

2 ml. 3051. 7

**Université de Montréal**

**À la recherche des mots perdus :  
Essai sur la méthode en histoire  
(Arendt, de Certeau, Foucault)**

par  
**Hans Cova**

**Département d'histoire  
Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de  
l'obtention du grade de maître ès arts (M. A.)  
en histoire**

**Décembre 2002**

©Hans Cova, 2002  
Université de Montréal  
Faculté des études supérieures



D  
↑  
U54  
2003  
N.009

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Ce mémoire intitulé :

À la recherche des mots perdus :  
Essai sur la méthode en histoire  
(Arendt, de Certeau, Foucault)

présenté par

Hans Cova

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Yakov Rabkin  
Directeur de Recherche

M. Othmar Keel  
Président-rapporteur

M. Pierre Trépanier  
Membre du jury

mémoire accepté le 22 mai 2003

## RÉSUMÉ

La question de la méthode\*, tout comme celle de ses enjeux, ne cessent de tarauder, depuis déjà quelques années, la discipline historique. Ainsi en est-on venu, en s'évertuant d'embrasser du regard la démultiplication des approches systématiques du passé, à parler d'une crise de l'histoire\* – d'où une certaine indisposition ressentie par l'historien face à une telle prolifération discursive. Alors que les méthodes ne cessent de foisonner au sein de l'univers disciplinaire de l'histoire, que certaines approches oubliées proclament leur *retour* en force, le passé (la mémoire\*) comme ob-jet paraît suivre une pente inverse, en s'éclipsant derrière le voile *nostalgique* de l'anonymat.

Le sujet du présent exposé ne sera pourtant pas l'élaboration d'une nouvelle méthode, mais bien une réflexion sur le statut même de la méthode en histoire ; non point une étude des principales conceptualisations mises à la disposition de l'historien, mais un questionnement sur la méthode *en général comprise comme (formalisation du) langage\**. En s'inspirant de Foucault\* (de son archéologie), de Michel de Certeau\* (de son analyse de l'historiographie en tant qu'articulation objective du présent et du passé), et de Hannah Arendt\* (de sa lecture de la modernité\* comme abstraction croissante du monde), cet essai tentera d'illustrer l'*impuissance structurelle* (donc l'échec) de la méthode à saisir *formellement* le passé.

En se penchant d'abord sur le schisme processuel de la culture\* et l'émergence de la *critique\** – comme rapport fonctionnel du langage à lui-même – au siècle des Lumières, cette méditation se tournera vers le siècle victorien afin

d'excaver, sous l'ambiguïté du concept de fin\* de l'histoire, les origines épistémiques du *commentaire\** historique – en tant que fonction discursive qui supplée au passé ; ce parcours se terminera, enfin, sur une réflexion sur la barbarie contemporaine, sur l'exacerbation de la méthode au sein du totalitarisme\*, principalement au sein du nazisme\*.

Cette reconquête de la mémoire (du passé) par un récit, aucune oeuvre ne l'a mieux exprimée que la *Recherche du Temps perdu* de M. Proust\*. Elle sera le point de départ comme le point d'arrivée... où la littérature s'ouvre alors à la transgression fictionnelle de la méthode...

**Noms clés :** H. Arendt, M. de Certeau, M. Foucault, M. Proust.

**Mots clés :** commentaire, critique, culture, fin (de l'histoire), histoire, langage, mémoire, méthode, modernité, totalitarisme (nazisme).

## ABSTRACT

The thorny question of *method*\* is still one of the major preoccupations of the historian community. If, for a couple of years, we witness a fantastic proliferation of different approaches, it seems that the past follows another path and disappears behind the nostalgic veil of anonymity.

However, the subject of this text will not be a fastidious construction of a new method or a simple presentation of the historian tool box, but a reflexion on the historic method, understood as a *formal language*\*. Inspired by Michel Foucault\* (his archeology), by Michel de Certeau\* (his distinction between historiography and psychanalism), and Hannah Arendt\* (her lecture of modernity), this essay will try to illustrate the failure of the method to seize formally the past and to keep the memory\* alive.

First, we will see how the critic\* – understood as a language fonction – emerged from the schism of the *culture*\* (XVIII<sup>e</sup> century), and prepared the logic of Modernity\*. Then, we will tackle the birth of the commentary\* – still understood as fonction – at the beginning of the XIX<sup>e</sup> century, after turning around the ambiguous concept of *End*\* of *History*\*. Finally, we will jump into the XX<sup>e</sup> century, to see how the historic method was « used » by the totalitarianism\*, principally by the ideology of the nazism\*.

This essay, following Marcel Proust's\* masterpiece *À la Recherche du Temps perdu*, will try to reconquest the past by the words. This fabulous opus will surely be the prelude... and maybe the end...

PRINCIPAL AUTHORS : H. Arendt, M. De Certeau, M. Foucault, M. Proust.

KEY WORDS : commentary, critic, culture, End (of History), History, language, memory, method, Modernity, totalitarim (nazism).

