

L'Histoire comme cadre de réception et de compréhension

History as Framework of reception and understanding

Abstract: The present text tries to describe the impossibility of the modern man to understand himself in an eccentric world and without a future scenario. Likewise, I tried to point out that, with the passage of time, there were two major frames signifying the human experience: the myth (for the “traditional world”) and the History (for the Modernity). The last one collapsed in the 20th Century. The man of the 21st Century has a private understanding of the world's events and it is incapable of shaping a coherent sense behind the acts that he just registers them.

Keywords: myth, history, framework reception, sense, drift

Qu'est qu'il y a de si étrange dans le temps qui nous à été donné ? Car – si nous nous arrêtons un moment (mais est-ce que nous pouvons, encore, nous arrêter ?) – ce qui risque à nous frapper c'est le fait que nous ne comprenions plus le monde (de notre vie) tel qu'il était un quart de siècle auparavant. On peut objecter : c'est n'est pas le privilège de ceux qui vivent aujourd'hui ; en fait toutes les générations ont connu cette incompréhension du temps passé, mais pas encore tombé dans l'oubli¹. Qu'est ce qu'on peut répondre ?

Avant tout il faut être attentif au fait que pour les hommes qui vivait avant nous l'oubli n'était pas une absence ou une perte irréversible des souvenirs, mais – au contraire – une élévation des faits particuliers à un sens universel. L'immémorial n'était pas le silence indifférent qui suit après le click du bouton « Supprimer », mais l'essence du fait intégré dans la totalité du mythe duquel se revendiquait la communauté. Dans le monde passé – que nous désignons comme « monde traditionnel » – l'oubli libérait les faits de leur contour contingent pour que leur sens puisse rejoindre *le* sens qui donnait cohérence à la structure sociale (et, par-là, de la vie individuelle des hommes). C'était – si l'on peut dire ainsi – *le bon oubli*, celui qui déchargeait la mémoire (tant individuelle que collective) du fardeau du détail sans signification ou qui pourrait en détourner l'attention du significatif. Le mythe – nous le savons maintenant, après plus d'un siècle d'étude des religions (Eliade 1971) – n'était pas seulement *une histoire* que l'on racontait

* Lecteur, Oradea University, Romania, e-mail: mihaimaci@yahoo.com.

les soirs brumeux autour du feu, mais, au contraire, il était *l'histoire*, la seule vraie, qui gardait la cohérence de la communauté (on sait, dans la passé, les « peuples » se définissait non par la langue ou le sang, mais par la religion) et lui donnait les critères de compréhension du monde. Ainsi, l'homme traditionnel avait toujours une vue cohérente sur les évènements de sa vie, car il avait – dans l'arrière-plan de son jugement (dans la « mémoire collective ») – un schéma structurel qui organisait les faits selon leur correspondance avec l'histoire originelle (Eliade 1965).² L'homme (que nous l'appelons) traditionnel pouvait ne pas comprendre quelque chose qui arrivait – les plus souvent – soudainement dans son monde, mais juste par son étrangeté ce fait était lui aussi quelque chose de significatif et même sans être assimilé (dans l'explication du mythe) il entra – comme épouvantable, par exemple – dans la structure de la mémoire communautaire. Bien sur, nous pouvons observer deux choses : d'abord que, si le mythe fonctionne comme dernier repère de l'intelligibilité, les hommes anciens avaient des explications pour tout ce qui arrivait dans leur monde. La chose est vraie dans la mesure dans laquelle le monde traditionnel était lui-même un monde « à la mesure de l'homme », cette « monde de la vie » évoqué – dans un langage abstrait – par la pensée phénoménologique (surtout par le dernier Husserl et par son disciple Jan Patočka ; voir, pour l'essentiel, Husserl 1976). Deuxièmement – ceux qui on fait l'épreuve de l'histoire des religions peuvent la témoigner – le mythe lui-même n'est pas très complexe, car on peut ramener sa structure à la connexion de quelques éléments fondamentaux (tel que l'ont fait van der Leeuw ou Eliade) qui se combinent – et se recombinaient – dans de diverses configurations. Ni même aux niveaux du sens les choses ne sont plus compliquées : presque toujours nous avons à faire avec une sotériologie qui enseigne – à l'individu égaré dans son corps et dans ce bas monde – le chemin qui doit être suivi pour retrouver l'unité originelle d'avant la mort et la déchéance.³ Assez peu – pour l'homme moderne, habitué avec la diversité instantanée du tout et bon viveur de son l'exil dans le monde matériel, mais juste ce qu'il était nécessaire aux nos ancêtres qui habitait dans une petite parcelle du monde (le plus souvent leur village) et qui rêvait se libérer de la pesanteur de leurs rudes travaux.

