expérience historique est la conjonction, dans la mémoire du passé individuel et collectif. Ainsi, la notion d'expérience historique prend un sens et une vérité comme une expérience de la personne qui révèle sa conscience, son humanité historique (DUFOUR - EL MALEH, 1993, p.86). C'est avec cette réalité que les lieux de mémoire sont nés et vivent le sentiment qu'il n'y a pas de mémoire spontanée, ce qui devrait créer les fichiers, les dates et les célébrations à célébrer parce que ces opérations ne sont pas naturelles (NORA, 1984, p.24).

La discontinuité introduit par les jours de fête dans la continuité du temps homogène met à jour les événements passés, restaure son aura et fait revivre la tradition, comme le narrateur ravive le narré (RAULET, 1997, p.145).

Compte tenu de cela, il est clair que pour donner un visage aux dates, pour restaurer leurs apparences, les référer à l'événement pour lequel elles ont été marquées, on finit par les faire revivre, en fin de compte, les fixer en images. Cependant, nous devons être conscients que cette image n'est pas une image, une fois par jour n'a pas d'image et l'image de l'événement qui l'a créé ne revient pas, en étant, votre marque est illisible, le passé est « esprit » (spectrale?), un esprit, un fantôme. Lorsque jamais écrit, quand il inscrit à une date et donné lieu, mais en même temps a oublié (parce que finit par être banalisées dans le corps des officiers d'une fête), nous ne l'a jamais fait la justice, un événement au moment précis où l'oublié déjà installés dans l'esprit, comme l'esprit dans un passé pur, une mémoire pure. Il n'a pas été installé dans cette mémoire à sauvegarder, archiver et célébrer, plutôt qu'il y a été déposé pour être en mesure de venir et revenir, revenir comme quelque chose qui exige la justice, qui exige l'honneur, et manquant ceux-ci, la vengeance dans le présent, dans un cadeau un nouvel événement (PROUST, 1994, 25).

Mémoire et histoire, loin d'être synonyme dans toute opposition. La mémoire est la vie, toujours possédée par des groupes vivants et son titre est en constante évolution, ouvert à la dialectique entre la mémoire et l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, sensibles aux longues latences et les rénovations. Pendant ce temps, l'histoire est toujours la reconstruction problématique et incomplète de ce qui n'est plus, puisque la mémoire est un phénomène toujours présent, un lien vivant avec l'éternel présent (NORA, 1984, p.19).

Cette mémoire « archiviste » vient de l'extérieur et est intériorisée comme une contrainte individuelle, car elle n'est plus une pratique sociale. Elle est sur le visage de celle-ci que l'atomisation d'une mémoire générale dans la mémoire privée est qu'il donne la loi de la mémoire (devoir de mémoire) une puissance intense de contrainte intérieure. Parce qu'il fait que chacun a un devoir de mémoire et redécouvrent leur appartenance au principe et secret de l'identité. En bref, moins la mémoire est connu collectivement plus vous avez besoin des personnes qui sont des « hommes-mémoire » (NORA, 1984, p.30).

Il est vrai que la raison d'être d'un lieu de mémoire est sa capacité d'arrêter le temps, de bloquer l'oubli du travail, de fixer un état de choses, pour immortaliser la mort, pour matérialiser l'immatériel en utilisant le maximum ce qui signifie un minimum de signes, bien sûr, aussi, que la mémoire des lieux ne vivent que leur attitude de métamorphose, la résurgence constante de ses significations et ses traits imprévisibles de branches (NORA, 1984, p.35).

3.3.a.

L'Oubli fondateur.

En dépit de ces étapes (temporelles, physiques, spatiales), malgré les célébrations, en dépit des rites et des mythes qui composent l'origine de la mémoire politique d'un peuple, compte tenu du fait que, depuis l'antiquité, une grande partie de ce qui est inauguré et présenté comme nouveau est presque toujours accompagné de l'abandon, de la négligence et de l'effacement de ce qui est considéré comme vieux, pas à jour. Il suffit de promouvoir l'oubli que dans cette guerre, il y avait deux camps et qui ont été les gagnants invités à l'oubli. Ainsi, c'est comme si la ville de mémoire est fondée sur un oubli politique. Enfin, il convient de noter qu'un historien de la Grèce antique doit savoir que si vous voulez donner un sens au mot « ville », il ne faut pas oublier de mentionner l'oubli-fondateur de la cité, oubliant ce que son unité implique, comme la source de tout était divisant en évidence par la guerre (LORAUX, 1997, p.39). L'oubli est proposé précisément par les gagnants. Dans la plupart des cas, il semble que l'intention réelle est de gagner.

Pour Todorov, la mémoire n'est pas opposée à l'oubli. En fait, les termes qui apparaissent comme contrastés sont la disparition et la conservation. En effet, la mémoire implique nécessairement une sélection car le remboursement complet est impossible et effrayant (comme dans l'exemple donné par Borges dans « Funes, le mémorialisé » : BORGES, 1998). En d'autres termes, sauf sans sélection, sans choisir ne peut pas être considéré comme une mémoire de travail. Cependant, ce travail de sélection et de conservation n'est jamais assez ou fini. D'où la logique de l'ouverture de Benjamin du passé, dans le sens où une trace reste toujours voilée, une histoire reste à dire. Par conséquent, ce qui doit être préservé est l'histoire / mémoire de

ceux qui ont péri, ce qui permet à la mémoire d'exercer sa fonction de sensibilisation sur la continuité de la souffrance. Une distinction importante à faire entre la récupération du passé et de son utilisation ultérieure, car il n'y a pas d'acte automatique qui relie ces deux gestes, parce que l'exigence de se rappeler le passé n'a aucun rapport avec l'utilisation pour laquelle il sera fait (TODOROV, 1995, p.15).

3.4.

L'Image chargée de mémoire comme un héritage pour l'avenir que résiste aux hommes.

Dans le premier chapitre, quand c'était travailler la critique de la modernité, réalisée par Benjamin, il reste clair que la destruction de la mémoire des hommes et la possibilité de l'expérience historique ont été accompagnées d'une nouvelle forme de communication qui vient en parallèle avec le développement du capitalisme et sert ses intérêts. Cette nouvelle forme de communication est la presse (DUFOUR - EL MALEH, 1993, p.84). En outre, comme l'a souligné la vie contemporaine dans un temps d'accélération de la logique et un avenir sans « futurisme » (voir VIRILIO) et ayant une relation nettement connecté au temps que sur la base de l'immédiateté (avec leurs médias sociaux, les téléphones intelligents, hyper, etc.). Cependant, malgré ces puissants dégâts que cette réalité finit par produire, par une théorie de la mémoire comme justice aux opprimés, ces technologies peut également être utilisées comme un outil important pour la construction et la préservation de cette mémoire par l'image que registre et divulgue.

Benjamin comprit donc que le passé devient lisible lorsque les singularités sont connues et apparaissent de façon dynamique et sont articulées les unes aux autres (à travers l'ensemble, son écriture) sous forme d'images en mouvement. La connaissance historique n'est pas du tout le fait de voyager dans le passé, pour le décrire comme il est. La connaissance historique vient d'aujourd'hui, à savoir un état d'expérience cadeau qui émerge et à travers d'énormes fichiers de textes, des images ou des témoignages du passé, un moment de mémoire et la lisibilité apparaît comme un point critique, comme symptôme, une

malédiction de la tradition qui donne au passé un rôle qui le rend reconnaissable (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.16).

3.5.

La construction de la mémoire au présent et l'abus de la mémoire.

La vraie obsession mémoriale que nous vivons aujourd'hui est le résultat de la baisse de cette expérience véhiculée dans un monde qui a perdu (et perd tous les jours) ses marques et les références qui relient ses générations et permettent une action de substrat commun, défiguré debout par la violence et atomisée par un système social qui cache les traditions. La mémoire est comme une représentation collective du passé qui est forgée dans la structure actuelle des identités sociales pour les inscrire dans une continuité historique et donner à ces sens, qui est, un sens et une direction (TRAVERSO, 2005 p.14).

La mémoire finit par conditionner l'esprit qui finit par déterminer ses modalités : lorsque vous sélectionnez les événements à stocker dans la mémoire et les témoignages qui méritent d'être entendus, ceux qui les interprètent, tirent les leçons qui leur conviennent, etc. La mémoire devient donc un pari politique qui prend la forme d'une conjonction éthique d'un « devoir de mémoire » qui soit juste souvent source d'abus (cf. TODOROV 1995).

Les souvenirs personnels sont inévitablement filtrés à travers des sensibilités, des différentes mentalités, des différents styles de pensée et de leurs propres catégories d'interprétation et de jugements qui peuvent varier considérablement, ou qui sont préparés dans des contextes culturels et politiques aussi diverses et dont les influences ne peuvent jamais être négligées (TRAVERSO, 1997, p.21). Par conséquent, il semble évident de reconnaître que la construction d'une mémoire politique et sociale doit être faite par le témoin et la lecture des auteurs, des victimes, des témoins, etc., de divers domaines et contextes, de différentes positions géographiques et sociales. Même en tenant compte également, dans sa construction, avec des considérations tirées de l'histoire triomphante des gagnants et des bourreaux.

Comme enseigne Wieviorka il y a une « mémoire saturée » qui augmente en fin de compte le nombre d'hypothèses qui accompagnent toute tentative actuelle de travailler avec l'histoire d'Auschwitz et qui est causée par une « fascination perverse avec horreur, par un goût mortel du passé, par l'exploitation politique des victimes ». À l'avenir, il deviendra Auschwitz, au fil du temps, il finit par être une idée séparée de l'histoire qui l'a produit, comme en prenant sa propre existence indépendante finira par devenir un concept synonyme de mal absolu et que morale saturée (devenir un nouvel impératif catégorique, quelle que soit Adorno), finit par être vidé de ses connaissances historiques (WIEVIORKA, 2005, p.9). Il faut être conscient du risque que l'obsession d'une mémoire fondatrice pourrait finir par produire des normes incontestables et largement déconnectées de leur substrat (historique, social, politique, etc.) de sorte que, au lieu de produire la justice politique (cf. propose Benjamin) se révèle transformer l'événement ou monument phénomène (comme Nietzsche critique).

3.6.

Marcel Proust et Walter Benjamin : la mémoire comme conscience du sujet et la mémoire involontaire comme l'éveil de cette conscience.

Chez Proust, Benjamin trouvera une forme de mémoire collective qui n'est pas, mais restaurer l'expérience authentique et regarder avec l'expérience de l'éveil : la mémoire involontaire. Il trouve aussi chez Baudelaire comme souvenir et de la correspondance. Le rappel est en fait le seul capable de ressusciter ce qui est un réfugié dans la mémoire. Il est le souvenir de sa propre immédiateté, par conséquent, il révèle le « temps de maintenant » (« Jetztzeit »), mais aussi le choc. Il est dans l'expérience moderne, sur le mode messianique que la modernité a dans l'expérience du sauvetage. L'annexe B des thèses fait expressément référence à la Torah : « chaque seconde est la porte par laquelle vous pouvez obtenir le messie. » Le rappel pour le temps de renouveler le dernier sens d'un événement prenant la main que des fragments de véritable expérience historique. Elle suppose, en particulier sous forme de journées commémoratives isolées, de temps séparé. Les journées du souvenir ne sont pas l'ordre de la vie quotidienne simple, mais doit être adoré.

La discontinuité qui cause la continuité du temps homogène (ce qui est un temps vide et ne doit pas être confondu avec la tradition à temps plein) met à jour les événements passés, restaure leur aura et fait revivre la tradition. Baudelaire dans sa correspondance offre un modèle de réflexion sur une expérience, encore une fois, pleine et riche et qui est opposée à la dispersion, la dissociation des sens que l'on observe dans les techniques modernes. Correspondance de restauration à l'homme moderne une expérience ou un moyen de mémoire d'une expérience antérieure à cette dissociation que Benjamin appelait la « préhistorique » d'être une expérience hors du temps dans l'histoire, il se reconnecte à l'origine. La mémoire involontaire apparaît comme l'antidote à l'appauvrissement de l'expérience au profit de l'expérience privée : "la mémoire de l'involontaire ressortit expérience, non de l'expérience vécue" (RAULET, 2000, p.96).