## TABLES DES MATIÈRES

	Page
RÉSUMÉ . . . . .	III
L'HISTOIRE EN COMBRAY . . . . . (PROLOGUE)	2
À L'OMBRE DU PASSÉ EN FLEUR . . . . . (REMARQUES INTRODUCTIVES SUR LA NOSTALGIE DE L'HISTOIRE)	10
CHAPITRE PREMIER : LA PRISONNIÈRE . . . . . (HISTOIRE ET CULTURE À L'ÂGE CLASSIQUE)	29
Détour par les sentiers de la nature...	32
Vico ou l'histoire comme processus : le belvédère de l'histoire	35
La mise en forme du monde ou l'ob-jectivation de la culture	39
CHAPITRE SECOND : LA FUGITIVE . . . . . (SUR LE COMMENTAIRE HISTORIQUE)	49
L'insoutenable légèreté de l'Histoire : <i>une brève histoire du temps</i>	52
Les fins de l'histoire	64
Le règne de l'Histoire : nouveau lieu des empiricités	75
CHAPITRE TROISIÈME : LE CÔTÉ DE GUERNICA . . . . . (RÉFLEXIONS SUR LA BARBARIE CONTEMPORAINE)	82
Le nazisme et la négation de l'Histoire	86
Le totalitarisme : paradigme de la déresponsabilisation	89
LE TEMPS RÉPROUVÉ . . . . . (CONCLUSION)	112
L'histoire comme <i>expression</i> littéraire ?	116
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	122

À LA RECHERCHE DES MOTS PERDUS  
ESSAI SUR LA MÉTHODE HISTORIQUE

*« Le Paradis était l'endroit où l'on savait tout mais où l'on expliquait rien. L'univers d'avant le péché, d'avant le commentaire... »*

*Cioran.*

*« Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas exactement quoi penser encore de cette chose que je voudrais tant penser [...]. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant. »*

*Michel Foucault.*

## L'HISTOIRE EN COMBRAY PROLOGUE

*« Le souvenir d'une certaine image n'est que le regret d'un certain instant. »*

*Marcel Proust.*

*« ... we'd both lay out our past but only touch a glass divide that grew a little wider every night. But your memory was hungry and I watched you court your shadows in reverse. »*

*Edward Ka-Spel.*

*Longtemps l'historien s'est couché de bonne heure. Souvent, à peine sa bougie éteinte, il se plongeait doucereusement dans les remous d'un sommeil superficiel, où s'enchevêtraient les différentes figures d'un passé indéfini. Et soudain, cherchant la tranquillité d'un repos définitif il se réveillait ; laissant machinalement courir ses yeux à la surface de l'obscurité qui enveloppait la chambre depuis un instant, il se rappelait les quelques pages qu'il venait de lire, lesquelles se perdaient au sein d'une agréable et traditionnelle confusion, où les différents souvenirs s'entremêlaient aux réflexions présentes, aux péripéties de la journée ; il semblait que ce dont parlait l'ouvrage ne lui était point étranger, mieux : qu'il était lui-même ce dont il parlait, l'histoire devenant alors, curieusement, un récit conjugué au présent. Cette croyance à un passé contemporain lui survivait quelques secondes ; elle ne choquait point sa raison, mais pesait comme des écailles sur ses yeux et les empêchaient d'apprécier la distance temporelle qui*

*l'eût libéré de cette illusion, de constater que le classique bougeoir avait bel et bien cessé d'éclairer sa mansarde.*

*Puis, lentement, cette croyance devenait de moins en moins crédible, comme si, en elle, se creusait un abîme entre la situation actuelle et un récit s'épuisant en souvenirs silencieux ; le sujet du livre se détachait de lui ; il était, désormais, libre de s'y rapporter ou non. Ainsi retrouva-t-il la vue, bien qu'il fût surpris de se retrouver en pleine noirceur, état certes reposant, mais aussi incompréhensible, comme un objet vraiment obscur, comme un quelque chose qui exigeât la lumière d'une nouvelle interprétation, qui nécessitât, somme toute, une nouvelle attitude à adopter à son égard.*

*Lentement ses sens lui revinrent et reprirent leur place, il put enfin distinguer les différentes sonorités qui s'étaient subrepticement infiltrées dans son univers onirique, lui permettant, de son lit douillet, d'apprécier sans danger l'extérieur, d'emprunter, à l'instar d'un voyageur imaginaire, les chemins possibles qui le conduiront vers de nouveaux lieux, éventuellement consignés dans le souvenir...<sup>1</sup>*

\*

*Aucun auteur, mieux que Proust, n'a saisi avec autant de finesse la tragédie de l'homme moderne, celle d'un être ayant pris conscience de la fragmentation de son identité en moi successifs. La crise de notre civilisation, d'ailleurs, ne puiserait-*

---

<sup>1</sup>Proust, M, *Du côté de chez Swann*, Paris, Flammarion « coll. GF », 1987, p. 95. Il s'agit ici, bien sûr, du célèbre incipit de *la Recherche*.