Il nous plaît parfois d'opposer le mode traditionnel au monde moderne (celui qui commence au XVII–XVIII^{ème} siècles pour se généraliser à partir de la moitié du XIX^{ème}), en soulignant les différences qui le séparent. Mais, en ce qui nous concerne, c'est surtout la continuité qui s'impose. Car la modernité vient elle-même avec un grand mythe : c'est *l'Histoire* – unique et avec un grand H. C'est cette « grande narration » qui va constituer l'arrière plan de toute explication de la vie des hommes. Au contraire du mythe, elle ne mise pas sur l'oubli qui sépare l'essentiel du détail, mais – au contraire – sur une mémoire hypertrophié (par le livre et la bibliothèque) qui enregistre et qui garde la moindre des choses⁴. Nous savons que la modernité

commence – avant la science – par l'élargissement du monde au temps des Grandes Explorations. Ce que nous risquons d'oublier c'est que cette ouverture – tant énorme que soudaine (il s'agit de moins d'un siècle) – a bouleversé tout un univers traditionnel (et non seulement celui de l'homme européen). Les Grecs (eux-mêmes peuple de navigateurs) ont bien thématiqué à leur temps cette étrange réalité : la multiplicité introduit la relativité, et la relativité – comme perte des repères – finit presque toujours dans l'aporie. Se garder de l'aporie veut dire préserver quelques « points cardinaux » qui peuvent orienter le jugement. Nous le savons – avec Platon et Aristote – ces repères, pour être gardés de la dissolution dans la multiplicité doivent être d'un autre ordre que les choses qui tombent, dans leur diversité, sous l'observation. Et ce que les Grecs nous ont légué est l'idée que ces repères qui nous permettent de nous orienter dans le chaos de la multiplicité se sont les structures de la compréhension (pour un panorama « raisonnée » de la pensée grecque voir Couloubaritsis 1998 et pour la crise de sens dans le monde grecque de Romilly 1988). L'homme médiéval n'était pas – a ses débuts – le citoyen des grandes villes commerciales de la Méditerranée (ou s'entremêlent les choses et les idées), mais celui de son village, assez stable dans le temps, pour se revendiquer seulement de la foi commune de ses semblables. C'est pour ça que l'explication religieuse lui a été suffisante. Les Grecs ont revenu non seulement avec la Renaissance (elle-même due, au moins en partie, à l'exode des clercs byzantins après la chute de Constantinople), mais peut-être en premier lieu avec les Découvertes qui ont ébranlé les limites du monde traditionnel. Pour organiser la pluralité de mondes à peine enregistrés par les explorateurs, la Modernité met en avant elle aussi les structures de la compréhension dans une logique encore plus poussée que celle du monde antique, car fonde sur des moyens d'abstraction – dues aux mathématiques (et aux opérations avec les « nombres arabes ») – que les Grecs ne connaissaient pas. C'est ainsi que naît la science moderne, celle qui deviendra – au fur de temps (et à la suite du changement de l'environnement par ses applications techniques) le plus efficient intégrateur de faits dans une « histoire » explicative (Baumer 1977). Il s'agit – ainsi que les Lumières l'ont bien vu – de *la* Science, une, grande, (encore) narrative, capable de rendre compte du destin de l'homme dans le monde (élargie à l'échelle de l'Univers). Mais, si la science prend compte du particulier dans la mesure dans laquelle il est un exemplaire du général, elle reste muette devant l'accumulation de faits particuliers qui ne sont pas structurés par aucune norme – c'est à dire devant l'histoire. La tentative de soumettre l'histoire à la raison est plus tardive que celle de trouver les structures intelligibles du monde naturel (de Lubac, 1979, 1981). Et, avant toute compréhension, l'histoire se découvre – de même que la géographie ou les mœurs – comme étant plurielle et, surtout, opaque. Car en sortant le Pompeï de la poussière les hommes du XVIII^{ème} siècle ont en face une

monde aussi – ou, peut-être, encore plus – lointaine et étrange que le Vieux Monde chinois ou le Nouveaux Monde amérindien. Comment disposer ces mondes dans une histoire (d'abord récit, puis logique) unitaire ? A cette question le Siècle des Lumières donne deux réponses : d'abord, avec Hegel, elle nous montre l'histoire comme le développement dans le temps d'un principe universel. Autrement dit, nous avons une seule histoire qui intègre, comme des étapes successives toutes les civilisations connues (et connaissables), dans un parcours ascendant qui s'accomplit dans le présent (et, peut-être, dans chaque présent). Cela veut dire que, d'une certaine manière, le présent est la mesure du passé. Nous retrouvons dans les temps lointains tous les caractères de notre monde, mais avec un moindre éclatement et sans être unies dans l'architecture qui parachève le temps des nous jours.⁵ C'est au nom de cette manière de voir l'histoire – et de se comprendre soi-même comme agent de l'histoire – que l'homme européen du XIX^{ème} siècle s'est adonné à l'aventure coloniale. Elle a été, avant tout, une tentative d'intégrer l'humanité des périphéries dans le parcours d'une histoire commune – celle de l'homme blanc européen. Quand les petits vietnamiens apprendraient que leurs ancêtres était les Gaulois, il faisait corps commun avec cette histoire qui – en avançant par les Gaulois, le Romains, l'Empire chrétien et puis la Modernité – définissait « le Monde » de l'époque « impérialiste ». Il s'agissait d'une réduction (abusive, selon nos critères), mais qui était faite au nom d'une grande générosité. Car en épongeant leur passé (pas assez ancien et pas de tout idyllique), on les élevait aux bénéfices de la civilisation (telle qu'elle se concevait dans les fourneaux des technologies qui changeait la face du monde)⁶. Jusqu'au début de la Grande Guerre le XIX^{ème} siècle a vécu dans la longue ombre des Lumières. Mais, il faut le dire, une autre ombre se faisait de plus obscurcissait le ciel de l'histoire : celle de l'idéologie romantique. Peu de temps avant Hegel, un autre de ses contemporaines, Herder (dans ses « Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité »), voyait l'histoire dans une toute autre perspective : pour lui c'est n'était pas l'évolution qui comptait, mais l'expression. Chaque peuple était l'expression d'un « esprit » propre et chaque communauté avait ainsi son « âme » qui le justifiait dans l'histoire (et dans l'éternité). C'est la perspective romantique qui atteint son apogée dans le nationalisme qui fait apparaître des états sur les cartes et qui va aboutir à la dissolution des empires⁷. L'« âme » du peuple de Herder est juste ce « mythe » (thématisé par Schelling) qui garde – au niveau de la signification – toute l'expérience des générations. Pour le romantiques, le mythe n'appartient pas à l'histoire et il ne se forme pas dans le temps ; au contraire, il est là depuis les origines et – comme phénomène originaire – il fonde l'histoire (comme destin partagé) d'une communauté.