En effet, cette mémoire vivante, consciente de l'identité de l'homme qui se souvient et qui peut, en bref, être vigilant sur ce qui se construit comme la mémoire sociale et politique (et oublier) est celle qui porte avec elle l'espoir d'un nouveau don gratuit de la oppression qui accompagne son histoire et de leurs ancêtres et qui est reçue (comme héritage) par leurs descendants. Parmi l'épiphanie de la mémoire involontaire dans l'art et le souvenir collectif des souffrances passées, par la révolution, afin de résumer les affinités et les distances entre Proust et Benjamin. Ce dernier évoque l'idée de tordu (« tissage ») des mémoires qui est produit par une mémoire involontaire (très proche de l'oubli) et ce qu'il appelle l'expérience (« Erfahrung ») tradition collective par opposition à l'expérience vécue, individuelle et propre modernité traumatisantes (LACOSTE, 2003, p.20).

Le problème qui se pose est de savoir comment Proust récupère le passé tel qu'il se préserve? Et c'est cette réponse que la mémoire involontaire sera, pour cela basée sur la similitude entre deux moments, deux sensations. Il y a une identité entre ces deux moments (actuels et anciens), d'ailleurs, elle intériorise le contexte de faire l'ancien inséparable de cela. En ce sens, la mémoire involontaire est analogue à une métaphore, car il faut deux objets différents et implique l'autre, ce qui rend la relation qu'ils ont entre eux quelque chose intérieure (DELEUZE, 2010, p.57).

Dans un autre sens, la mémoire volontaire est celle qui va d'un présent maintenant celui-ci que en était une fois, il n'est plus présent. Ainsi, la dernière de la mémoire volontaire est doublement inquiétante : le don qui a passé, mais aussi le don qui est une référence à ce qui est maintenant passé. Par conséquent, cette mémoire ne peut pas prendre possession du passé dans son intégralité, parce que ce qu'il fait est un travail de restauration des différents cadeaux. Ou dans les mots de Deleuze: : « produits de mémoire volontaires instantanés » (DELEUZE, 2010, p.54). En ce sens, il est clair que quelque chose échappe à la mémoire volontaire qui est l'essence du temps, ce qui est le « être-en-soi » du passé, comme le passé et est lui-même coexiste à ce (et il est échoué par cette), en fait, il n'y a aucun moyen de saisir quelque chose comme passé si cette chose est, à la fois, toujours senti comme ça parce que ce dernier ne représente pas quelque chose qui était, mais quelque chose qui est et coexiste avec lui-même comme présent (DELEUZE , ibid).

La réminiscence est ce que restaure l'homme, ce qui est passé inaperçu et donc en fin de compte rétablir l'intensité de la vie. Il condense le monde une image (ou une odeur comme celle de Madeleine). En outre, il ouvre outas d'autres perspectives historiques : le passé est le nœud sur lequel le présent est place son développement ; ill donne une taille petite. Il renverse les chemins qui sillonnent le paysage change de direction, le point de fuite se transforme en origine, la présence du monde disparaît en moi. Compte tenu de ce qui apporte et révèle, la réminiscence est en mesure de faire réverbérer un phénomène singulier (dans une série de vibrations et pulsations) affectant d'autres phénomènes naturels. Voilà pourquoi la dernière illumine le présent : il continue à résonner (FABBRI, 2012, p 237.).

3.7.

Le « retour-éternel » de la souffrance : la répétition et la continuité de l'histoire de l'oppression.

Les Organisations Non Gouvernementales (ONG's) et les Organisations Internationales

(comme l'ONU) fournissent des rapports avec des enquêtes et des indicateurs qui démontrent un visage cruel de l'Etat brésilien. Torture, assassinat (forgé comme résistance à l'arrestation), clips illégaux, etc., sont pratique courante dans la réalité institutionnelle du pays. Même sur la mobilisation des entités humanitaires il paraît que se rencontre un soutien de la population sur ces pratiques. « Amnesty International » souligne qu'une part importante de la population vivant dans des « communautés socialement exclues a continué à faire face à la violence des gangs criminels et à la police abusive qui traite généralement les gens du pays comme des criminels présumés ». Ce rapport montre également le travail des groupes d'assassin et les milices dans les communautés pauvres. En ce sens, l'une des données les plus explicitement liée au passé (à connaître, révéler et rappeler sont les informations sur la situation du système pénitenciaire brésilien, où on a dépassé les 600 000 marque incarcérés, 40% de ceux-ci vivent dans une prison provisoire, à savoir en attente de jugement et sont forcés de vivre avec la situation dégradante des prisons brésiliennes : les tortures, les exécutions sommaires, la surpopulation, etc.

L'un des concepts clés pour penser à la souffrance continue des opprimés est l'idée de « retour-éternel » (extraie de Blanqui et Nietzsche) qui révèle la fantasmagorie de l'histoire elle-même, de la fantasmagorie de l'ancien et du nouveau, de l'idéologie et du progrès, de la perpétration de l'ancien ordre social en même temps que l'arrivée perpétuelle de « nouvelles » sur le marché. Elle représente l'autre côté de la fantasmagorie des progrès sous la fausse médiation de la dialectique du temps historique, une fausse synthèse du passé et du présent. Benjamin oppose donc une véritable synthèse de cette conscience mystique (BERDET, 2015, p.119).

L'attraction de Benjamin pour Blanqui peut être expliquée par une idée de critique politique, car il est contre le dogme de la continuité, contre la doctrine du progrès continu qu'il attaquera l'idée de temps homogène. Par conséquent, il est seulement fidèle à l'idée de la justice qui permet une rupture dans la continuité de l'injustice. C'est avec cette vision que Blanqui interprète l'histoire comme un tissu complexe, en rupture, de discontinuité sur un fond solide de l'oppression. La rupture avec le passé permet, grâce à la

citation, la réactivation du lointain passé, permet d'inventer l'avenir de la figure de la liberté (ABENSOUR, 2013, p.48). Blanqui peut éventuellement être consolidé comme le « nouveau est toujours vieux et le vieil homme qui est toujours nouveau ». Ainsi, son nom conserve une vertu forte en ce sens qu'elle contribue à l'organisation du pessimisme, il se souvient qu'il est pas une véritable pensée de l'émancipation, qu'elle n'a pas de répétition de la terreur mesurée (ABENSOUR, 2013, p 56.).

Ce que Nietzsche veut dire avec cette idée qui ne peut pas être comprise comme l'existence de lois universelles qui concervra dans le monde du changement et l'avenir, l'ordre et la stabilité, mais la fragmentation du temps dans un nombre incalculable d'unités discrètes et de plus irremplaçables. Afin de mieux comprendre l'idée nietzschéenne de *l'éternel-retour* : chaque fragmentation du temps non pas comme l'abolition de l'unité de temps, mais comme sa projection pour l'absolu. Ce qui disparaît ici est que le caractère transitoire du moment, son caractère éphémère et transitoire, doit être compris comme figure de pensée destinée à libérer le moment de fugacité qui est inhérent à l'élever à l'éternité. Ainsi, tout ce qui arrive est indifférent parce que tout se passe pour l'éternité. Rien ne peut être remis en cause, parce que tout ce qui est arrivé est arrivé une fois pour toutes (MOSÈS, 2015, p.190).

La proximité des idées de Nietzsche et Benjamin sur l'éternel retour peut être si évidente : faire de tout le présent et tous les passés des objets soumis à la volonté humaine. Nous cherchons *l'éternel retour*, mais si le retour ne porte pas de la même manière alors une multitude de vertus ne vit pas ici, mais est constitutive de l'inverse de toutes les personnes présentes et pourrait passer à l'existence (NAZE, 2011, p.307). Le thème de l'éternel associé à la spéculation cosmologique de Blanqui (qui a fait une vision infernale du dix-neuvième siècle) jouera un rôle décisif dans sa critique du progrès historique, l'optimisme qui accompagne ce progrès et dans sa conception le même rendement dans l'analyse qu'il est le "nouveau" et le marché (PALMIER, 2010, p.41).

4.

La théorie de la mémoire comme fondement pour l'opération du droit.

Nous devons, maintenant, présenter une proposition de penser le droit à partir d'une théorie de la mémoire d'après Benjamin (ou une nouvelle épistémologie que cette théorie inaugure, selon MATE). En effet, il faut construire un mode de fonctionnement du droit guidé par la souffrance silencieuse de celui que attend pour justice. Devrait-on offrir la scène juridique pour amplifier la voix des opprimés et des réduits au silence.

Comme la formule consacrée par Hegel : l'histoire du monde est le tribunal du monde. Cette célèbre phrase, ironiquement, a péri également au cours de l'histoire, car il n'y a plus une identification entre les gagnants de l'histoire comme porteurs de la vérité. Sur la base de cette observation, on peut dire que l'ordre du jour de la science historique n'est pas la recherche d'un verdict sur le passé. Parce que ce fut d'abord produite en tant que fichier de la science, qui a cherché à établir les faits par une analyse critique des documents, et plus tard, quand il se transforme en sciences sociales, en cherchant à identifier et élucider les activités des hommes d'autrefois, la science historique juste favorisant une autre conception de la vérité, une sorte de vérité scientifique (HULAK, 2016, p.4). Cette fantasmagorie est construite comme une illusion concrète (sic) en même temps esthétique (avec la mode et les arts) et architecturale (avec des passes), la classe de coexistence dans l'espace urbain. Dissiper cette illusion est le rôle de la critique révolutionnaire (LACOSTE, 2003, p.17). Ce passage de Lacoste, qui parle d'une « illusion concrète », peut aussi être lu du point de vue du droit. En ce sens, construit et actions dans la pratique juridique et judiciaire, une illusion de coexistence de classe qu'ils sont, en fait, complètement mis à part au sein de la même structure juridique. Cependant, la vraie vie, la vie réelle expose, d'une manière péremptoire, les différences dans les espaces de vie de ce « bâtiment ». Ainsi, alors que pour le droit pénal il y a un public bien défini et délimité, le droit fiscal, par exemple, a aussi son voisinage, clairement bien connu. Dans ce sens :

« La contemplation du passé possède quelques vertus. Ne les négligeons pas. Aucun schéma ne s'imposant à nous, ayons la modestie de nous tourner vers l'Histoire pour éviter de réitérer les erreurs qui ont conduit à la situation actuelle » (BURGELIN, 2003, p.18).

Le passé, le présent et le futur se rencontrent, dans cette réalité, en un instant omniprésent.

Après l'histoire de l'événement, qui a dominé l'historiographie jusqu'au XXe siècle, il est temps pour une histoire accidentelle, le moment propice, l'immédiateté en temps réel *Kairos* et l'ubiquité qui domine non seulement l'espace géophysique que la durée d'un temps hyperréaliste qui fait pression sur toutes les parties des activités humaines qui deviennent de plus en plus interactif (VIRILIO, 2009, p.71). Cette logique de l'histoire accidentelle d'immédiateté et de l'ubiquité est bien adaptée à la réalité d'une grande partie de la société contemporaine, liée à ses *smartphones*, produisant ainsi une série d'effets, inclus juridique, par exemple : telle que l'e-mail de travail au cours du week-end et hors service ; les questions de la vie privée (en particulier les gens célèbres) qui sont constamment envahies par la curiosité ; les questions de droit de la famille; etc.

L'identité d'une nation est liée à son histoire, en la privant de la mémoire, on ouvre la possibilité de reconfiguration de son identité. Comme Borges enseigne, parmi tous les instruments humains, le plus fascinant est le livre. Les autres navires sont des extensions du corps. Le microscope, le télescope, sont des extensions de notre vision ; le téléphone est une extension de notre voix ; la charrue et la lame, étend notre bras. Mais le livre est autre chose : le livre est une extension de la mémoire et de l'imagination (BORGES, 1994, p.78). Dans ce domaine, la loi joue un rôle aussi important que l'histoire. Parce que la loi prévoit la liberté de pensée, d'opinion, d'expression, l'écriture, l'histoire des droits, etc. Par conséquent, l'histoire et la mémoire peuvent être protégées. En même temps, ces libertés peuvent être attaquées au nom des mêmes libertés, peut se retourner contre eux-mêmes, étant seulement des concepts intellectuels que le législateur peut peut-être essayer de récupérer (PUIGELIER, 2010, p.73).