*elle point son origine dans cette cruelle – et nouvelle – situation d'être le prisonnier d'un passé ayant cessé hélas! de faire pléonasmе avec le présent ? L'étiologie de notre dérélіctіon contemporaine ne serait-elle, au fond, que le miroir d'une nouvelle réalité, ou, plus précisément, que le reflet de nouveaux rapports que nous entretenons avec elle?*

*Sans doute cette condition épistémіque de l'historiographie ne nous est-elle point inconnue : la séparation d'un présent et d'un passé articulée méthodiquement au sein d'un récit cohérent...<sup>2</sup> Ce n'est certes point affirmer que l'histoire ne soit apparue que tout récemment – soit à la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle –, cette récupération, par l'écriture, du passé étant tout aussi ancienne que notre tradition ; on ne saurait nier l'importance de l'histoire, par exemple, chez les Grecs anciens : si les théoriciens modernes, dont l'illustre Dilthey, ont cherché à extraire les sciences historiques du carcan de la physique, cette dernière ne sachant leur imposer, sans faire violence à leur spécificité, le même schème méthodologique, les Grecs voyaient plutôt en l'histoire la possibilité de rejoindre la nature, c'est-à-dire de s'immortaliser par la narration des actions et des paroles ; au lieu d'une distance méthodologique, il y avait une tentative de rapprochement...<sup>3</sup>*

*La question n'était point ici de comparer deux « cultures », ou de discuter la place que l'histoire occuperait en chacune d'elle ; l'évocation d'une même tradition nous en dispense ! Plus subtilement, cette possibilité de noter une différence de*

<sup>2</sup>De Certeau, M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 9 à 23.

<sup>3</sup>Voir: Arendt, H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1989, p. 66.

*perspectives au sein même de notre propre tradition, de voir en celle-ci un insidieux monolithe qui dissimule les failles sous son revêtement faussement uniforme, de rechercher scrupuleusement les ruptures et les cisaillements épistémologiques, témoigne précisément d'une attitude nouvelle à l'égard du passé et du présent... Écrire l'histoire aujourd'hui, comme le souligne Foucault, consiste précisément à « s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité.<sup>4</sup> »*

*À la perpétuelle présentification du passé, la modernité a substitué une tradition en continuelle rupture avec elle-même ; à la mémoire cyclique, notre civilisation a substitué le règne de l'histoire. Et tel est peut-être le grand paradoxe de l'historiographie moderne : sa naissance résulte moins d'une magnification du passé que de la nouveauté inhérente au présent ; son point de départ n'est point l'histoire comme ob-jet, mais plutôt, comme l'a bien vu Lucien Febvre, l'actualité comme condition de possibilité de son écriture. « Même si l'analyse historiographique postule une continuité (une généalogie), une solidarité (une appartenance) ou une connivence (une sympathie) entre ses opérateurs et ses objets, elle établit entre les uns et les autres une différence, marquée d'ailleurs, dès le principe, par une volonté d'objectivité.<sup>5</sup> »*

*Ainsi l'histoire, telle que nous la faisons depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, se résume-t-elle, fondamentalement, à la description d'une altérité irréductible, à la narration d'une absence essentielle, aux funérailles d'une mémoire amnésique ;*

---

<sup>4</sup> Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 32. (C'est moi qui souligne.)

*l'histoire peut être racontée parce qu'elle se trouve limitée par un présent qui l'objective au sein d'une langue tolérable : l'actualité annonce, en ce sens, la fin de l'histoire...*

*Nous interroger sur l'histoire, luxation du temps, c'est d'abord nous questionner sur ce rapport à l'Autre, sur le caractère pathologique de son discours (De Certeau) qui le renvoie sans cesse aux Enfers, dans les tréfonds scripturaux d'une mort essentielle ; mais c'est aussi s'interroger sur l'expérience de notre finitude, de notre historicité qui nous expose perpétuellement à une mémoire fugitive...*

*Si, depuis quelques années, on rivalise de méthodes pour comprendre le passé, si on déploie de telles stratégies formelles du langage afin d'offrir à ce qui n'est plus un cercueil interprétatif, une oraison funèbre, si, qui plus est, on peut évoquer – et pleurer... – cette crise des paradigmes historiques, c'est, peut-être, parce que cette crise exprime une « faiblesse congénitale », une tare « originare » qui nous projette inévitablement au coeur d'un questionnement sur le statut même de la méthode historiographique, sur cette aliénation d'un langage condamné à ne recueillir que les scories d'une tradition réduite au silence des Morts...*

\*

---

<sup>5</sup>De Certeau. M., « Psychanalyse et histoire », dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais), 1988, p. 98. (C'est l'auteur qui souligne.)