L'hécatombe de la Grande Guerre et « le tremblement des hommes » qui lui a suivi ont sonné le glas de la naïve conviction des Lumières et – à cause

du grand rassemblement de peuples qui ont immergé sur la scène de l'histoire – a remonté le pendule dans la direction des mythes romantiques. Ainsi, les peuples – et les peuplades – des quatre confins du monde ont appris – puis ont découvert – qu'ils ont la même dignité historique que leurs maîtres coloniaux. Avec cette prise de conscience l'histoire avait cessé d'être une et d'être européenne. Maintenant elle est devenue *universelle* et plurielle (Eksteins 1991). Ce qu'il y a de plus intéressant c'est le fait que chacune de ces histoires reproduise le même scénario : un passé glorieux (toutefois difficile à localiser autrement que dans le mythe), une étape intermédiaire (qui finit dans le colonialisme moyenâgeux) et, puis, la libération (due à la prise de conscience du peuple de son passé). Ce schéma – qui rappelle la triade de Hegel (thèse – antithèse – synthèse) et, finalement, la sotériologie chrétienne – reste peut-être la plus puissante emprise du monde européen sur les autres peuples du monde. Vouloir non seulement se libérer d'un oppresseur, mais se constituer comme état national – avec tout son appareil, avec la pouvoir économique (dans un mode où l'économie domine le débat politique) – vouloir écrire son histoire, enregistrer ses mythes et être reconnu par d'autres pays (et surtout par l'ancienne puissance coloniale), c'est, en effet, vouloir s'intégrer dans cette histoire que les empires européens l'ont étendu à l'échelle du monde entier. La décolonisation n'a pas rompu l'unité de l'histoire – telle que la concevaient les Lumières – mais, au contraire, l'avait consacré comme un mythe capable d'élever tout particulier à la signification universelle. C'est peut-être pour ça que le plus cohérent schéma de l'histoire contemporaine – le marxisme (qui se voulu lui-même un « hégélianisme pour le peuple ») – a pu annexer la lutte anti-coloniale.

A la fin de la Grande Guerre, l'Etat Soviétique avait proclamé « l'enseignement marxiste-léniniste » comme dogme officiel. C'était, au fond, une tentative – assez simpliste (que l'on pouvait comparer à l'ancienne gnose) – de lire l'histoire et, aussi, de donner un sens au présent. L'égalité, l'émancipation, l'industrialisation prenait les allures d'un futur qui adviendra (et adviendra nécessairement) juste parce qu'il est déjà là, présent dans le fait que « la classe ouvrière » avait compris « le sens de l'histoire ». Plus que tout autre rejeton des Lumières, « le matérialisme dialectique et historique » se voulait aussi une « explication scientifique » du monde dans son ensemble (y compris le présent), que un « mythe » de nos temps, capable de forger le futur. Il a été moins compris comme tel là où il avait été imposé (au pays du « socialisme réel ») car ici il s'avérait être non pas un mythe, mais une machine –bureaucratique – à broyer des vies (par millions), que dans les pays qui ne l'ont pas vécu, et qui rêvait de ses promesses. Il faut le dire : le communisme a été non seulement un système politique (qui a réalisé l'industrialisation forcée d'une bonne partie du monde, mais avec un prix humain et matériel effroyable), mais aussi un cadre – peut-être le dernier

grand cadre – d'interprétation de l'histoire (Wetter 1965). Ceux qu'on appelle « les nostalgiques » ne sont peut-être que ceux qui s'attardent à lire de cette manière obsolète une histoire qui, depuis, s'est vidée de sens.