L'utilisation du modèle judiciaire, qui a permis à l'histoire d'établir la vérité politique, est considéré comme un obstacle archaïque au développement harmonieux des connaissances. On doit faire une analyse de la relation entre la vérité historique et la vérité judiciaire. Il faut donc comparer le travail historique avec le processus inquisitoire d'établissement des faits (cf. GINZBURG). Il faut également comparer le travail historique avec la confrontation des récits devant un tribunal. Cette analyse conduira à deux arguments

distincts : premièrement, l'historien ne saura pas renoncer à une vision purement scientifique de la vérité (le modèle mis en place dans les tribunaux ne permet pas la restitution) ; deuxièmement, que le caractère hétérogène des visions de la connaissance et de la responsabilité de la Société ne se réfère pas à une distinction entre les pratiques professionnelles (comme l'historien peut choisir de participer à la répartition des responsabilités et mobiliser leurs outils et les connaissances à cet effet).

Le droit met, celui qui l'examine, devant quelques paradoxes temporels. Le premier peut être décrit comme suit : la loi de la logique comme un projet, à savoir la loi en mesure d'offrir un futur projet de société, implique une rupture avec le passé et une capacité de transformer le présent. Mais si vous voulez façonner l'avenir de telle sorte, le projet suppose un minimum d'institutionnalisation et donc de durabilité. Par conséquent, vous ne pouvez pas donner un contenu à l'alternative simple entre la permanence et le changement cette fois-ci parce que la question (comme il ressort clairement que la référence à la loi) est radicalement dialectique. Les grandes Révolutions Américaine et Française sont venues imposer le modèle d'une loi axée sur l'avenir. Le *Prométhée* juridique oppose à la force du moment créatif, le temps fort de l'innovation et de l'initiative qui inaugure une nouvelle ère, l'événement qui produit l'avènement, le *Kairós* ou l'occasion de bon augure qui apporte les grandes avancées politiques, qui est le temps réversible, qui est, en un mot, la révolution. Il convient de mentionner que *Kairós* n'est pas capturé indépendamment *Chronos*. En effet, la discontinuité ne se pose que d'un fond continue (OST, 1998, p.9).

Ce que veut Haarscher est de mettre sous la philosophie juridique un point fort sur la relation complexe entre le passé et le présent. En mode redondant, on peut dire que l'expérience philosophique est claire pour indiquer qu'il n'y aura jamais un passé qui n'est pas formé au moins partiellement par le présent. Car il est de ce que vous regardez le passé et que, précisément, il est « rendu présent » lors de la sélection des éléments les plus pertinents au sujet qui joue (HAARSCHER, 1998, p.160). Cette pensée conduit à la conclusion logique de l'ouverture du passé qui, interprété et sélectionné pour cela, chaque nouveau cadeau que l'avenir est titulaire d'un nouveau passé peuvent être révélées par les choix effectués pour chacune des personnes présentes.

La justice fait partie du mouvement général des sociétés et, en ce sens, elle est orienté vers l'avenir (pour l'organisation d'une meilleure, plus juste). En même temps, elle n'a de sens que si ceux qui ont recours à elle peuvent bénéficier de toutes ses garanties. Ses garanties se lient au passé dans un double sens : elles doivent être la preuve des faits pertinents passés pour la cause ; en plus d'être nécessaire d'appliquer une règle antérieure aux faits pour éviter la rétroactivité (HAARSCHER, 1998, p.163).

La loi est, de toute évidence, dépendante de la société, de la politique, de la volonté du peuple. De même, il est un produit de l'histoire qui se dégage dans certaines situations sociales et l'évolution lors du changement de la société. Ainsi:

“No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each dialogue a scripture”
(FITZPATRICK, 1998, p.197).

Avant d'être considérée comme une source de discrimination, l'histoire est, de longtemps, une source d'espoir. L'action dans l'histoire (ou par l'histoire) vous permet d'attendre une éventuelle libération, l'amélioration de l'état des terres du sujet. Pour la philosophie de la l'histoire, la violence est un mal nécessaire pour la préparation à un monde nouveau et meilleur. La révolution est, en effet, dévastatrice, mais elle anticipe l'arrivée de la liberté, elle favorise la proximité de la résolution des problèmes qui affligeaient le monde précédent. Compte tenu de cela, il est que Garapon dira que l'homme moderne ne peut plus se contenter d'être le greffier, le notaire de l'histoire, il veut être son avocat. Dans ce contexte, l'histoire n'est plus le monde du tribunal, elle judiciarise la justice des hommes. La justice de certains hommes, qui, pour les plus évidents sont les gagnants, est l'œuvre de ceux qui veulent consacrer les victoires d'armes par le verdict d'un tribunal. Voilà pourquoi Garapon dit que les différentes commissions de vérité et de réconciliation (qui se répètent dans de nombreux pays) veulent moins juger l'histoire que le ressentiment clair des germes qu'elle conserve dans ses côtés et peut vouloir répéter (GARAPON 2008, p.10).

Le défi (moins visible et connu) à surmonter avec ces actions de réparation est, en plus de mettre fin à l'injustice historique, de réduire politiquement le sentiment du jeu de la politique de la ville à laquelle ils appartiennent, comme une forme d'exil politique (GARAPON, 2008, p.20). Ne pas reconnaître les institutions qui entourent le monde, ne pas être reconnu par la société (au moins pas pour son histoire et ses sentiers durables) ou pire qui descendent à un sujet formel des droits, mais surtout les droits qui leur sont reprochés, mais même le savoir, les marginalisés, les plus démunis, les perdants rôdent toujours dans les rues de ce vaste pays, cherchant dans l'ombre à ne pas attirer l'attention et ne plus être chargés de pratiques qu'ils ne connaissent même pas, pour des crimes qu'ils n'ont (en connaissance de cause) pas commis.

Selon l'historien Henry Laurens (ce qui est peut-être la plus grande autorité francophile dans l'histoire du monde arabe, avec des contributions importantes, en particulier sur la question palestinienne), cette nouvelle représentation de l'histoire faite par la justice peut se résumer comme suit :

« (...) Cette logique de judiciarisation influe directement sur notre façon de nous représenter ce qui s'est passé dans une perspective de condamnation ou de recherche de circonstances atténuantes. On se situe dans l'entrecroisement de l'histoire comme connaissance issue du travail de l'historien et l'histoire comme déroulement du temps humain » (LAURENS, 2007, p.12).

Cette nouvelle représentation de l'histoire, ce qu'on arrive à construire légalement, afin de faire des événements historiques grandioses (par exemple, l'invasion de l'Irak par les Etats-Unis, ou le processus de destitution de la président brésilienne Dilma Rousseff) sont considérés moins comme des événements politiques, ce qu'ils sont, plutôt que comme des faits juridiques.

Contrairement aux anciennes conceptions de l'histoire, qui ont vu la révolution et rompent la formation du processus historique, ce nouveau régime d'historicité, joué par le processus judiciaire, reprend contact avec les générations précédentes par un instrument puissant qui est mû par le sentiment de la dette. Les procès impliquent tous une dimension concrète (basée sur une logique instrumentale qui cherche à décider

de ce qui est juste et ce qui est une indemnisation appropriée et adéquate pour réparer les dégâts) qui est opposée à bien des égards, à l'utopie révolutionnaire, à la foi inébranlable d'attendre indéfiniment la promesse d'un avenir rédempteur. Ce qui est accepté comme inévitable, comme quelque chose d'inhérent à l'histoire va, peu à peu, se perdre : faire justice signifie surtout que le temps refuse d'enchâsser l'injustice. Ne rien faire revient à ratifier l'injustice. Dans l'interprétation de l'histoire, les victimes réactivent les auteurs de leurs pertes et souffrances, mais d'un autre point de vue. En bref, l'action de la procédure civile dans l'histoire est double : d'une part, elle aura pour objectif de mettre fin à une action passée, alors qu'elle joue un rôle d'une grande influence sur la formation du futur (GARAPON, 2007, p.65).

L'histoire n'est pas terminée, elle n'a pas été dépassée (pour le droit, par la loi), elle a été arrêtée. Sa cour est muette, son procès a été suspendu. Elle a été arrêtée : ce qui signifie que la justice que chaque génération attend l'histoire que vous faites ici et maintenant soustraient l'histoire (PROUST, 1994, p.9). Ce qui est destiné à ce dernier chapitre est d'essayer d'analyser la façon dont cette nouvelle épistémologie (cf. MATE, 2013) construit par Benjamin avec sa théorie de l'histoire et de la mémoire, peut influencer la pratique du droit et le travail dans (et avec) le droit.

4.1.

L'Importance de la narrative comme élément pour la construction critique du droit : la perte du narrateur comme la fin de l'expérience dans la modernité.

Dans une lettre de 1936, adressée à Kitty Marx-Steincheider, Benjamin dira : « (...) je tenterai d'appliquer à l'homme mes considérations sur l'opposition du romancier et du narrateur et ma vieille préférence pour ce dernier » (BENJAMIN cité PAYOT, 2014, p.44). Si le narrateur ne peut être démontré, à moins de loin, il est (pour ne pas être plus présent aujourd'hui) parce qu'ils ont perdu dans la vie quotidienne, l'art du récit spontané, à savoir l'échange d'expériences. À cause de cela, son texte (« Le Narrateur ») finit par s'occuper de trois thèmes principaux : la figure lointaine du narrateur ; la perte du récit dans la vie quotidienne ; et le concept déterminant de l'expérience. C'est précisément parce que le cours de l'expérience

effondrée que pas plus dit les grandes choses et la figure du narrateur a cessé d'habiter le monde ordinaire des hommes (PAYOT, 2014, p.50). On peut même dire que le travail de Benjamin est essentiellement l'expérience qui a lieu entre l'expression et la communication, qui est, l'expérience du passage entre le milieu de la pensée et les moyens par lesquels il peut être fait transmissible (LAVELLE 2008, p.12).

Dans son texte « Le Narrateur » Benjamin a affirmé :

« Avec la Première Guerre mondiale, un processus a commencé à se manifester publiquement et, depuis, ne s'est pas arrêté. N'avait-on pas remarqué à la fin de la guerre que les gens étaient revenus muets du front ? Pas plus riches – mais plus pauvres en expériences communicables ». (BENJAMIN, 2011, p. 55).

Benjamin traitera ici sur l'augmentation de ce silence et l'incapacité de communiquer, de cette lecture est née la réflexion sur le silence et ses conséquences tragiques dans la modernité. Ainsi, comme Elias Canetti, Joseph Roth et Thomas Mann, Benjamin finit par être la naissance du témoin dans un monde sourd et sans voix. Sur la base de cette observation, le secret qui marque le monde contemporain, on peut conclure que pour lutter contre le silence, celui-ci doit être interprété. En effet, le silence est un symptôme d'une maladie qui est déjà là, cette expérience de mort ou, plus précisément, l'expérience communicable. Cela étant, il faut reconnaître que l'expérience de la modernité ne semble pas avoir rien retenu plus que les excès d'une subjectivité marquée par le rationalisme de triomphe. Narcissisme, qui marque une expérience qui est purement subjective et est soustrait de toute l'histoire, est consacrée à l'illusion. Ceci est, pour Benjamin, le sens de cette crise qu'il appelle la modernité : elle a inventé l'individu qui l'a doté d'une intériorité présumée, atteint d'une capacité infinie de la souffrance et peut enfin mettre fin à la privation de la capacité de communiquer (PERRET, 1992, p.72).

En effet, il semble un consensus que le monde moderne a vu disparaître : l'expérience dans sa dimension historique. Cette expérience était autrefois basée sur la transmission de puissance, dans l'art de la

narration. Benjamin parle d'expérience communicable car il communique l'expérience et précisément la possibilité de transformer l'événement en quelque chose qui peut être transmis. Il y a des communautés qui connaissent de grands événements (et même terribles), mais ne sont pas capable de métaboliser cette expérience. Cette expérience à communiquer suppose la connaissance des limites inhérentes à l'expérience bourgeoise mécanique (répétée et continue). En ce sens, Mate dira que la barbarie se produit précisément quand il y a une réduction de l'expérience à cette logique mécanique, mathématique ou bourgeoise (MATE, 2008, p.12).