*« Le roman traditionnel est une imagerie de l'homme à travers l'événement.<sup>6</sup> » Mieux encore serait-il de dire que le récit moderne part de l'avènement événementiel, rupture du temps, surgissement de l'inattendu éveillant une curiosité morbide d'une absence soudaine – comme si l'histoire, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, n'était plus que la narration d'une perte elle-même historique, l'extériorisation nécessaire d'un éden violenté par le temps...*

*Longtemps l'historien s'est couché de bonne heure... Lieu du sommeil dogmatique, mais aussi celui d'un réveil curatif, la chambre devient dès lors le théâtre du combat existentiel de l'homme moderne qui, drapé d'une obscure solitude, tentera de ressaisir ces paradis perdus qui habitent sa conscience somnolente, de retrouver une identité diffractée dans le « kaléidoscope de l'obscurité » – ascèse d'un langage s'évertuant à récupérer sa propre voix, à traverser les « ruines pompéiennes » d'un passé éclaté en réminiscences, à dévoiler la fragile harmonie d'une « existence dans le monde<sup>7</sup> »...*

*La Recherche, c'est d'abord – et essentiellement – cette course du récit qui, au fil des événements, parcourt une mémoire éclatée en souvenirs ; ce ruissellement des mots qui sillonnent une réalité (historique) protéiforme en lui imprimant un sens tendancieusement univoque ; cette reconquête du passé par le langage, d'une identité pléthorique par l'autodéploiement de l'histoire ; ce – possible? –*

---

<sup>6</sup>Picon. G., *Lecture de Proust*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, p. 33.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 29.

*dépassement de l'ob-jectivation du passé par l'expérience extatique d'une reviviscence pérennisée dans l'oeuvre d'art...*

*Mais c'est aussi l'échec d'une méthode, la narration de ses errances à travers les diverses tentatives du protagoniste pour (re)trouver le sujet de son livre, l'affabulation d'une féconde nostalgie – nouvelle condition de l'histoire moderne...*

*Au moment où, aujourd'hui, quelque chose fait défaut, on en fait l'histoire ; au moment où la mort surgit dans le discours, celui-ci se découpe une spatialité où s'articulent, en toute ob-jektivité, l'absence criante d'un présent inédit et l'écho silencieux d'un passé regretté – dialectique entre un propre et un autre...*

*Le progrès et le regret ne seraient-ils point les prodromes – ou les symptômes? – épistémologiques de notre fièvre historique?*

À L'OMBRE DU PASSÉ EN FLEUR  
(REMARQUES INTRODUCTIVES SUR LA NOSTALGIE DE L'HISTOIRE)

« *Les époques vivent dans l'histoire du fait de leurs anachronismes.* »

Oscar Wilde.

« *Toute lucidité est la conscience d'une perte.* »

Cioran.

Un coup de fusil, puis une fuite, sous une pluie torrentielle, à travers les bois ; ou plus exactement le bruit d'une détonation – en toute vraisemblance, celle d'une arme à feu –, suivie d'une essoufflante escapade nocturne... Un meurtre a été commis ; l'assassin s'esbigne prestement du lieu du crime...

Ainsi débute le film *Une pure formalité*, au coeur duquel les protagonistes – un commissaire et un écrivain, Onoff, incarnés respectivement par Roman Polanski et Gérard Depardieu – se livreront un dialogue qui, très tôt, se présentera comme la mise en récit de l'histoire même – laborieuse reconstruction qui se définira lentement comme un *travail sur une mémoire fuyante*, seule preuve véritable de l'investigation, comme sa nécessaire récupération à l'intérieur d'une cohérence *ad hoc* à recréer tout au long d'un interrogatoire qui se voulait *d'abord... une pure formalité...*

*Événement initial* qui, au fil des mots, se révélera être... *la fin de l'histoire*. Nul doute qu'il y a eu un meurtre ; nul doute, faut-il ajouter, sur l'*identité* de son auteur ; l'énigme, subrepticement, sera déplacée sur celle de la victime. Car bien sûr

l'histoire est, de toute évidence, tissée d'intrigues (P. Veynes<sup>1</sup>) à résoudre, à élucider...

Scission originaire de l'histoire et de la mémoire qui deviendra, en dernière instance, la trame narrative, la condition de possibilité du *récit*. « *On ne peut se souvenir de tout*, nous dit Onoff. *Est-ce un crime d'oublier ?* » Sans doute que non ; seulement, cet oubli essentiel, cette absence *révélatrice* ne sera rien d'autre que... le *suicide de l'écrivain*...

Ainsi le dénouement ne sera-t-il que l'explication d'un événement ponctuel, la récapitulation – ou la capitulation? – d'un passé au sein d'une parole qui lui était initialement – peut-être fatalement... – étrangère, la *confusion extatique* d'une essentielle *distance* narrative – le meurtrier et la victime *enfin* unifiés...

La fin de l'histoire, c'est d'abord la *mort* d'un passé nébuleux, la rupture qui permet son articulation à partir d'un présent qui s'absente, l'achèvement d'un *processus* originairement défini par le déploiement d'une intrigue inédite à la *recherche* de son interprétation, l'infiltration de la téléologie au sein de la tragédie...

L'histoire ne serait-elle qu'un suicide du langage ? Que la ré-appropriation d'un passé réduit au silence d'une méthode mortifère ? « *Le langage ne sert plus dans ce monde* », nous rappelle Onoff. Aussi pourrions-nous dire, de surcroît, qu'il ne sert plus qu'à l'interrogatoire, qu'à reconstruire ce qui, hélas !, est disparu...