Car qu'est-ce qu'il pouvait opposer « le monde libre » au communisme ? *Les libertés* – de plus normales dans une démocratie – sont peu de chose face *la libération* que le communisme promet. Les théories de la vie sociale et les explications des contextes historiques ne valent pas l'édification d'un monde nouveau capable d'intégrer – et de signifier – tout le passé. Comme au début de l'ère chrétienne, la gnose était plus cohérente que la foi (qui vacille, s'interroge et revient). Ce que les démocraties ont opposé à l'idéologie communiste c'était moins un discours, que la réalisation de ce que le Parti ne pouvait que promettre : la béatitude terrestre – une mode matériel qui affranchit l'homme de sa servitude et lui donne les moyens de se sentir « l'accomplissement de l'histoire »⁸. D'une certaine manière c'est ça l'héritage de la Seconde Guerre Mondiale : d'une part, celle-ci avait mit fin à l'idée romantique de nation fonde sur l'unité de terre, de sang et de langue (en ouvrant la porte vers d'autres formules d'organisation, supranationales), d'autre part elle a imposé le primat de la technique (comme organisation économique de la science – ce que Heidegger appelle *Gestell*) (Heidegger 1958)⁹ qui s'était avéré décisive tout au long de cette guerre (la plus destructive de l'histoire). Après la Guerre, les inventions qui ont aidé à la victoire ont été « laïcisées » et introduites dans la production de série. Déjà d'entre les guerres, Benjamin observait cette chose étrange : « à l'époque de la reproduction technique » les choses perdent leur « aura » et tend à s'épuiser dans leur fonctionnalité : « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (Benjamin 2000). Cela veut dire que la « meilleur des mondes » produit par l'économie et par la science ne débouche pas sur autre chose que sur la jouissance infinie produite par le fait d'accumuler tous les moyens, mais sans vivre sous la contrainte d'aucune finalité (extérieure). C'est en sens que l'occidental était libre : il pouvait – car il avait les moyens – faire ce qu'il voulait de sa vie sans se soucier d'une « direction » (supposé commune) de l'histoire. Autrement dit, il était – réellement – le terminus de l'histoire. S'il y a encore quelque chose à partir duquel il peut être compris c'est cette « volonté » sans autre finalité que son accroissement thématé par Nietzsche à la fin du XIX^{ème} siècle. Ajouter à tout cela la banalisation (par multiplication, mais aussi par simplification jusqu'à la caricature) des mythes dans les « mythologies » (qui ont fait une bonne fortune dans l'analyse académique de Roland Barthes à Umberto Eco) média (après la « révolution de l'audiovisuel »), la dévalorisation de l'école (après le succès de l'alphabetisation élémentaire et la reprise de son rôle par les technologies intelligentes) et nous avons une bonne image de ce monde qu'on dise « postmoderne ». L'homme « traditionnel » avait perdu sa foi tout au long de la modernisation ; dans le dernier siècle il a

perdu aussi la confiance dans les grands thèmes de la Modernité : avec la Grande Guerre – dans le pouvoir libérateur de la science et de la technique, avec la Seconde Guerre dans la mythologie nationale et avec la chute du communisme dans l'idée de l'égalité. A la fin de la Guerre Froide nous avons un monde unifié dans l'aspiration d'une vie meilleure, mais dans ce cas « meilleur » voulait dire « consommer selon sa volonté ». Les derniers unificateurs – l'appartenance à un lieu, à une langue ou même à un genre (homme ou femme) – sont abolis l'un après l'autre. L'homme d'aujourd'hui ne se définit plus par un genre qui le comprend, car il se comprend lui-même avant tout comme individualité¹⁰. Et d'une certaine manière, il a raison : il est *ce qui reste* après le dernier partage du monde et des idées – le lieu d'un solipsisme de la volonté (c'est « le là » de l'être qui se dévoile – dans ce « temps pauvre » - comme volonté objective dans la technique, dira Heidegger). Est-ce que c'est étrange de parler, dans ce contexte, de la fin des « grandes narrations » ? Est-ce que c'est sans signification le fait que les narrations ordinaires se soient réduites à l'«*entertainment* », c'est à dire au bruit de fond d'existences en perpétuel mouvement, mais sans aucune finalité ?

Ce parcours – historique et narratif – nous permet de voir quelques raisons qui peuvent expliquer pourquoi nous ne comprenons plus nos expériences d'il y a un quart de siècle. Généralement, nous disons que notre vie a changé de telle manière que le passé est devenu incompréhensible. Mais notre vie elle-même a changé parce que « le monde » (et son sens) s'est modifié radicalement dans cet intervalle. Cela veut dire que le changement n'est pas seulement celui de notre perspective (du à l'expérience accumulée pendant ce temps), mais aussi celui d'une mode qui – pour donner une image intelligible – avait « tourné » (et continue à tourner) dans un mouvement imprévisible et impossible d'être décrit par une « formule » quelconque. C'est ça qui bloque la compréhension. Car toute intelligence et interprétation a besoin d'un sol ferme. L'exemple le plus facile est celui de la lecture d'un texte (l'herméneutique au sens restreint). Nous ne lisons jamais tout à fait innocents. Car il y a toujours une « grille de lecture »¹¹ à partir de laquelle nous rencontrons le message du texte lu. Nous lisons un texte « parce que » nous avons à rédiger un travail, « parce que » quelqu'un nous a attiré l'attention sur lui, « parce qu' »il nous a provoqué ou nous a fait curieux, « parce que » nous voulons nous instruire ou simplement nous amuser. Il y a, avant tout, une disposition qui nous oriente la lecture (et cette disposition a – elle-même – de multiples niveaux). En lisant quelque chose nous ne sommes pas dans la situation étrange d'un tout nouveau, dans laquelle des choses inconnues déferlent sur nous en nous bloquant le jugement, mais – le plus souvent – au fur et à mesure de la lecture nous sélectionnons et nous organisons (selon un critère ou un autre) le matériel lu. Nous comprenons – ou nous ne comprenons pas (mais nous savons, en