Le fait est que la modernité fait de la mémoire un musée et la postmodernité a condensé la mémoire dans un système de dépôt (apparemment sans fin) de l'information électronique. En fait, la mémoire qui n'est pas conservée et transmise, est, en fait, détruite. Il est avéré être comme une sorte de rappel du musée, une réification destructrice pour produire le sort de l'oubli. La mémoire est la prise de conscience actuelle et la présence du passé dans le présent. Voilà pourquoi cette mémoire politique et émancipatrice (selon Benjamin) ne peut pas être une mémoire de l'individu, car il doit être la mémoire des hommes, de toute l'humanité dans sa dimension espace-temps (DUFOUR - EL MALEH, 1993, p. 82).

L'homme contemporain devient faible dans les histoires et les expériences, car il ne peut plus être affecté ou touché par des événements qui ne sont pas amortis pour des explications. En effet, l'effet du choc est perdu et avec cette perte aussi perdre jusqu'à ce qu'augmente le récit, vous perdez ce qui est métamorphosée en récit. Auparavant, les récits étaient enracinés dans l'expérience et pouvaient conduire à l'héritage du passé. Maintenant, à l'ère de l'information, ils laissent le passé historique orphelin de leurs enfants. Les événements du passé, perdus dans l'oubli, ne peuvent être compris sous la forme d'écriture qui correspond à l'abandon du passé, qui appelle Luckac le déracinement transcendantale (GOLDSCHMIT, 2010, p.257).

Dans ce scénario, la figure du narrateur, à savoir, celui qui transmet l'héritage de l'expérience, finit par caractériser la politique comme son objet, l'objet de son récit est un dérivé du tissu social (et non comme le

fruit de l'imagination), la réalité historique des sociétés. Sa source est l'expérience qui est inséparable de la transmission (PAYOT, 2014, p.52). On ne peut manquer de reconnaître que, pour ce qui vient de loin (comme l'histoire qui est dite), il faut une sorte de transmission singulière, qui ne peut pas, évidemment, abolir la distance, mais, à la différence, exprime et affiche en même temps que son contenu est narré, avec le matériel narratif. En ce sens, il est dit que la structure narrative est nécessairement transmissive, elle prétend conduire à quelque chose de bénéfique : un message, une connaissance, une suggestion. Voilà pourquoi Payot dit que, pour Benjamin, cet effet externe du récit consiste en la communication ou la transmission (PAYOT, *ibid*, p.58). En effet, compte tenu de la subjectivité inhérente à l'histoire des survivants (cf. TRAVERSO, 1997) il montre que c'est fondamentalement le récit et le témoignage qui s'additionnent et s'opposent, permettant une vue que, bien qu'elle ne soit pas mondiale, elle est aussi transparente que possible afin de signaler une expérience, un événement qui affecte finalement beaucoup de subjectivité.

4.1.a.

« L'Ère du témoin » et le rôle de la victime.

Comme une expression inventée par Annette Wieviorka, il semble que l'humanité est venue à une « Ère du témoin » (cf. WIEVIORKA, 1998), qui place le témoin sur un piédestal comme la réincarnation d'un passé dans lequel la mémoire est présentée comme un devoir civique. Une autre marque de cette « Ère » est que le témoin est, de plus en plus, identifié comme un attribut spécifique de la victime. Ainsi, il produit une asymétrie du souvenir dans laquelle la mémoire et la sacralité apparaissent dans la séquence d'un processus d'oublier les héros déjà idéalisés, indiquant ainsi un ancrage profond de la mémoire collective dans le présent, avec ses mutations et renversements paradoxaux. En d'autres termes, dans ce scénario les héros d'antan perdent leur espace pour les victimes qui témoignent aujourd'hui (TRAVERSO, 2005, p.16).

Primo Levi dans son « Si c'est un homme » répond à un besoin profond d'établir le difficile « temps » de cette expérience. Là où le protocole juridique veut établir les faits avec ses preuves, la rédaction du

témoignage, avec sa voix poétique, recherche l'événement inclus dans le plus profond est la temporalité du procès (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.18). Il semble demeurer à l'écart de cette affirmation que la temporalité de cette souffrance, cette épreuve parlée de Lévi, et quelle partie du témoignage ne peuvent pas être mesurés dans le temps chronologique et de l'histoire, parce qu'un jour sur le terrain (les quartiers des esclaves, en prison, etc.) ont plus de 24 heures.

Une humanité qui a perdu sa relation avec son passé et dans laquelle les petits événements ont disparu est une humanité perdue, pas parce qu'il n'y a pas de tradition, mais parce que son héritage est en ruine. L'humanité qui a oublié son passé est dépossédée de son avenir. Si la rédemption ne vient pas de l'humanité, elle vient à l'humanité au moment où cela est son passé et est en mesure de le citer, en totalité, par écrit. Par conséquent, la rédemption n'est pas une façon théologique sur une immanence de l'histoire d'une réalité ou d'une dimension qui est transcendant, mais c'est la répétition historiographique et du passé romantique qui apportent la dimension effective de l'écriture : la reproductibilité des événements historiques est la condition et la manifestation de la rédemption qui rend cette réapparition avec cette dernière échapper à sa disparition complète. La rédemption ne sauve pas la vie des vivants, mais sauve en un instant, le passé et leurs morts (GOLDSCHMIT, 2010, p.263). Il est ici, une fois encore, mis en évidence l'idée que la rédemption ne vise pas à prendre des mesures pour améliorer la condition de vivre dans le moment présent, mais de rendre justice aujourd'hui à ceux qui ont péri hier.

Le narrateur a la capacité de transformer des mots et des phrases qui sont souvent cachés dans les mots avec lesquels il raconte, comme la narration peut briser l'enchaînement « naturel », « attendu ». Elle n'a pas convaincu l'ordre du jour par la rationalité, mais par un engagement en mobilisant le discours, produisant ainsi l'imagination, l'esprit de mise à l'auditeur des surprises qui permettent l'ouverture de quelque chose de totalement nouveau ou irréfléchié (MATOS, 2002, p.317).

Une critique du droit ne peut être possible face à l'articulation politique du témoignage dans la vie sociale et politique concrète. Si les exclus, les opprimés, les sans-voix, conduisent à leur traumatisme réduit

(social ou personnel, ethnique ou communautaire) est moins en raison d'un changement ou d'une ouverture démocratique dans la sphère elle-même, mais parce que les combats (qui s'y déroulent depuis des décennies) sont rendus aux tribunaux et "prendre la vente de la Justice" (SELIGMANN-SILVA, 2014, p.12).

4.2.

Le flâneur, le chiffonnier et le chroniqueur comme ouvrier de la justice.

Hannah Arendt dira que, avec la conversion de l'histoire de la science dans la modernité, l'histoire cesse d'être construite à partir des grands faits, des souffrances, des histoires humaines (ARENDR, 2005, p.98). Cela produit une situation dans laquelle vous avez d'une part, l'histoire officielle, avec son point de vue du temps linéaire et continu, et d'autre part, les douleurs et la souffrance de l'homme dans l'individualité de ceux qui ont vécu cette histoire. Cette réalité moderne de la science historique produit une désaffection des événements (cf. MATOS, 2002, p.305). La mémoire est une forme de répétition, est « *Eigedenken* » qui signifie la paralysie, le choc, en essayant de contenir idée répétition qui n'a jamais eu lieu, la possibilité de retour des opportunités qui ont été gaspillées, a perdu (COMAY, 1995, p.274).

C'est bien connu parmi les commentateurs du travail de Benjamin : la reconnaissance de son intérêt pour la figure du flâneur. En la personne de Baudelaire, le flâneur cristallise l'ambiguïté d'un temps en même temps attirés par les produits et les nostalgiques d'une authenticité perdue. A cet effet, le collecteur de chiffons, chiffonnier (« Lumpensammler ») a, bien que tardivement, mis côte à côte la figure du flâneur comme l'objet de la réflexion de Benjamin. Le chiffonnier s'élève finalement à un rôle épistémologique (BERDET, 2012, p.430). La théorie doit toujours refléter les contradictions de la société elle-même, et non inventer un récit légendaire qui masque. Elle est à la lumière de cette constatation que le chiffonnier, dans ses recherches sur les restes, le débris peut servir de modèle pour le chercheur benjaminienne (BERDET, 2015, p.18).

Paresseux, inactif, improductif, le flâneur pose en question la rationalité bourgeoise d'une société fondée sur le travail, la productivité et l'activité sociale. En se promenant dans la ville, il finit par la transformer en une grande affiche murale, annonces. Petit-bourgeois, poète, chiffonnier ou d'un lecteur, tous ces rôles deviennent indiscernables. Sa complexité, son visage protéiforme, sa transfiguration et hybridité, dissuadent toute tentative de définition (ROBIN, 2005, p.41). Si le flâneur apparaît qui ressemble comme une résistance à la dépersonnalisation (avec l'homme de la foule) c'est parce que son oisiveté est considérée comme une protestation contre la logique division (moderne) du travail qui rend les hommes experts. A cette critique qui dirige le secteur industriel, cette critique de mars obligatoire et inévitable pour laquelle les progrès apparaissent, ce flâneur en fin de compte prend pour lui-même une puissance d'émancipation face à des moyens qui allaient prendre le capitalisme industriel émergent à l'époque (NAZE, 2011, P.270).

Selon définition de Benjamin :

“(…) Avec le flâneur le plaisir de voir célèbre son triomphe. Il peut se concentrer dans l'observation – cela donne le détective amateur; il peut stagner dans le simple curieux – alors le flâneur est devenu un badaud. Les descriptions révélatrices de la grande ville ne sont le fait ni de l'un, ni de l'autre. Elles sont le fait de ceux qui ont traversé la ville en état d'absence, perdu dans leurs pensées ou leur soucis” (BENJAMIN, 2002, p.101/102).

Benjamin évoque ainsi le « chiffonnier » de sorte qu'il devrait recueillir (classifier, collectionner) toute l'histoire du monde qu'il rejette comme inutile, de sa version des faits. Tous les déchets, les événements avortés, les révolutions échouées, les actions anonymes, les souffrances des sans-voix et espoirs non réalisés, sont transportés dans votre sac, en attendant que le jour du « Jugement dernier » arrive au pouvoir pour venir pour les rendre prêts à comparer la confluence de l'origine et la destruction. Ainsi, pour le « collecteur » - qui est incarné dans la doctrine de Benjamin, dans la figure de l'historien matérialiste (qui devrait être toiletteur, flâneur, poète ...) - alors qu'il y a une souffrance cachée dans l'ombre, l'humanité ne sera pas rachetée : on doit faire la lumière tout ce qui a été laissé dans l'obscurité, comme une conscience qui souffre est comme une lumière faible qui aspire à l'intensité (BERDET, 2014, p.261).

Il existe des formes de connaissances qui ne sont pas dans le manuel et sont transmises par le parlant, par ses gestes et ses regards (comme un pêcheur qui sait quand il va pleuvoir, un fermier attendant le bon moment pour les semis / récolte, etc.). De plus, de cette connaissance est née, nécessairement, l'expérience, le caractère concret de l'expérience. Que son caractère réel est la force de ce genre de connaissances et aussi sa limite, à savoir leur incapacité à servir l'instrument puissant et terrible de l'abstraction (GINZBURG, 1989, p.166).

4.2.a.

Le Juge comme historien (benjaminienne).

Dans son livre qui est devenu un classique, « Le Juge et l'Historien », Carlo Ginzburg a décrit le procès comme un « procès historiographique » privilégié. En ce sens, il parlera d'un paradigme de preuve, pris d'Hippocrate (et donc à la fois liées à la médecine, l'histoire ou l'enquête judiciaire), cherche à connaître le singulier, c'est-à-dire agir différemment à la recherche de la production fait que se tourne vers les connaissances générales. La recherche de ce paradigme nécessite une réflexion sur l'existence de causes invisibles, des effets observables, compter sur le déchiffrement des indices pour construire un récit (HULAK, 2016, p.6).