Le drame d'Onoff, ce n'est pas tant sa propre mort que cette équivocité d'une mémoire qui se dérobe perpétuellement à sa propre récupération, qui réalise que son

---

<sup>1</sup>Voir: Veynes, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972.

passé s'est entièrement réfugié dans la voix du commissaire – totalisation de l'*autre* par un langage présentifiant, ineffable suppléance du commentaire... La tragédie d'Onoff, c'est qu'il n'est plus qu'un *fantôme* à remettre à sa place...

Ironiquement, le commissaire, grand admirateur de l'écrivain, connaît mieux son oeuvre que lui-même : « En art comme en tout, écrit Cioran, le commentateur est d'ordinaire plus averti et plus lucide que le commenté. C'est l'avantage de l'assassin sur la victime.<sup>2</sup> » *Distance critique* qui pourrait n'être que la résultante d'une double mort...

Par la mort, le passé a été couvert de givre... Il nous est devenu, d'une certaine manière, anonyme... La scène du téléphone, dans les derniers moments du film, l'exprime d'une manière insigne : l'écrivain, cherchant à rejoindre son amie, comprend qu'il ne pourra lui parler d'outre-tombe. La parole des morts nous est inaccessible, impénétrable ; elle n'est plus alors qu'objet d'interprétation...

Le présent questionne ce qui a été, mais toujours dans une langue qui lui est sienne, qui a établi *ses propres règles*... Altération des mots qu'on a pris soin d'attifer de ce nom de *méthode*, euphémisme de la rigueur, aliénation de la mémoire...

Et c'est là l'intervention de l'historien :

– *Est-ce que je peux apporter avec moi les photos* [les photographies qu'il avait prises durant sa vie] ? demande Onoff au commissaire.

---

<sup>2</sup>Cioran, E., « De l'inconvénient d'être né », dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quattro », 1995, p. 1374.

– *En fait, nous n'avons pas le droit d'agir de la sorte ; tout ce que je fais prélever doit être remis en place au plus vite. Mais qui pourrait s'apercevoir des photos que vous avez vous-même égarées?*

Car l'historien ne dérange point ce passé liquéfié en souvenirs muets ; de son lieu il l'observe silencieusement ; il regarde, somme toute, *la mort dans les yeux...*

\*

Sans doute sommes-nous ici plongés dans les eaux troubles de la *métaphore*, marécage conceptuel où se noie la logique des mots...

« *Longtemps je me suis couché de bonne heure* », nous disait Proust, à l'orée de sa *Recherche* ; au moment où il écrit cette phrase, la première de son oeuvre, nous savons qu'elle est déjà parvenue à son terme... à sa *fin* ; que la quête qu'il se propose, à travers ces *chemins qui ne mèneront nulle part*, ne sera que cette récupération d'un passé rapiécé en souvenirs – d'un passé qui ne sera plus mais qu'il importe de reconstituer, de recomposer en suivant une nouvelle mélodie, quintessence du langage...<sup>3</sup>

Deux *métaphores*, disais-je, empruntées à la littérature et au cinéma, qui nous ramènent, derechef, aux conditions épistémiques de l'histoire moderne. L'historiographie sépare d'abord et articule par la suite un passé servilement recouvert d'un langage inoffensif mais soigneusement rigoureux... La mémoire, reprise dans les remous de sa propre narration, devenue la face caché de l'oubli au moment où elle s'est révélée *historique* ; l'*altérité* devenue la source de l'histoire, la

prise de conscience d'une faille dans le récit, l'expression d'une absence soudaine – stratégie formelle au sein de l'espace discursif. « Les chers disparus entrent dans le texte parce qu'ils ne peuvent nuire ni parler.<sup>4</sup> » Comme le note de Certeau, le discours des sciences humaines, *a fortiori* l'histoire, est fasciné par la mort ; ou comme l'a bien vu Foucault, « l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] qu'en référence à sa propre destruction.<sup>5</sup> »

*L'Autre est à la fois l'ob-jet et la condition même de toute ob-jectivation historiographique.* Étrange paradoxe, puisque la mission discursive consiste à refaire la *généalogie* d'une rupture, d'une éclaboussure inédite, à récapituler une dislocation du temps qui permet sa mise en récit. Prendre conscience du présent, grève du passé, ressac *nostalgique*, c'est noter cette différence, cette exacerbation d'un défaut qui dévoile la structure d'un mécanisme, d'un processus. Comme nous allons le voir (au chapitre suivant), la possibilité de parler, au sens moderne du terme, d'une fin de l'histoire, renvoie d'emblée à sa compréhension classique, à sa dimension de processus.

\*

Sans doute est-il dangereux, voire injuste, de réduire le travail de l'historien à celui de l'historiographe ; évidemment, le labeur de l'histoire, ne se limite point à la simple – et inique – description de ce qui, simplement, a été. Or, le *dessein poursuivi* ne se résume point à une définition de tâches, à la fonction que doit jouer un historien objectif au sein d'une quelconque société, ou encore à la litanie des doléances d'une

---

<sup>3</sup>Voir Picon, G., « La naissance du chant », dans *op.cit.*, pp. 7 à 29.