manière socratique, que l'incompréhension est elle-même une modalité de nous montrer – en négatif – ce qu'il y a à comprendre) – quelque chose ou le message du texte dans son entier, mais, en tout cas, nous pouvons circonscrire le « quoi » de ce que nous lisons (dans le langage commun : nous pouvons faire « le résumé » de ce que nous lisons – c'est à dire nous pouvons encadrer et définir ce que nous lisons). Le reste est, dans une bonne mesure, sujet d'une technique ou d'une autre et d'une méthode plus ou moins approprié pour ranger les connaissances. Il faut dire encore une chose : ce genre d'herméneutique à toujours une finalité qui correspond plus ou moins au « pourquoi » initial (c'est le fameux « cercle herméneutique »), qui est celle d'ajouter quelque chose – en les réorganisant – aux connaissances antérieures. Pour employer une image plastique : chaque livre que nous ajoutons dans notre « bibliothèque » intérieure refait l'ordre d'un (ou de plusieurs) rayons, élargissant ainsi non seulement l'espace de ce qui est connu, mais aussi en ouvrant d'autres possibilités à la connaissance. Cette chose est possible parce que nous avons – forgé par l'école, la tradition ou par autodiscipline – « la bibliothèque » (c'est à dire le cadre) dans lequel les livres s'ajoutent les uns aux autres. C'est ce cadre qui est « la grande narration » - même si elle est incomplète, même si l'on peut lui faire des grandes modifications, elle est là et elle peut recevoir les autres informations. Peut-être étymologiquement c'est ça le sens du *com-predere* : recevoir-dans-et-avec. La compréhension est possible parce qu'elle présuppose *un horizon d'intelligibilité* qui est structuré et capable de recevoir (tout en se modifiant) les nouvelles données. Mais qu'est ce que nous faisons si cet horizon s'ébranle ? D'une certaine manière il n'est pas assez stable comme il paraît, mais ses faiblesses n'apparaissent qu'à l'exercice d'un « doute méthodique », qui n'est pas le passe temps du commun des mortels. Même s'il est faillible, ce cadre reste fonctionnel dans le quotidien de nos vies. D'autant plus que – au-delà des exercices savants – il n'est pas « la propriété » de quelqu'un. Ce cadre d'intelligibilité est une concrétion historique propre à un certain endroit (assez large en extension) et à un certain moment historique (assez stable dans la durée). En ce sens il est proche de ce que Thomas Kuhn appelait « paradigme » (Kuhn 1983). Comme celle-ci il est partagé juste par sa grande capacité d'explication ou, plutôt, la possibilité d'organisation et de structuration des expériences très différentes. Nous savons que dans la théorie de Kuhn quand un paradigme n'est plus en mesure de rendre compte d'une pluralité déjà vaste d'expériences elle est substituée par une autre. La dernière peut avoir de moindres performances au début, mais le critère décisif est sa capacité à intégrer dans un sens unitaire des faits différentes. C'est sur cet arrière-plan – assez peu interrogé – que se joue la capacité de compréhension propre à un moment historique.

Or, tel que nous l'avons vu, ce qui a caractérisé le dernier siècle a été juste le débâcle des grandes « paradigmes » de compréhension du monde élaborés à partir du début de la Modernité. Il faut dire encore une chose : il ne s'agit pas seulement des idées (ou des réseaux des idées assez bien structurés), mais aussi de leur projection dans le monde sous la forme des institutions. Car il y a une correspondance – biunivoque, comme disent les mathématiciens – entre la connexion des idées (dans des structures « rizomiales ») et le système des institutions qui le transposent dans le monde social. Cela fait que la déstructuration de réseaux des idées affecte les institutions (en le vidant d'une justification supérieure), tout comme l'échec des institutions met en cause la valeur des idées sur lesquels elles se fondent. Ainsi, un grand séisme historique (et le dernier siècle a connu au moins trois) fait s'écrouler aussi les édifices de la « cité terrestre » (les institutions) que les « idées » qui leur donnent stabilité. Et – s'il faut encore quelque chose – après un tel séisme ne reste pas nécessairement un vide dans laquelle mûrit une autre « paradigme » (tant au niveau des idées, qu'à celui des institutions) mais plutôt un champ des débris à partir duquel chacun peut se bricoler son propre « abri » (plus ou moins) théorique. Il paraît que c'est ça la situation des temps récents : la chute des « idéologies » a eu comme effet la « privatisation » de leur ruines et comme conséquence directe le triomphe du bricolage des « idées » (dont la juxtaposition peut paraître saugrenue)¹². Cet état de choses est plus que visible, par exemple, dans la décomposition des « ailles » traditionnels du champ politique : « la droite » et « la gauche ». Compromises les deux dans leurs revendications maximales – avec le nazisme et le communisme, leur manquant les classes (ou les groupes) sociales dans lesquelles elles trouvaient leur réservoir électoral, sans les « intellectuels engagés » qui leur donnait un profil bien distinct, « la droite » et « la gauche » ont migré ensemble vers le centre du spectre politique en se contaminant, en se mélangeant et, finalement, en devenir interchangeable. « La gauche » a puisé dans les débris de « la droite » (l'idée de « marché libre » et autorégulatrice est un exemple), tout comme « la droite » dans ceux de « la gauche » (les « politiques sociales » sont le meilleur cas). Dans les pays avec une certaine tradition politique il y a encore une certaine inertie grâce à laquelle – au moins au niveau des « principes » – on garde encore une certaine distinction. Mais dans le nouveaux venus au monde démocratique (et non seulement non-européens) la confusion est totale. Et la conclusion est décevante : la vie politique se retribalise, car le dernier critère de l'engagement n'est plus le consentement à un programme d'action, mais la soutenance apporté à un homme qui a su se faire remarquer. Ce qui, en passant soit dit, ouvre – larges – les portes au populisme (et – que Dieu nous garde ! – au césarisme), car se dispenser des « idées » en politique veut dire se confier à l'autorité personnelle de quelqu'un. C'est avec sa volonté qu'entrent en résonance à un certain