Dans ses études, il peut comparer le travail du Juge et de l'historien. Ginzburg conclut d'étudier les événements passés et interroger sur leur crédibilité et leur véracité, comme chacun a accès aux ressources matérielles indépendantes du témoignage. Ils prennent en compte l'identité du témoin afin de déterminer la perspective que les guides sont conscients des contradictions, des incohérences, etc., qui apparaissent dans les discours (GINZBURG, 1997, p.22).

Pour Ginzburg, le refus (notamment présent dans Bloch) pour associer l'historien à l'avocat ou le procureur ne peut pas être appliqué à la figure du juge. C'est dans la pertinence de ces rôles (l'historien et le

juge) qu'il va tenter de rétablir la légitimité des idées comme preuve et vérité dans l'histoire. Bien qu'il soit reconnu que l'historien a une plus grande liberté dans l'utilisation du passé, à supposer même qu'il a le droit de construire des interprétations plus incertaines d'un passé plus large (que celui délimité par une action en justice qui vise à rétablir la justice la vérité), d'autre part, il (l'historien) n'échappe pas aux mêmes exigences de la vérité, la vérité des faits sur les événements du passé. On peut donc conclure que l'historien exerce le travail inquisitoire du juge, que le juge ne peut pas remplacer le travail de l'historien qui est plus complet que son propre travail (HULAK, 2016, p.7).

Mark Osiel s'est déjà exprimé comme contraire à l'idée dans laquelle le processus doit être utilisé pour produire un consensus, pour créer une mémoire collective unifiée. Les cas de crimes contre l'humanité sont souvent jugés par les Etats où vivent encore des victimes et des accusés. Le droit ne serait pas fondé sur des valeurs communes, comme celles-ci n'existent plus (OSIEL, 2006, p.140). Osiel veut démontrer que ces processus devraient viser une autre forme de solidarité, plus minimaliste, mais aussi importante, qui est tenu par la dissidence civile. Ce qui importe n'est pas tant le verdict du processus, mais les procédures de processus qui exigent des parties pour discuter. Le procédé permet ainsi la création de ce qu'il appelle la mémoire collective « libérale » : une mémoire dialogique, basée sur la reconnaissance du droit de chacun d'exprimer son point de vue en ce qui concerne l'autre (Ibid, p.86). Osiel affirme que ces processus sont les moyens privilégiés pour façonner la mémoire collective d'un pays, mais aussi l'écriture de l'histoire.

Malheureusement, l'optimisme de Osiel est typique de la croyance dans les valeurs et les principes libéraux et modernes comme garanties du processus, ainsi que d'une réflexion collective sur les fondements de cette société. Au Brésil contemporain, le spectacle de l'action judiciaire, la diffusion en direct des jugements et des procédures, choisis comme points forts les plus pertinents de la distanciation de la loi avec la grande masse de la réalité de la population, en particulier celle qui, à un moment donné, nous voyons avant cela peut même pouvoir judiciaire. Ses expressions linguistiques trop formelles et anachroniques, ses procédures sans fin et sans justification, son excès de garantie pour les droits fondamentaux des puissants (contrairement à l'absence de celle-ci vers les plus faibles), au lieu de servir à réactiver un sentiment d'une

base (qui n'a pas été invité à choisir) finissent par causer un sentiment de non-appartenance encore plus fort, à l'abri de l'élimination de ce pouvoir.

Il faut reconnaître que, malgré tous les efforts, il est impossible d'établir une distorsion complète de l'histoire que les tribunaux risquent toujours de prendre lorsque, par exemple, les marques et choisissez une période de temps pour le procès. Dans cet exemple, le processus fait déjà partie d'une approche historique discutable, car l'influence décisive de la part identification qui est la provoquant du conflit (HULAK, 2016, p.25).

En raison de leurs différences peut dire que Ginzburg converge la vérité historique à la vérité judiciaire à émanciper davantage la vérité politique, Osiel faire pour montrer que les deux sont basés et sont pris en charge dans la même vérité politique. Un historien peut toujours se livrer à une sorte de pensée morale, politique, judiciaire, ou même peut participer à un processus à la fois comme témoin et comme un expert en répondant à des questions factuelles. Si vous le faites, il utilisera ses connaissances et ses méthodes historiques. Mais l'attribution de la responsabilité ne peut pas par lui-même surmonter l'effort d'établir une sorte de vérité historique (HULAK, 2016, p.21).

4.3.

Walter Benjamin et la mémoire dans la pratique juridique.

L'Œuvre de Shoshana Felman, intitulé « L'inconscient juridique » (FELMAN, 2014), fournit des références intéressantes à une tentative d'analyse critique du droit en regard la pensée de Benjamin. Dans ce travail, il partira d'une analyse des emblématiques jugements du XXe siècle (tels que Nuremberg, Eichmann, O. J. Simpson, etc.) à lire dans la possibilité d'une plus grande clarification des traumatismes (individuels et collectifs) et leurs intersections. Cependant, en dépit de ce pouvoir, ces jugements agissent souvent dans la lecture de sens opposé, l'approfondissement ou assourdissement de diverses demandes ne sont pas

représentées. En bref, les tribunaux et leurs jugements peuvent être un moyen privilégié pour accéder aux traumatismes sociaux et politiques, mais nous devons être attentifs aux risques.

L'une des principales questions abordées par Felman est précisément cet aveuglement à la subjectivité, qui apparaît comme une sorte de blocage qui empêche l'utilisation de questions personnelles et subjectives par les tribunaux judiciaires. Héritiers d'une modernité qui, comme on le voit dans le chapitre 1, est présentée comme objectivation, mécanisation, formaliste, procédurière, ces tribunaux (et le droit à cet usage) tendent à effacer, supprimer les questions subjectives de leur analyse basant leurs décisions exclusivement sur questions formelles constantes du processus.

Compte tenu de ce scénario, Felman propose une analyse qui repose sur trois perspectives principales : d'analyser la façon dont le droit absorbe un traumatisme contenant dans une terminologie technique et juridique ; les moyens par lesquels la loi et les procédures sont transformées quand ils interagissent avec le traumatisme, qui est «comme le choc de la rencontre avec arrêt de pénétration de traumatisme et une incidence sur la structure de l'imprévisible de la loi ». Enfin, comme le montre l'intrusion des coupes de traumatismes discute la division entre le public et privé (FELMAN, 2014, p.25).

C'est face à des résultats comme celui-ci jusqu'à ce que veut revendiquer un espace pour les théories de Benjamin (en particulier sa théorie de la mémoire et de l'histoire) à lire comme la base de l'application de du droit et de la construction de la justice en reconnaissant la droit à la dignité de ceux qui souffrent historiquement, mais ils ne sont jamais entendus. Il est possible de dire quand il voit, selon tous les sentiers battus jusqu'à présent, ce qui devrait être réparé de toute urgence, l'injustice historique et collective qui affectent encore l'humanité et constituent son histoire. Pour Benjamin la nécessité impérieuse de juger l'histoire, de le soumettre à la cour pour être en mesure de rendre visible leur violence, leur injustice et leur oppression contre des parties de la population qui restent marginalisés et aujourd'hui encore, victimes de cette histoire violente.

Nous vivons actuellement dans un contexte où la loi semble, clairement, constituée de plus en plus, comme un instrument de la violence et de l'oppression. C'est parce qu'il est, dans son fonctionnement quotidien, transformé par une culture du persécuteur (ou du vengeur), avec ses rites et procédures sans fin, qui favorise la violence la plus brutale au nom du processus. Voilà pourquoi la pensée de Benjamin gagne la pertinence pleinement à l'application de la loi, comme une réalité (comme indiqué précédemment) nettement caractérisée par la prédominance de la technologie et de la rationalité (typiquement moderne), il est nécessaire de penser une théorie qui permet la transmission de l'histoire qui ne pouvait pas dire, qui permet la reconnaissance de l'oppression qui persiste dans l'humanité. Le traumatisme doit être transmis aux générations futures, la charge doit être portée et doit respecter et veiller à ce que cela ne se reproduise pas et doit reconnaître, aujourd'hui encore, que les victimes, réduites au silence, meurent et souffrent encore.

Conclusion

Les Romains appelaient « *damnatio memoriae* » le processus par lequel le Sénat a pratiqué « la condamnation de la mémoire » de tout ce qui se qualifie comme le mal. Entre autres, il sortait le nom de la personne attaquée par la mesure de toutes les inscriptions, les monuments, les références publiques, de sorte d'être oublié par les générations futures. Les Hébreux créaient dans leurs synagogues, un espace appelé « *genizah* » afin de préserver les manuscrits ou les copies de versets de textes sacrés. Horrifiés à la possibilité de sa destruction, ils ont fini par produire un espace fantastique dans l'histoire du monde, justement à cause de cette capacité à conserver leurs livres enterrant (BAEZ, 2008, p.27). Parmi les popularisation de « *damnatio memoriae* » et la perte de « *genizah* » cela semble être la réalité que la vie sociale et politique contemporaine au Brésil a. Pour des milliers de morts par armes à feu, pour le total de victimes d'accidents du trafic, le manque d'assainissement ou de ressources pour la santé publique, ou les morts par manque d'éducation. A ce nombre absurde de victimes, il répond par l'oubli, avec l'avènement de nouvelles victimes.

Dans son livre « *Aspects de l'Antiquité*, » Mosès Finley conclut une étude de la mort de Jésus : « Le passé mort n'enterre jamais ses morts. C'est le monde qui doit changer, pas le passé » (FINLEY, 1977,

p.89). Cette logique exposée par Finley peut être complétée par l'idée que celui qui contrôle le passé se révèle aussi contrôler le présent et, par conséquent, l'avenir. Dans le cas particulier de l'extermination des Juifs dans la 2ème guerre mondiale, ce qui est arrivé est que la destruction de l'histoire a été concomitante à l'histoire qui a eu lieu (voir HILBERG, 2006). Ici, il y a un parallèle clair avec l'assassinat des jeunes Noirs par l'Etat brésilien tout en construisant les histoires de ces décès par « actes de résistance » des compétences mal fait (ou pas fait), la dissimulation des corps, des changements dans les scènes de crime, etc. L'histoire se déroule en même temps, ses traits sont changés ou exterminés pour que cette histoire ne dit pas et se souvient, du moins pas comme c'est vraiment arrivé.

Cette thèse de doctorat a été écrite avec cet engagement : penser à une façon de rendre justice aux victimes d'hier et qui restent (dans de nombreux cas) aujourd'hui. C'est la certitude que la vie avec dignité des héritiers de cette histoire de la souffrance dépend nécessairement de la reconnaissance de leur histoire, dépend surtout de construire une mémoire de sa journée et de ses ancêtres. En ce sens, a été construit le chemin de cette thèse divisée en quatre chapitres ont été invités à servir de base à un plan d'action et de l'émancipation de ceux qui ont été défaits par le marche du progrès. Dans le chapitre 1, il y avait une description de la scène politique et sociale dans laquelle il semble que la demande de la justice. De la critique construite par Walter Benjamin à la modernité et l'idéologie du progrès, vous pouvez voir les conséquences de cette période historique, dont nous sommes les héritiers dans la société contemporaine, marquée par une logique rationaliste, mécaniste, production bref, utilitaire et positiviste. Ce fait, entre autres conséquences, plus une logique égoïste, discriminatoire et, surtout, insensible aux autres. Le chapitre 2 introduit une théorie de l'histoire qui a pu rompre avec la tradition historique (positiviste et libérale) qui a vu le passé donné, comme un bâtiment, et vu le temps comme une séquence progressive et limitée (un temps vide et homogène). En ce sens, il faut penser à une histoire qui est, avant tout, écrite afin de (re) construire le passé de la reconstruction de ce. Le passé est, dans cette lecture, mobile et ouvert à de nouvelles interprétations et utilisations, en outre, il doit être lu et mis en fonction de la lecture d'aujourd'hui, afin que demain une nouvelle lecture conduise à un nouveau passé. Dans le troisième chapitre, une théorie de la mémoire a été présentée, ce qui constitue une action politique, permettant l'émancipation de ceux qui

souffrent, la reconnaissance de leur histoire et leur douleur et la nécessité de rembourser, le remboursement ou compensation pour le prix qu'ils paient. Dans ce chapitre, nous concevons une mémoire, pouvant être transmise (socialement et politiquement), produit la responsabilité, génère l'engagement : une fois que la souffrance des autres est reconnue, on ne peut plus être indifférent sans encourager cet état indigne de la vie. Dans le chapitre 4, celui-ci présente une proposition pour l'utilisation de cette théorie de la mémoire comme une base épistémologique pour une action en justice. En effet, après construire une histoire ouverte à une nouvelle lecture et être attentif aux détails qui vont généralement inaperçus ; après la reconnaissance de la souffrance de la mémoire de l'autre avec qui je partage l'espace politique et social ; pouvez-vous penser à une loi qui fonctionne de manière efficace et émancipatrice en mesure de rembourser la mémoire des souffrances passées de sorte que l'on est plus conscient et responsable avec ceux qui souffrent aujourd'hui.