<sup>4</sup>De Certeau, M., *L'écriture de l'histoire*, p. 8.

communauté scientifique harassée par les anathèmes ; il concerne plutôt *le discours historique lui-même, la manière dont il se « comporte » dans les méandres de son écriture.*

Peut-être est-il tout aussi pernicieux de parler de *la* méthode historique ; quelques esprits scrupuleux ne sauraient ne point nous rappeler, non sans raison il est vrai, que les *progrès* de l'histoire consistent précisément dans un certain syncrétisme, et que les différentes approches, figiolées depuis deux siècles, sans qu'elles puissent prétendre à l'exhaustivité, ont permis une meilleure compréhension du passé. Hélas, comme le note si merveilleusement Hannah Arendt, « il est de la nature des querelles académiques que les problèmes méthodologiques y sont susceptibles d'éclipser des questions plus fondamentales.<sup>6</sup>»

Inutile, cependant, de *refaire* ici la généalogie de la méthode à partir de l'écroulement de la cosmologie renaissante et de sa reconstruction dans le mécanisme newtonien, de raconter de nouveau ce clivage des mots et des choses – à la Renaissance le mot était la chose elle-même – qui permit le déracinement cartésien, *extradition* du Verbe de la Création, « aliénation du monde » (H. Arendt) ; car, avant d'être protocole efficace, la méthode exprime manifestement cette médiation d'un langage homogène à la pensée (*sub-jectum*) et d'un monde (*ob-jectum*) à reconquérir, cette revendication des mots à dire systématiquement le réel.<sup>7</sup> Au moment où

---

<sup>5</sup>Foucault, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1997, p. 201.

<sup>6</sup> Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1989, p. 73.

<sup>7</sup> Heidegger, M. « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986.

l'expérimentation déroba à la contemplation les prérogatives de la scientificité, la question essentielle qui se posait au savoir occidental n'était plus le dévoilement d'une vérité dissimulée sous les pétales de la Perfection, mais bien les modes de son expression, la *véracité* même de la vérité<sup>8</sup> ; au moment où le silence recouvrait le monde de son mystère diaphane, le doute se mit à crapahuter parmi les décombres d'une Harmonie disparue... jusqu'à devenir le point de départ d'une nouvelle façon de se rapporter au monde : contre le scepticisme traditionnel, pour qui le doute conduisait sereinement à l'*εποχη*, le XVII<sup>e</sup> siècle fit de cette mise entre parenthèses du monde la possibilité même, à rebours de la tradition, d'une reprise du jugement – l'*Aufklärung* comme lutte de la *Raison* contre ses propres égarements...<sup>9</sup>

Le monde ayant cessé de s'épancher en *signatures*, présences visibles d'une invisible *ressemblance* (à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le signe se condense au sein de sa propre représentativité, en advenant dans l'acte même de connaître plutôt que d'être « simplement » l'empreinte divine à divulguer<sup>10</sup>), de s'offrir à nos sens comme un texte à décrypter et à *commenter*, de ressasser *ad infinitum* sa circularité interprétative, il importait alors de *reconstruire* l'édifice du savoir, d'ordonner les choses à partir de la *mathesis universelle*, de *refaire* l'arbre de la connaissance – *métaphore* du péché originel ? La vérité ne se répète plus *via* le commentaire ; elle n'est plus que l'ob-jet d'une dissection analytique.

<sup>8</sup>Voir Arendt, H., « La *vita activa* à l'âge moderne », dans *Condition de l'homme moderne*, pp. 315 à 404.

<sup>9</sup>Voir: Adorno, T. W., Horkheimer, M., *La dialectique de la raison*, coll. « Tel », 1974.

Ainsi n'est-il point curieux que cette redéfinition du monde, que son éclatement et sa dissolution inévitable dans un univers infini, que cette médiation abyssale de la méthode, filtre langagier, *cosmétique* de la vérité, aient donné lieu à des débats théologiques plutôt enflammés – débats qu'on a d'ailleurs pu « apprécier », dès le XVI<sup>e</sup> siècle, dans les différentes réformes religieuses<sup>11</sup>, au moment où le catholicisme s'est vu retirer ses prédicats *universels*. La mise en orbite de la Terre autour du Soleil, l'humiliante réduction de ses dimensions par rapport au cosmos, le déclin de l'humanisme n'ont pas été sans conséquences quant à la définition de la nature de Dieu et de la place qu'il devait tenir à l'intérieur – ou à l'extérieur... – de la Création. Les réticences de Newton à expliquer la force gravitationnelle, à assimiler l'entièreté de sa conception du monde – à partir d'un espace et d'un temps absolus, organes de Dieu – à une *ontologie mécaniste*, n'avaient point d'autre explication qu'une crainte palpable d'expédier le Créateur aux Enfers ; le célèbre aphorisme *hypothesis non fingo*, qu'on a, en quelques occurrences, associé à la probité scientifique naissante, abrite bel et bien ce désir de ne point balayer Dieu loin de l'univers, de ne point sombrer dans l'infâme athéisme ; d'où les nombreuses diatribes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle contre les « systèmes » philosophiques, tels le cartésianisme et l'harmonie préétablie leibnizienne, qui excluaient Dieu du fonctionnement du

---

<sup>10</sup>Voir: Foucault, M., « Représenter », dans *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, pp. 60 à 91.