moment les électeurs (eux-mêmes se définissant par leur choix – reflet de leur volonté) en résonance ; mais rien n'empêche que demain les deux volontés ne se retournent l'une contre l'autre en transformant la cité dans un champ de combat. Cela veut dire que les « vieilles » distinctions qui ont structuré la pensée – et la pratique – politique ont resté dans une bonne mesure sans contenu et sont incapables de rendre compte de la vie publique actuelle¹³.

Mais, avant d'arriver à ces distinctions il faut nous attarder sur une autre chose, encore plus décisive : la chute de ces « paradigmes » de la vie commune nous a entraîné presque toujours dans un renversement des situations digne du « roman des mystères » du XIX^{ème} siècle. La chute du national-socialisme nous a montré non seulement son incapacité à réaliser ses promesses (sociales), mais l'immense horreur de la « guerre totale » et particulièrement du Shoah. La fin du communisme nous a fait visible non seulement la misère dans laquelle a échoué un tiers de la population de la planète (devenu, au sens propre, « le troisième monde »), mais aussi le drame incommensurable du Goulag et des champs de la famine. L'apogée de la technique a pris le visage du nuage atomique. Plus récent (et moins tragique, mais peut-être plus cynique), la crise économique nous a obligé à devenir conscients du fait qu'il y a un grand écart entre le mythe de la prospérité et sa réalité terrestre. Comme dans le cas des « paradigmes » de Kuhn, l'homme contemporain avait passé d'un cadre de référence de sa vie à un autre avant de finir fatigué – et horrifié – par la suite de « révélations » qui ne lui montrent pas autre chose que l'égaré du monde et l'impossibilité de retrouver la confiance avec laquelle il s'est investi dans la vie (et l'histoire)¹⁴. Si Nietzsche disait que le « surhomme » est le survivant du naufrage de toutes les explications et Heidegger que l'homme résolu du demain est celui qui a vu s'effriter « le sol » familier des raisons pour rester suspendu au-dessus de l'« *Urgrund* » abyssal, l'homme actuel – sans avoir choisi conscient « le chemin étroit » de Parménide – rassemble à ceux-ci. Il est, de facto, au-delà de ces « histoires » qui ont articulé l'Histoire au moins dans les derniers quatre siècles. Elle ne sont plus émouvants pour lui et ne sont plus en mesure à lui imprimer une dynamique personnelle ou sociale. Il ne se comprend plus dans leurs cadres et – par suite – ne le comprend plus. Cela veut dire une chose assez étrange : l'homme du XXI^{ème} siècle tend à perdre son dimension historique. Et ce n'est pas l'effet d'une ignorance – comme nous le disent les nostalgiques de l'école d'autrefois – mais la conséquence du fait que *l'homme se sent trahi par l'histoire*. Ces bouleversements qui ont marqué la contemporanéité lui ont ôté ce sens qui relie les hommes dans l'espace et les générations dans le temps : la fonction unificatrice du sens commun. L'homme moderne est condamné à affronter seul le monde : seul, c'est à dire sans bénéficier de ce cadre de compréhension (et de soutien) qui avait été, à son temps, le mythe ou l'Histoire. S'il veut trouver un sens dans

sa vie, il doit forger une notion de « sens » à l'usage personnel, dans un contexte défini et pour un temps relatif. Peut-être ici se trouve la raison pour laquelle – tout comme l'enfant ou l'adorateur du totem – il commence par investir avec de l'esprit ce qui n'est pas autre chose que de pure matière : la maison, la voiture, les objets à la mode etc¹⁵. Il vit dans un monde des objets, non seulement dans le sens qu'il a à faire chaque jour avec elles, mais surtout dans celui que l'organisation de ces objets lui prescrit ce qu'il doit faire. Sa vie s'avance par des routes découpées dans la masse des objets qui l'entourent. Ainsi, il n'est pas surprenant qu'il a la tendance de prendre quelques-uns comme repères de sa vie. Et, de plus, il est dans la situation de rencontrer ses semblables aussi parmi des objets, dans une mode horizontale qui ne valorise que le mouvement et l'accumulation. Les rencontres peuvent donner naissances à des petites « histoires », à des anecdotes qui évoquent un esprit de communauté là où il n'est plus. Car les hommes ne se meuvent pas dans la même direction portées par les lignes de champ d'une Histoire commune, mais entrent les un dans les histoires des autres comme des clients dans les boutiques de grades villes.