Enfin, cette thèse est pleinement consciente qu'il y est présenté de petits morceaux d'un scénario complexe, aux multiples facettes et exige des solutions différentes et d'agir ensemble. De toute évidence, le changement épistémologique que la mémoire peut causer à la loi de l'opération n'est pas seul en mesure de résoudre le problème si grave et vieux, ne peut avoir, aussi, assurez-vous qu'il y a place pour cette structure qui a construit la modernité et contemporanéité consolidée, un changement réel dans ces paradigmes et cette structure sociale, politique et juridique. En dépit de la conscience de ces risques et la grande chance de frustration qui a conduit à la construction de ce travail, était une utopie tirée par l'espoir qu'il y aura dans le futur un nouvel aujourd'hui, celui de la liberté et de la reconnaissance de l'autre.

Bibliographie Juridique :

ACCIOLY, Hilbebrando (e outro). *“Manual de Direito Internacional Público”*. 20^a ed. São Paulo: : Saraiva, 2012.

ALMEIDA, Alberto Carlos. *“A cabeça do brasileiro”*. Rio de Janeiro: : Record, 2007.

ARENDT, Hannah. *“Origens do totalitarismo”*. São Paulo: : Companhia das Letras, 2004a.

ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO. *“Brasil: : nunca mais”*. 34ª ed. Petrópolis: : Editora Vozes, 2005.

AUBERT, Paul: : *“Teoría y práctica de la transición: : el papel de los intelectuales”*. In: : AUBER (org.): : *“Les intellectuel en Espagne, de la dictature à la democratize (1939-1986)”*. In: : *“Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne”*, nº50. Aix-en-Provence: : Presses Universitaires de Provence, 2015, p.127-161.

AUGUSTO, Acácio. *Polícia para quem precisa de polícia: : um relato sobre o banho de sangue no ES e os aplausos ao exército*. Link: : <https://urucum.milharal.org/2017/02/07/policia-para-quem-precisa-de-policia-um-relato-sobre-o-banho-de-sangue-no-es-e-os-aplausos-ao-exercito/>

BALIBAR, Étienne. *“Violence et civilité: : Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique”*. Paris: : Galilée, 2010.

BICKERTON, Emillie: : *“Just remember this”*. In: : WATTKINS, Susan (ed.): : *“New Left Review”*. Londres: : New Left Review, nº95, set./out. 2015, p.126-132.

BIGNOTTO, Newton. *“Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt”*. In: : BIGNOTTO, Newton e MORAES, Eduardo (orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões e Memória*. Belo Horizonte: : Editora UFMG, 2003.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *“Relatório: : Textos Temáticos”*. Brasília: : CNV, 2014, p.303 e ss.

CARVALHO, Thiago Fabres. & LEMOS, Clécio. *A greve da polícia e a explosão de violência no ES: : premissas para o debate sobre a paz armada*. Link: : <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/02/09/greve-da-policia-e-explosao-de-violencia-no-es-premissas-para-o-debate-sobre-paz-armada/>

CLASTRES, Pierre: : *“A sociedade contra o Estado: : investigações de antropologia política”*. Porto: : Edições Afrontamento, 1979.

FELMAN, Shoshana: : *“O inconsciente jurídico: : julgamentos e traumas no século XX”*. São Paulo: : EDIPRO, 2014.

GOMEZ, José Mária. *A justiça transicional e o imprevisível jogo entre a política, a memória e a justiça*. In: : Re-vista: : Verdade, Justiça, Memória. V.6. Rio de Janeiro, 2014. Acessado em: : <http://www.revistavjm.com.br/artigos/a-justica-transicional-e-o-imprevisivel-jogo-entre-a-politica-a-memoria-e-a-justica/>

LEFORT, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo: : Paz e Terra, 1991.

MATOS, Olgária. *A rosa de paracelso*. In: : NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: : Companhia das Letras, 2006.

_____ : : *“A narrativa: : metáfora e liberdade”*. In: : NOVAES, Adauto (org.): : *“O avesso da liberdade”*. São Paulo: : Companhia das Letras, 2002, p.303-318.

OGINO, Masahiro: : *“Catastrophe et temps”*. In: : MOREAU, Yoann (ed.): : *“Vivre la catastrophe”*. In: : *“Communications”*, nº96, 2015, p.39-51.

OST, François. *O tempo do direito*. Bauru: : Edusc, 2005.

PERRONE-MOISÉS. *Claudia. O perdão e os crimes contra a humanidade: : um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida*. In: : CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: : Quarteto, 2006.

_____. *O arquivo como promessa*. In: : ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: : Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: : Lumen Juris, 2011. p.79

RANCIÈRE, Jacques : : *“Un droit à l’image peut en chasser en autre”*. In: : *“Chroniques des temps consensuels”*. Paris: : Le Seuil, 2005, p.17-19.

SA'DI, Ahmad H. & ABU-LUGHOD, Lila (orgs.): : *"Nakba: : Palestine, 1948, and the claims of memory"*. Nova Iorque: : Columbia University Press, 2007.

SOUZA, Jessé. *"A Construção Social da Subcidadania: : para uma sociologia política da modernidade periférica"*. 2ª ed. Belo Horizonte: : Editora UFMG, 2012.

_____. *"A Ralé Brasileira: : quem é e como vive"*. 2ª ed. Belo Horizonte: : Editora UFMG, 2012a.

_____. *"A tolice da inteligência brasileira"*. São Paulo: : Leya Brasil, 2015.

UNGER, Roberto M. *Uma Nova Faculdade de Direito no Brasil*. In: : Rodriguez, Caio F. (e outros). *Cadernos FGV Direito Rio: : Educação e Direito*. v.1. Rio de Janeiro: : FGV, 2005. p.16 e ss.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt, Sócrates e o Totalitarismo*. Lisboa: : Instituto Piaget, 2003.

VARELA, Marcelo e MONEBHURUN, Nitish. *O que é uma boa tese de Direito? Uma análise a partir da própria percepção dos programas*. In: *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v.10, n.1, 2013, p.423-443.

WAISLFISZ, Julio J. *"Mapa da Violência: homicídios por arma de fogo no Brasil"*. Acessado: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf

Bibliographie Générale :

ABEL, Olivier. *"Le Pardon. Briser la dette et l'oubli"*. Paris: Autrement, 1992.

ABENSOUR, Miguel: *"Les passages Blanqui – Walter Benjamin entre mélancolie et révolution"*. Paris: Sens & Tonka, 2013.

_____: *"L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin"*. Paris: Sens & Tonka, 2000.

ADORNO, Theodor W.: *"Introduction aux 'Écrits' de Benjamin"* In: ADORNO. *"Sur Walter Benjamin"*. Paris: Gallimard, 2001.

_____.: *“Préface”*. In: TIEDEMANN, Rolf: *“Études sur la philosophie de Walter Benjamin”*. Arles: Éditions Actes Sud, 1987.

_____.: *“Minima Moralia”*. Paris: Éditions du Payot, 1980.

_____.: *“Trois études sur Hegel”*. Paris: Payot, 1979.

_____.: *“Notes sur la littérature”*. Paris: Flammarion, 1984.

AGAMBEN, Giorgio. *“Quelche resta di Auschwitz”*. Torino: BollatiBoringhieri, 1998.

_____. *“Estado de Exceção”*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____.: *“Infância e história: destruição da experiência e origem da história”*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____.: *“Langue et histoire”catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin*. In: AGAMBEN: *“La puissance de la pensée – essais et conférences”*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011, p.43-66.

_____.: *“Walter Benjamin et le démonique: bonheur et rédemption historique dans la pensée de Benjamin”*. In: AGAMBEN: *“La puissance de la pensée – essais et conférences”*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011, p.237-272.

_____.: *“Introduction”*. In: BENJAMIN, Walter: *“Baudelaire”*. Paris: La Fabrique Éditions, 2013, p.11-20.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana: *“Vozes de Tchernóbil – a história oral do desastre nuclear”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

AMIEL, Anne. *“Hannah Arendt – Política e Acontecimento”*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ANDERSON, Benedict: *“Imagined communities”*. Londres: Verso, 1991.

ANDRADE, Carlos Drummond de: *"Poesia Completa"*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2003.

_____: *"Claro Enigma"*. 18ªed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ANDRADE, C.D.; BANDEIRA, M.; MELO NETO, J.C.: & MORAES, V.: *"O melhor da poesia brasileira, 1"*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

ANJOS, Augusto dos: *"Obra completa"*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

ARENDT, Hannah: *"Homens em tempos sombrios"*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *"Walter Benjamin: 1892-1940"*. In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. *"Eichmann em Jerusalém"*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *"The human condition"*. 2ª ed.: Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

_____. *"A condição humana"*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *"Crises da República"*. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 2004b.

_____. *"A crise na cultura: sua importância social e política"*. In: ARENDT. *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

_____. *"Verdade e Política"*. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005b.

_____. *"Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro"*. In: ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005c.

_____. *"O conceito de história – Antigo e Moderno"*. In: ARENDT. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005d.

_____. *"Filosofia e Política"*. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2ª ed., 2002.

_____. *"Responsabilidade pessoal sobre a Ditadura"*. In: ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

_____. *"Algumas questões de filosofia moral"*. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

_____: *"O que é política?"* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004d.

_____: *"The jew as pariah: a hidden tradition"*. In: ARENDT, Hannah: *"The jewish writings"*. Nova Iorque: Schocken Books, 2007, p.275-297.

_____: *"La vie de l'esprit"*. Paris: PUF, 1981.

ASSIS, Machado: *"Ideias de Canário"* In: ASSIS, Machado de: *"50 contos de Machado de Assis"*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.442-444.

ASSY, Bethânia. *"FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS"*. *Por uma ética da responsabilidade*. In: ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ e HOFFMANN, Florian. *"The Faithfulness to the Real: The Heritage of the Losers of History, Narrative, Memory and Justice"*. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

ATTALI, Jacques: *"Survivre aux crises"*. Paris: Fayard, 2009.

AUERBACH, Erich: *"Mimésis: La représentation de la réalité dans la littérature occidentale"*. Paris: Gallimard, 2007.

BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel: *"Race, nation, classe: les identités, ambiguës"*. Paris: La Découverte, 1997.

BANDEIRA, Manuel: *"Apresentação da poesia brasileira"*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____: *"Poesia completa e Prosa"*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar Editora, 1990.

BAUDELAIRE, Charles: "*Œuvre Complètes*". Paris: Éditions Seuil, 1968.

_____.: "*Les fleurs du mal*". Paris: Librairie José Corti, 1968.

BECHARA, Evanildo: "*Moderna gramática portuguesa*". 37ª ed. Rio de Janeiro: 2009.

BECKETT, Samuel: "*En attendant Godot*". Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

BENJAMIN, Walter. "*Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*". 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996.

_____. "*A imagem de Proust*" in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996a. p.36-49

_____. "*Paris, capitale du XIXe siècle: Le Livre des passages*". 3ª ed. Paris: Éditions CERF, 1997.

_____. "*Œuvres I*". Paris: Éditions Gallimard, 2000.

_____. "*Sur quelques thèmes baudelairiens*". In: BENJAMIN: "*Charles Baudelaire*". Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002. p.147-208.

_____. "*Le Flâneur*". In: BENJAMIN: "*Charles Baudelaire*". Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002a, p.57-100.