<sup>11</sup>Voir: Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.

monde, soit au nom de l'impossibilité logique du vide – *l'étendue sans matière* – , soit paradoxalement (!) au nom même de la perfection divine de la Création...<sup>12</sup>

Or, si à la fin du Grand siècle, la victoire de l'empirisme newtonien sur le rationalisme cartésien fut célébrée en grandes pompes, Dieu flottant ainsi dans le vide de l'Univers, elle fut néanmoins arrachée à un prix exorbitant : l'assimilation de la force d'attraction à un processus naturel, « propriété de la matière qui ne faisait qu'enrichir le mécanisme plutôt que de le supplanter<sup>13</sup> » – assimilation qui a conduit Laplace, quelque cent ans plus tard, à rejeter cette *hypothèse* hors de son système *autosuffisant*. Comme le dit si bien Voltaire, Descartes s'était trompé, mais ce fut au moins avec *méthode*...

Et l'essor de la méthode, mécanique du langage, *deus ex machina*, est inséparable de cette nouvelle expérience du monde – voire de son *détachement*... – , de sa compréhension à partir d'un *comment* au lieu du *quoi* traditionnel, de cette nécessité de surmonter rationnellement le doute, silence des choses, par un langage brodé sur la parmenture de la cohérence... *Donner sa parole au monde* : tel est le serment de la physique classique...

---

<sup>12</sup>Voir: Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973. Pour Leibniz, un Ingénieur suprême n'aurait pu concevoir un monde dont le fonctionnement nécessiterait sa perpétuelle intervention; l'harmonie préétablie ne signifie point autre chose que la parfaite eurythmie – sans friction ni influence directe! – des Monades, substances indivisibles, Atomes métaphysiques.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 334.

Or, cette révolution du savoir occidental ne s'est peut-être jamais mieux manifestée que dans la discipline historique. Comme l'ont souligné maints auteurs<sup>14</sup>, ce renversement de l'*ordre des choses* s'est d'abord présenté, notamment dans les écrits de Machiavel, comme une tentative de se délier de l'influence de la Providence, d'arracher les actions humaines à l'emprise des astres – premiers balbutiements d'une éventuelle *sécularisation*... La *science nouvelle* de Vico<sup>15</sup>, oeuvre fondatrice *construite* autour du *verum factum*, n'en serait ainsi que la radicalisation : le monde humain, étant le produit des actions humaines, serait davantage accessible à la connaissance – donc susceptible d'une plus grande *rigueur* – que la nature, dont l'*acte* de la création nous est inconnu...

\*

Du *processus historique*, engrenage d'une factualité irréversible, nous glissons à sa *fin*... Sans doute la possibilité d'écrire une histoire orientée, de rédiger une hagiographie culminant dans la réalisation d'une finalité, n'est-elle pas, en toute vraisemblance, l'oeuvre du XIX<sup>e</sup> siècle ; le christianisme, sacrifié sur l'autel de la sécularisation, offrait déjà le schème d'une téléologie, bien que certains, dont J. Le Goff, soutiennent que cette dimension eschatologique de la pensée chrétienne ait été exagérée, comme en témoigne le calendrier liturgique, reviviscence permanente de la mémoire au coeur de la quotidienneté.<sup>16</sup> D'ailleurs, cette sécularisation trouve peut-être son insigne expression dans cette *schématisation* historique, dans cette *abstraction* de la forme d'un contenu anachronique...

<sup>14</sup>Desan, P., *Naissance de la méthode*, Paris, Nizet, 1987.

<sup>15</sup>Vico, G., *La science nouvelle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.

La nouveauté du siècle victorien, ce n'est pas tant l'organisation rationnelle d'abord invisible des événements, ou l'idée d'un déploiement de l'histoire répondant à un *τελος* ; l'originalité de la philosophie de l'histoire propre au XIX<sup>e</sup> siècle signifie que, à partir de l'effacement d'une fatalité providentielle au nom d'une *conscience historique*, à partir du moment où le temps cyclique s'efface derrière un temps linéaire, il est désormais possible de *survivre à l'apocalypse*, que la fin, du moins du point de vue épistémologique, est moins un terme que ce *moyen terme* séparant le présent d'un passé délimité par l'actualité. Comme l'a bien remarqué Foucault<sup>17</sup>, l'héritage des Lumières, en sempiternel conflit avec la tradition, revêt moins les attributs d'une idéologie qu'il n'exprime l'émergence d'une nouvelle attitude à l'égard du présent.... tout comme du passé.

*La conscience historique moderne*, que les mouvements avant-gardistes ont si bien assimilée, a consacré l'inédit en condition de possibilité du récit – comme si la discontinuité, indélébile lisière de l'analyse, se découpaient une visibilité jadis obombrée par les fanes d'une tradition s'effeuillant sous l'effet de son apparente inactualité...