Cela veut dire que l'homme actuel n'a plus aucun cadre de référence pour comprendre le monde ? Non, car, entre autres, juste un tel cadre définit l'humanité de l'homme. Mais cet arrière-plan de ses pensées quotidiennes n'est plus l'œuvre d'un destin commun avec ses voisins comme pour ses ancêtres. Maintenant il est fait des lambeaux recueillis de partout : un peu de connaissances – surtout intuitives – gardés de l'école, beaucoup de choses – sans aucun ordre – arrivés par les médias, quelques éléments qui portent le prestige de la mode et, bien sur, ses propres opinions investies avec l'honnêteté avec laquelle sont déclamés. En ce qui concerne leur contenu, celui-ci est fait – avant tout – de beaucoup de défiance ; on l'appelle « la théorie de la conspiration » et elle dit que rien n'est pas ce que paraît. En fait, c'est une forme aplatie de gnose qui veut qu'« au-delà » de toute situation se trouve une confrontation entre deux volontés : la bonne (à laquelle se rallie tout honnête homme), et la mauvaise (qui tend sur l'emprise de ce monde). On la voit, avec cette objectivation de volontés nous passons à l'animisme. Car l'homme actuel est aussi superstitieux. Mais, en bon gnostique, il est non seulement de la bonne partie, mais aussi parmi ceux qui « voient » la texture der(n)ière des choses. Après « la théorie de la conspiration » vient l'équivalence de tout réel en termes financiers : tout à un prix, donc tout peut être acheté. Le prix établit des hiérarchies sociales mais, en même temps, réduit les hommes et les relations entre eux à de pures combinassions numériques. De cette manière les personnes et les choses sont dématérialisés et transformés en de simples fonctions des nombres. Si au niveau des choses le monde tend à devenir opaque, à celui de chiffres elle acquiert la transparence du vide.

Est-ce que l'on peut concevoir quelque chose qui dépasse ces deux formes de combinatorique ? Ce n'est pas « le spirituel » qui manque à nos temps. Mais celui-ci s'est lui-même privatisé. « Dieu est mort » – dit le fameux mot de Nietzsche. Pas dans le sens qu'il a disparu, mais plutôt dans celui qu'il s'est cassé dans une infinité de morceaux devenus des « *daimons* » personnels qui sont aussi des conseillers financiers et de *trainers* de diète et qui parlent par les petites phrases de la « littérature motivationnelle » qu'on trouve sur le Facebook. Les « mythes » modernes sont - évidemment – ceux des « VIP » et des grands films de succès commercial. Autrement dit, une foi « qui nous arrange », qui nous conforte dans nos habitudes et qui peut prendre l'air d'un club de passionnés du tel ou tel personnage ou auteur. Une « foi » au-delà de laquelle n'est que la panique de la solitude, du vieillissant, de la maladie et de la mort.

La fin des « grandes narrations » signifie encore une chose, plus grave : la violence – qui revient dans ce temps des troubles – n'est plus justifiable par des « idées » (c'est à dire ramené à un autre niveau – par exemple « l'intérêt d'état » - qui commande aux situations concrètes) ; désormais elle n'est pas autre chose que « violence aveugle » (même si elle est gouvernée par le calcul de la technique qui commande la cyber-guerre). Nous ne pouvons plus faire appel à une « autre » instance – plus prestigieuse et digne de respect – que les faits bruts et les volontés démesurés des hommes. Abandonnés dans un monde « froid » des choses et de faits qui ont tous la même valeur et le même droit à l'attention, nous n'avons plus aucune instance de recours. C'est pur ça que notre compréhension saute d'une chose à l'autre dans un mouvement stérile, et se retourne en cercle sans pouvoir un appui.

Et, finalement, c'est pur ça que nous ne nous pouvons comprendre tels que nous étions il y a un quart de siècle. Ce n'est pas le temps qui nous sépare de cette « autre vie », mais l'amoncellement de ruines des « grandes idées » écrasés par « le vent du progrès ». En le regardant, nous ne pouvons plus dire autre chose que tout ce qui se trouve « au-delà » est « meilleur » que ce qui nous a resté sur ce radeau qui erre sans direction.

Notes

¹ Car nous le savons : il y a un « temps blanc » entre le vécu et ce qui est consigné par l'histoire. Ce que nous appelons « histoire immédiate » (voir, par exemple, les travaux de Jean-François Soulet) c'est une histoire des faits dont le sens reste suspendu à leurs conséquences (pas encore déployées).

² C'est encore fois Eliade 1965 qui nous offre une « morphologie du mythe ». On peut lui objecter tout ce que les analyses anthropologiques ont apporté depuis, mais – dans les grandes lignes – son approche reste utile encore aujourd'hui. Pour le débat sur les thèses de Eliade voir: Rennie 1996.

³ L'histoire « structurale » des religions – tel que l'on essayée Eliade 1949 et G. van der Leeuw 1948 ne pouvait pas aboutir à autre chose qu'à une combinatorique rationnelle – même s'il s'agit d'une « pensée sauvage » – des éléments de la vie de « l'homme

traditionnel ». Elle est décevante car « dite et écrite », elle n'est pas qu'une narration parmi les narrations que lit l'homme moderne et il est difficile pour nous de comprendre la manière dans laquelle cette histoire (unique) organisait la vie de nos ancêtres.