_____. "*Écrits français*". Paris: Gallimard, 2003.

_____. "*Expérience et pauvreté suivie de Le conteur et La tâche du traducteur*". Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2011.

_____. "*A origem do drama trágico alemão*". 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. "*Fragmento teológico-político*" In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.21-24.

- _____. *"Critique of Violence"*. In: *Walter Benjamin. Volume 1 (1913-1926)*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- _____. *A Hora das Crianças: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2015.
- _____. *"Sur le 'Trauerspiel' et la Tragédie"*. In: *"Revue Furor"*, nº7. Genebra: Éditions Furor, 1982.
- _____: *"Paris, capitale du XIXe siècle: Le livre des passages"*. Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- _____. BENJAMIN: *"Rue de sens unique"*. Paris: Les Lettres Nouvelles, 1988.
- _____. *"Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário da sua morte"*. In: BENJAMIN. *"Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura"*. 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996, p. 137-164.
- _____. *"Karl Kraus"*. In: BENJAMIN: *"Walter Benjamin: selected writings, vol. 2: 1927-1934"*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.433-458.
- _____. *"Sur le programme de la philosophie qui vient"*. In: BENJAMIN: *"Œuvres I"*. Paris: Éditions Gallimard, 2000, p.179-198.
- _____. *"L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique"*. In: BENJAMIN: *"Œuvres III"*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- _____. *"Eduard Fuchs, colecionador e historiador"*. In: BENJAMIN: *"O anjo da história / Walter Benjamin"*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.123-164.
- _____. *"O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934"*. In: BENJAMIN. *"Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura"*. 10ª Reimpressão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996, p.120-136.
- _____. *"Petite histoire de la photographie"*. Paris: Allia, 2012.

_____. “Comentários”. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.168-261.

_____. “Sens unique”. Paris: Payot, 2013.

_____. “Curriculum Vitae”. In: LAVELLE, Patricia (org.): “Walter Benjamin”. In: “Cahiers de L’Herne”, n°104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.19.

_____. “By the fireside”. In: WATTKINS, Susan (ed.): “New Left Review”. Londres: New Left Review, n°96, nov./dez. 2015, p.53-58.

BENSAÏD, Daniel: “Walter Benjamin: sentinelle messianique”. Paris: Les Prairies ordinaires, 2010.

_____.: “Qui est le Juge? Pour en finir avec le tribunal de l’Histoire”. Paris: Fayard, 1999.

_____.: “Le nouveau désordre impérial”. In: BENSÂÏD (org.): “Seattle, Porto Alegre, Gênes: mondialisation capitaliste et dominations impérialles”. In: “Contretemps”, n°2, set. 2001. Paris: Textuel, 2001, p.9-20.

BERDET, Marc: “Chiffonnier contre flâneur” in “Archives de philosophie”. n° 75, 2012, p. 425-447.

_____.: “Walter Benjamin: La passion dialectique”. Paris: Armand Colin, 2014.

_____.: “Le chiffonnier de Paris: Walter Benjamin et les fantasmagories”. Paris: VRIN, 2015.

BERGSON, Henri. “L’Énergie spirituelle”. Paris: PUF, 1964.

_____.: “La pensée et le mouvant”. In: BERGSON: “Œuvres”. Paris: PUF, 2010.

_____.: “Comment Walter Benjamin écrivait”. In: AÏM, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): “Persistences benjaminienes”. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p. 169-176.

BITTENCOURT, Gabriel. *“História geral e econômica do Espírito Santo”*. Vitória: Editora Multiplicidade, 2006.

BLANQUI, Auguste. *“L'éternité par les astres”* Paris: Les Impressions Nouvelles, 2012.

_____: *“L'Eternité pas les astres, hypothèse astronomique et autres textes”*. Paris: Sens & Tonka, 2000.

BLOCH, Ernst: *“Héritage de ce temps”*. Paris: Payot, 1978.

BORGES, Jorge Luis: *“Ficções”*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1998.

_____. *“O Aleph”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____: *“O jardim de veredas que se bifurcam”* In: BORGES: *“Ficções”*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1998, p. 101-114.

BOSI, Alfredo: *“História concisa da literatura brasileira”*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

BOUGANIN, Ami: *“Walter Benjamin: le rêve de vivre”*. Paris: Albin Michel, 2007.

BRECHT, Bertold: *“Me Ti, livre des retournements”*. Paris: Éditions de L'Arche, 1979.

_____.: *“Notes sur la philosophie”*. In: BRECHT: *“Écrits sur la politique et la société”*. Paris: L'Arche, 1970.

BUÑUEL, Luis: *“Mon dernier soupir”*. Paris: Ramsay, 2006.

BUTLER, Judith: *“Beyond seduction and morality: Benjamin's early aesthetics”* In: WILLSDON, D. & COSTELLO, D. (org.): *“The life and the death of images: ethics and aesthetics”*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

_____: *“Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo”*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CALVET, Theresa. *Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer*. In: CORREA, Adriano (coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: ForenseUniversitária, 2002.

CAMPOS, Paulo Mendes: “*Manuel Bandeira fala de sua obra*”. In: *Travessia*, v.5, n.13, 1986, p.124-140.

CANDIDO, Antonio & CASTELLO, José Aderaldo: “*Presença da Literatura Brasileira: das origens ao realismo – História e Antologia*”. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____: “*Presença da Literatura Brasileira: modernism – História e Antologia*”. 15ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CARERI, Gionanni: “*L’Histoire de l’art est une histoire de prophéties*”. In: CARERI & DIDI-HUBERMAN (org.): “*L’Histoire de l’art depuis Walter Benjamin*”. Paris: Éditions Mimesis, 2016, p.63-97.

CELAN, Paul: “*Pavot et mémoire*”. Paris: Christian Bourgoir Éditeur, 1987.

COMAY, R.: “*O fim de partida de Benjamin*”. In: OSBORNE, P. & BENJAMIN, A. (org.): “*A filosofia de Walter Benjamin*”. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

CONTI, Mário Sérgio: “*Notícias do Planalto: a imprensa e Fernando Collor*”. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COPFERMAN, Émile: “*David Rousset, une vie dans le siècle: fragments d’autobiographie*”. Paris: Plon, 1991.

COHEN, Margareth: “*Profane illumination – Walter Benjamin & The Paris of surrealist revolution*”. Berkeley: University of California Press, 1995.

COUTO, Mia. “*Murar o Medo*”. Conferências de Estoril, 2011. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=jACccaTogxE>

CURTIS, Kimberly. "Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt". In: CALHOUN, Craig e MCGOWN, John (eds.). "Hannah Arendt and the meaning of politics". Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *On forgiveness*. In: DERRIDA. *On cosmopolitan and forgiveness* Londres e NY: Routledge, 2001.

_____. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?*. In: NASCIMENTO, Evando. *O perdão, o adeus e a herança em Derrida. Atos de Memória*. In: NASCIMENTO (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Le siècle et le pardon*. In: DERRIDA. *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *Pardonerl'impardonnable et l'imprescriptible*. In: DERRIDA (Cahier de L'Herne). Paris: Éditions de L'Herne, 2004.

DERROITTE, Élise: "La critique de la critique: de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin". Hildenshein/Zurique/Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 2012.

DIAS, Gonçalves: "Poesia e Prosa completas". Rio de Janeiro: Nova Aguilar Editora, 1998.

DICIONÁRIO HOUAISS. Acessado em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#0>

DIDI-HUBERMAN, Georges: "Devant le temps". Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.

_____: "Remontages du temps subi: L'Œil de l'histoire, 2". Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

_____. *“Quand les images prennent position: l’œil de l’histoire I”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2009.

_____. *“La mémoire des sans-nomes”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, n°104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.296-301.

DUFOUR-EL MALEH, Marie-Cécile: *Angelus Novus: essai sur l’œuvre de Walter Benjamin*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1990.

_____. *“La nuit sauvée: Walter Benjamin et la pensée de l’histoire”*. Bruxelles: Ousia, 1993.

ERTEL, Rachel: *“Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l’anéantissement”*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

ESPAGNE, Michel & WERNER, Michael: *“Les manuscrits parisiens de Walter Benjamin et le Passagenwerk”*. In: WISMANN, Heinz (org.): *“Walter Benjamin et Paris”*. Paris: Le Cerf, 1986, p.849-882.

FABBRI, Véronique: *“L’Enfance de la ville: essai sur Walter Benjamin”*. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.

FAUSTO, Boris: *“História do Brasil”*, 8^a ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FENVES, Peter: *“The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time”*. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.

FINLEY, Moses I.: *“Aspects of antiquity”*. 2^aed. Nova Iorque: Penguin Books, 1977.

FOCILLON, Henri: *“Vie des formes suivi d’Éloge de la main”*. Paris: Quadrige, 2013.

FOUCAULT, Michael: *“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”*. Paris: Gallimard, 1994.

FREIRE, Paulo: *“Pedagogia do oprimido”*. 63^a ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

FREUD, Sigmund & EITINGON, Max: *“Correspondance, 1906-1939”*. Paris: Hachette Littératures, 2009.

FREUD, Sigmund: *“L’Homme Moïse et la religion monotheïste”*. Paris: Gallimard, 1993.

FUKUYAMA, Francis: *“O fim da história e o último homem”*. São Paulo: Rocco, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie: *“Walter Benjamin: fetiche cultural ou subversão”*. Entrevista concedida a Paulo Carvalho, publicada em 15 de fevereiro de 2016. Link: <http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/walter-benjamin-fetiche-cultural-ou-subversao/>. Acessado em 30/08/2016.

_____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.

GALLO, Max: *“Les intellectuels, la politique et la modernité”*. In: *“Le monde”*, 26/07/1983.

GANDAVO, Pero de Magalhães: *“História da província de Santa Cruz”*. São Paulo: Hedra, 2008.

GARY, Romain: *“La nuit sera calme”*. Paris: Gallimard, 1976.

GAY, Peter: *“Le suicide d’une République: 1918-1933”*. Paris: Gallimard, 1995.

GINZBURG, Carlo; HOBBSAWN, Eric; LE GOFF, Jacques; et.al.: *“Appel de Blois”*. In: *Le Monde*, 10/10/2008. Acessado em 18 de janeiro de 2016 pelo link: http://www.lemonde.fr/idees/article/2008/10/10/appel-de-blois_1105436_3232.html.

GOLDSCHMIT, Marc: *“L’Écriture du messianique: la philosophie secrète de Walter Benjamin”*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010.

GOMEZ-MEJIA, Gustavo: *“Le sensorium des internautes: de quelques thèmes benjaminienes sur le Web contemporain”*. In: AÏM, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): *“Persistences benjaminienes”*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p.43-52.

HALBWACHS, Maurice. *“A memória coletiva”*. Rio de Janeiro: Ed. Centauro, 2012.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEGEL. G.W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HILBERG, Raul: *“La destruction des Juifs d’Europe I”*. Paris: Folio, 2006.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, T. (org.): *“The invention of tradition”*. Cambridge: Cambridge University Presse, 1983.

HOMERO: *“L’Odyssée”*. Paris: Éditions de la Différence, 1991.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Pardoner?* In: JANKÉLEVITCH. *L’imprescriptible*. Paris: Ed. Du Seuil, 1986.

JASPERS, Karl: *“La culpabilité allemande”*. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

KAFKA, Franz: *“Œuvres complètes”, tomo II*. Paris: Pléiade. 1989. p.550-551.

KAHN, Robert: *“Image de soi, image de l’autre. Walter Benjamin et Marcel Proust”*. In: *“Revue Europe”, nº804*, 1996.

KAHNEMAN, Daniel: *“Rápido e devagar: duas formas de pensar”*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KONINGS, Johan. *“Espírito e Mensagem da liturgia dominical”*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1981.

KRACAUER, Siegfried: *“Sur les écrits de Walter Benjamin”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”, nº104*. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.58-61.

KROG, Antje. *Country of my Skull*. Africa do Sul: RandomHouse, 1998.

LACOSTE, Jean: *“L’Aura et la rupture: Walter Benjamin”*. Paris: Maurice Nadeau, 2003.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean-Luc: *L'Absolu littéraire*. Paris: Éd. du Seuil, 1978.