⁴ Même si elle ne fait que substituer – dans un langage plus rationnel (ce qui ne veut pas dire « rationaliser » tout d'un coup) – au vieux thème religieux de nouveaux sens : par exemple on a le Progrès qui prend le relais de la Providence chrétienne. La confiance dans le rôle sotériologique (car libérateur au moins de l'effort physique) du Progrès se veut l'équivalent de la foi, et le fait de précipiter l'avènement du nouveau – par la Révolution – deviennent le « millénarisme » des Temps Nouveaux.

⁵ C'est, bien sur, un résumé assez grossier de thèses des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel que nous avons tenté ici. Un examen plus poussé insistera sur plus des nuances, mais nous avons voulu mettre en évidence le schéma de la pensée historique des Lumières.

⁶ Il ne s'agit pas de justifier de colonialisme, à qui l'on peut imputer une grande partie des malheurs que subirent – et (par ses conséquences) – encore subissent les peuples des pays non-européens. Notre propos est seulement celui de montrer la manière de penser des hommes de ce temps là.

⁷ D'une certaine manière les visions opposées de Hegel et de Herder vont se « figer » dans les idéologies politiques : la « gauche progressiste » d'une part et la « droite nationaliste » de l'autre. A un niveau plus « cérébral » elles se sont décanté dans l'opposition entre la « civilisation » et la « culture » qui a marqué la philosophie de la culture de la fin du XIX-ème siècle.

⁸ Et c'est à Ovest qu'on avait senti pour la première fois le sentiment de ce désenchantement (Baudrillard 1970).

⁹ Le « rassemblement » duquel parle le penseur allemand vise l'organisation de la connaissance en vue d'un objectif tant volontariste qu'objectivant : la production (et il s'agit, bien sûr de la production industrielle, de série – sur laquelle ont travaillé aussi – en poursuivant le thème de « l'aliénation » de Marx – les représentants de l'« Ecole de Francfort »).

¹⁰ Et la dernière définition que l'humanité attend ne peut être – telle que l'avait montré Arendt 1983, qu'une venue de l'extérieur. Mais nous sommes – dans une l'époque de « la sortie de la religion » – dans l'ignorance de ce que veut dire ce « extérieur ».

¹¹ Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss et des autres représentants de ce qu'on avait appelé « l'Ecole de Constance » ont thématiqué « l'herméneutique de la lecture ». Dans la culture roumaine Andrei Corbea Hoișie avait présenté et développé leurs contributions.

¹² Pur être plus clair : dans le présent « les idées directrices » du passé n'ont pas disparu « dans le néant ». Non, elles sont là, parfois objectivés dans des choses (c'est le cas de la projection technique de la science), parfois toujours comme des idées (dans la culture), mais d'une part elles ne sont plus directrices, d'autre part elles sont là toutes, dans un mélange dont il est impossible à discerner le vrai du faux ou le significatif de dérisoire. Ce « tout à la fois » laisse comme seul critère d'ordre le nombre – qui simplifie en uniformisant.

¹³ Nous les employons encore, mais nous ne pouvons préciser leur contenu. Elles sont des « *nomina nuda* », des mots vides qui ne prescrivent rien à notre attitude ou à la vie publique.

¹⁴ Du point de vue de ce que nous avons dit antérieur il est intéressant de noter que ces bouleversements historiques ont fait que des « explications » tout à fait opposées (et discréditées toutes les deux) subsistent « sur le marché », sans influencer rien d'autre que les sondages et sans pouvoir déterminer rien dans l'ordre d'une meilleure compréhension de la condition présente de l'homme.

¹⁵ C'est Lipovetzky 1983 qui à partir de *L'ère de vide* avait exploré l'imaginaire « liquide » de l'homme contemporaine. On peut lire ses livres en tandem avec la grande saga de l'imaginaire de l'homme médiéval brochée par Jean Delumeau pour voir – en acte – « la différence historique » qui sépare le monde ancien de celui contemporain.

References

- Arendt, Hannah. 1983. *La condition de l'homme moderne*. Paris : Calman-Lévy.
- Baudrillard, Jean. 1970. *La Société de Consommation*. Paris : Denoël.
- Baumer, Franklin. 1977. *Modern European Thought*. London: Macmillan Publishing.
- Benjamin, Walter. 2000. *Oeuvres vol. III*. Paris : Gallimard.
- Couloubaritsis, Lambros. 1998. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris : Grasset.
- de Lubac, Henri. 1979 ; 1981. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 vols.). Paris : Lethielleux.
- de Romilly, Jacqueline. 1988. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris : de Fallois.
- Eksteins, Modris. 1991. *Le Sacré du Printemps. La Grande Guerre et la naissance de la Modernité*. Paris : Plon.
- Eliade, Mircea. 1949. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot.
- Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Eliade, Mircea. 1971. *Nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1958. *Essais et conférences*. Paris : Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard.
- Kuhn, Thomas. 1983. *Structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- Lipovetzky, Gilles. 1983. *L'ère de vide*. Paris : Gallimard.
- Rennie, Bryan. 1996. *Reconstructing Eliade : Making Sense of Religions*. New York: State University of New York Press.
- van der Leeuw, Gerardus. 1948. *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris : Payot.
- Wetter, Gustave. 1965. *L'Idéologie soviétique contemporaine. Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique*. Paris : Payot.