LAUFER, Laurie. "Préface". In: FREUD, Sigmund: *"Malaise dans la civilisation"*. Paris: Payot, 2010, p.7-36.

LAVELLE, Patricia: *"Religion et histoire: sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin"*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

LEDERC-OLIVE, Michèle: *"Des événements en souffrance: de Mead à Benjamin. Quelques considérations épistémologiques"*. In: *"Cahiers d'anthropologie sociale"*, n°4. Paris: L'Herne, 2008.

LEVINAS, Emmanuel: *"Entre nous: thinking-of-the-other"*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998.

LORAU, Nicole: *"La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes"*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

LÖWY, Michael: *"L'Anarchisme messianique de Walter Benjamin"*. In: *"Les Temps Modernes"*, n°447, 1983, p.772-794.

_____: *"Walter Benjamin et le surréalisme: histoire d'un enchantement révolutionnaire"*. In: LÖWY, Michael: *"L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme"*. Paris: Éditions Syllepse, 2000, p.37-55.

_____: *"Rédemption et utopie – Le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité élective"*. Paris: Éditions du Sandre, 2009.

_____: *"Sur l'actualité intempestive du Surréalisme"*. In: LACHAUD, Jean-Marc: *"Walter Benjamin: Esthétique et politique de l'émancipation"*. Paris: L'Harmattan, 2014.

_____: *"A jaula de aço. Max Weber e o marxismo weberiano"*. São Paulo: Boitempo, 2014a.

_____. *“Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura sobre as teses “Sobre o conceito de história”*”. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

_____. & SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

MALKA, Salomon: *“Lire Levinas”*. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

MAQUIAVEL, Nicolau: *“Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio”*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARCUSE, Herbert : *“Eros et civilisation: contribution a Freud”*. Paris: Éditions de Minuit, 1963.

MATE, Reyes: *“La razón de los vencidos”*. 2ª ed. Barcelona: Anthropos, 2008.

_____: *“La piedra desechada”*. Madri: Editorial Trotta, 2013.

_____. *Meia-noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. Porto Alegre: Editora Unisinos. 2011.

_____. *La herenciadel olvido*. Madrid: Errata Naturae. 2008.

MATOS, Gregório de: *“Obra Poética”*. Vol.II, Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

MENDELSON, Daniel: *“Le disparus”*. Paris: Flammarion, 2006.

MEIRELES, Cecília: *“Romanceiro da Inconfidência”*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

_____. *“Como escrevi o Romanceiro da Inconfidência”*. In: MEIRELES: *“Romanceiro da Inconfidência”*. Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008, p.9-36.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *“Humanisme et Terreur”*. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

MELO NETO, João Cabral: *“Poesia Completa: 1940-1980”* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986.

_____: *“O cão sem plumas e outros poemas”*. Rio de Janeiro: Alfaguarra, 2007.

_____ : *“Museu de tudo”*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

_____. *Agrestes*. Rio de Janeiro: Alfaguarra, 2009.

MISSAC, Pierre: *“L’Ange et l’automate: notes sur les ‘Thèses sur le concept d’histoire”* In: *“Les nouveaux cahiers”, n°41*, Paris, 1975, p.43-52.

_____. *“Passage de Walter Benjamin”*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

MONNOYER, Jean-Maurice: *“Introduction”*. In: BENJAMIN, Walter: *“Écrits français”*. Paris: Gallimard, 2003, p.9-74.

MORAIS, Reinaldo Queiroz de. *“Paul Virilio: o pensador do instante contemporâneo”* In: *Contexto e Educação*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, ano 17, n°65, jan./mar. 2002, p.37-54.

MORICONI, Italo: *“Prefácio”*. In: ANDRADE, Carlos Drummond de: *“Claro Enigma”*. 18ªed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MORIN, Edgar. *“O método 4: as idéias”* Porto Alegre: Sulina, 1998.

MOSÉS, Stéphane: *“L’Ange de l’histoire: Rosznweig, Benjamin, Scholem”*. Paris: Éditions Seuil, 1992.

_____: *“Walter Benjamin et l’esprit de la modernité”*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

NAZE, Alain: *“Temps, récit et transmission chez Walter Benjamin et Pier Paolo Pasolini: Walter Benjamin et l’histoire des vaincus”*. Paris: L’Harmattan, 2011.

NEJAR, Carlos: *“História da literatura brasileira: da Carta de Caminha aos contemporâneos”*. São Paulo: Leya, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich: *“De l’utilité et des inconvenients de l’histoire pour la vie”*. In: NIETZSCHE, Friedrich: *“Œuvres philosophiques complètes. Tome II: Considérations inactuelles, I et II”*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

_____ : *“A gaia ciência”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NORA, Pierre: *“Entre mémoire et histoire”* In: NORA, Pierre (org.): *“Les lieux de mémoire”*. Paris: Gallimard, 1984, p.17-42.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ORTEGA Y GASSET: *“El intelectual y el otro”*. In: *“Obras completas”*, tomo V. Madri: Alianza Editorial, 1983.

ORY, Pascal & SIRINELLI, Jean-François: *“Les intellectuels en France de l’affaire Dreyfus à nous jours”*. Paris: Armand Colin, 1986.

PALMIER, Jean-Michel: *“Walter Benjamin: un itinéraire théorique”*. Paris: Les Belles Letres, 2010.

PAYOT, Daniel. *“Commentaire”* In: BENJAMIN, Walter: *“Le raconteur: à propos de l’œuvre de Nikolai Leskov”*. Strasbourg: Circé, 2014, p. 43-140.

PERNIOLA, Mário: *“A estética do século XX”*. Lisboa: Estampa, 1992.

PERRET, Catherine: *“Walter Benjamin sans destin”*. Bruxelles: La Lettre Volée, 2007.

_____ : *“Walter Benjamin sans destin”*. Paris: La Différence, 1992.

PETITDEMANGE, Guy. *“Le seuil du présent”* In: *Recherches des Sciences Religieuses*, n°3, juillet-septembre, 1985. p.385-410.

_____ : *“Le seuil du présent. Défi d’une pratique de l’histoire chez Walter Benjamin”*. In: *“Recherches de Science Religieuse”*, LXXIII, 1985, n°3, p.312-329.

POE, Edgar Allan. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

PONS, Sophie. *Apartheid. L'aveu et le pardon*. Paris: Bayard, 2000.

PROUST, Marcel: *“Em busca do tempo perdido”*, vol. I. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____ : *“Em busca do tempo perdido”*, vol. II. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004a.

PULLIERO, Marino: *“Walter Benjamin: Le désir d'authenticité”*. Paris: Bayard, 2005.

RANCIÈRE, Jacques: *“Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien”* In: *“L'Inactuel”* nº6, 1996.

RAULET, Gérard: *“Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin”*. Paris: Aubier, 1997.

_____. *“Walter Benjamin (1892-1940)”*. Paris: Ellipses Édition, 2000.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento* Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Sanction, réhabilitation, pardon*. In: *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

_____. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010.

ROBIN, Régine: *“L'écriture flâneuse”*. In: SIMAY, Philippe (org.): *Capitalis de las modernité – Walter Benjamin et la ville*. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat”, 2005, p.37-62.

ROCHLITZ, Rainer: *“Le désenchantement de l'art: la philosophie de Walter Benjamin”*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

_____ : *“L'avenir de Walter Benjamin”*. In: *“Revue Europe”*, nº804, 1996.

ROUSSET, David. *“O universo concentracionário”*. Lisboa: Antígona, 2016.

RÜDIGER, Bernhard: “Le ‘chokerlebnis’, selon Walter Benjamin: nouvelle configuration de l’acte créateur”. In: CARERI & DIDI-HUBERMAN (org.): “L’Histoire de l’art depuis Walter Benjamin”. Paris: Éditions Mimésis, 2016, p.185-206.

RUIZ, Rafael. *O espelho da América: de Thomas More a Jorge Luis Borges*. São Carlos: editora UFSC, 2015.

SAGNOL, Marc: “*Tragique et tristesse: Walter Benjamin, archéologue de la modernité*”. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

SARLO, Beatriz: “*Postbenjaminienne*”. In: AÏM, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): “*Persistences benjaminienes*”. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p.25-32.

SCHILLER, : “*Que signifie le terme d’histoire universelle et pourquoi l’étudie-t-on?*”. In: “*Revue de Philosophie*”, nº 96. Paris: Les Éditions de Minuit, 2008, p.11-24.

SCHMITT, Carl. *Political Theology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press. 2005.

SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

SELIGMANN-SILVA. Márcio. *Catástrofe, História e Memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória*. In: SELIGMANN-SILVA (org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____ : “*Prefácio*”. In: FELMAN, Shoshana: “*O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*”. São Paulo: EDIPRO, 2014, p.7-13.

SENNETT. Richard. *The Fall of Public Man*. New York: W.W Norton & Company, 1992.

TACKELS, Bruno: “*Walter Benjamin: une introduction*”. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.

TODOROV, Tzvetan: “*Les abus de la mémoire*”. Paris: Arléa, 1995.

TOURGUENIEV, Ivan: *"Hamlet et Don Quichote"*. In: TOURGUENIEV: *"Terres vierges suivi de Hamlet et Don Quichote"*. Paris: Les Éditions de l'Épervier, 2014, p.339-354.

TRAVERSO, Enzo: *"L'Histoire déchirée"*. Paris: Les Éditions CERF, 1997.

_____ : *"Le passé, modes d'emploi: histoire, mémoire et politique"*. Paris: La Fabrique Éditions, 2005.

_____ : *"Le marxisme libertaire de Michael Löwy"* In: DELACROIX, Vicent & DIANTEILL, Erwan (org.): *"Cartographie de l'utopie: l'ouvre indisciplinée de Michael Löwy"*. Paris: Sandre Actes, 2011, p.27-38.

UMBRAL, Francisco: *"Y tierno Galván ascendió a los cielos"*. Barcelona: Seix Barral, 1990.

VERLAINE, Paul: *"Œuvres Poétiques Complètes"*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.

VIDAL-NAQUET, Pierre: *"Les assassins de la mémoire: 'Un Eichmann de papier' et autres essais sur le révisionnisme"*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

VIRILIO, Paul: *"Le grand accélérateur"*. Paris: Édition Galilée, 2010.

_____ : *"Le futurisme de l'instant: Stop-Eject"*. Paris: Éditions Galilée, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. São Paulo: É Realizações Editora, 2008.

WEBER, Samuel. *Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*. In: *Diacritics*, vol.22, n°3/4, The John Hopkins University Press, 1992

_____ : *"Between a human life and a word. Walter Benjamin and the citability of gesture"* In: GEYER-RYAN, H.; KOOPMAN, P.; & YNTEMA, K. (org.): *"Benjamin studien/studies 1"*. Amsterdam/Nova Iorque: Rodopi Editions, 2002, p.24-48.

WIESEL, Elie: *Poesia esculpida no Monumento da Tolerância de Sevilha*. Sevilha, abril de 1992.

WIEVIORKA, Annette: *"L'Ère du témoin"*. Paris: Plon, 1998.

_____ : *“Auschwitz, 60 ans après”*. Paris: Robert Laffout, 2005.

WITTE, Bernd (org.): *“Topographies du souvenir: ‘Les Livre des Passages’ de Walter Benjamin”*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.

_____ : *“La littérature, médium de la mémoire collective. Sur l’actualité de Walter Benjamin”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, n°104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.233-238.

WOHLFARTH, Irving: *“Y croire. Sur deux ‘contes pour dialecticiens’ de Walter Benjamin”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, n°104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.227-232.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *“Zakhor – História judaica e memória judaica”*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZAMORA, Jorge A. *Tiempo, memoria e interrupcionrevolucionaria: sobre la actualidad de W. Benjamin*. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. p.97.

ZARD, Philippe. *“Kafka, architecte du politique dans ‘Les Armes de la ville’”*. In: PARIZET, Sylvie (coord.): *Le Défi de Babel. Un mythe littéraire pour le XXIe siècle*. Paris: Desjonquères, 2001, p.127-140.

ZWEIG, Stephen. *“Brasil, um país do futuro”*. São Paulo: L&PM, 2009.