Le procès de l'histoire, théodicée temporelle, c'est cette prise en charge de la mémoire par un discours qui la conjugue au *passé* – un discours qui est essentiellement révélation d'une absence, qui est essentiellement *nostalgique*...

Variations séculières sur la reconquête systématique d'une origine édénique par le travail de l'histoire, les différentes affabulations du siècle victorien, de Hegel à

---

<sup>16</sup>Voir: Le Goff, J., *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (histoire) ». 1987.

<sup>17</sup>Voir: Foucault, M., *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Magazine littéraire, avril 1993, pp. 61 à 74.

Marx en passant par Comte et Tocqueville<sup>18</sup>, auront ainsi eu l'heur d'illustrer, de *narrer* pourrait-on ajouter, le paradoxe latent de cette époque : celui d'un *progrès* ne pouvant plus faire *tabula rasa* du passé. *Fin de l'histoire*, nostalgie d'un futur désormais ancré en sa propre tradition... Le conflit de l'historicisme moderne trouve précisément son essence dans cette tension entre le *fatum* d'une temporalité devenue irréversible se repaissant de ses acquis *et* le malaise palpable ressenti à l'égard d'une industrialisation de la vérité ; entre ce procès cumulatif, ce moutonnement de la technologie, gage d'un bonheur matériel, *et* un sentiment d'aliénation face à la machine, à la *servitude volontaire* ; entre l'homme *scientifique*, réaliste par procuration, *et* l'homme *romantique*, désirant *prendre congé de son siècle*. « Le progrès, comme l'a si bien dit Cioran, est l'injustice que chaque génération commet à l'égard de celle qui l'a précédée.<sup>19</sup> » L'histoire – malédiction du temps, dérive de la mémoire, généalogie d'une absence... Faisons-nous de l'histoire parce que nous ne savons plus *comment* oublier?

Dire que l'histoire est *essentiellement* enracinée dans cette crise de la mémoire, au coeur d'une nostalgie à panser d'une méthode, baume protocolaire, ce n'est point, comme nous le suggère notamment Fukuyama dans son controversé ouvrage sur la fin de l'histoire<sup>20</sup>, sombrer nécessairement dans un pessimisme, ou se

---

<sup>18</sup>Comte, A., *Catéchisme positiviste*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1966. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965. Marx, K., Engels, F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1992. Tocqueville, A. de., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2 tomes, 1981.

<sup>19</sup>Cioran, E., « De l'inconvénient d'être né », dans *Oeuvres*, p. 1349.

<sup>20</sup>Fukuyama, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992.

noyer dans les remous d'un sentimentalisme caduc ; c'est insister, en revanche, *encore une fois*, sur cette perte, cette rupture qui a permis l'objectivation de la *tradition*, ou encore sa *totalisation* à l'intérieur d'un récit qui *a cessé* de voir en elle une mélopée *homogène* ; la conscience historique moderne intercepte la mémoire au sein de filets discursifs, faisant apparaître la tradition comme un procès récapitulatif des différentes ruptures qui lézardent notre civilisation.

Si on a insisté, à maintes occasions, sur les *progrès* indéniables des différentes méthodes déployées en histoire, il ne faut pas oublier que ces divers *ajustements* du langage ne sauraient masquer cette *dimension nostalgique*, ce regret épistémologique... L'Histoire ne serait-elle point, au fond, comme le soutenait Kant, qu'un récit consolant ? Et les diverses approches qu'elle déploie, quelquefois frénétiquement, ne seraient-elles point que les différentes facettes d'un même *commentaire originaire*?

\*

Lentement nous avons glissé jusqu'à la question centrale du présent travail : *la méthode historique, comprise comme stratégie du langage, peut-elle incarner, sous ses modestes ambitions, cette réconciliation formelle de la mémoire et de l'histoire (du passé et du présent)? Ne révèle-t-elle point, à l'inverse, son achoppement?*

Loin d'être simplement une étude comparative des différentes systématisations de l'histoire, l'interrogation portera sur *la fonction même de la méthodologisation* en histoire ; loin d'être, à l'instar des ces papotages académiques,

une critique exhaustive des nombreuses approches, des revendications pléthoriques ou des usuels « *retour à* » – qui n'est point sans rappeler notre renversement « métonymique » du regret et du progrès... –, elle sera réflexion sur la portée ontologique du récit historique ; loin d'être formalisation courante d'une vérité, elle cherchera une autre voie – ou voix? – qui s'évertuera à quitter les sentiers battus de la cohérence, les subtilités d'un devoir obséquieux envers la stupidité opiniâtre des faits (Nietzsche)...

Car ce n'est point sans raison que, de nos jours, nous évoquons sans cesse le caractère *concret* d'une étude ; l'aliénation du monde, que nous avons évoquée furtivement, semble avoir permis l'émergence d'une nouvelle forme de *scepticisme* qui intervertit et renie ses propres préceptes : l'immolation du jugement au nom d'une réalité croulant sous une *pétition de principe*, l'adhésion servile à une nomenclature *déontologique*, la suspension du « devoir » au nom d'un droit péremptoire – bien que cette exacerbation libérale du droit prenne souvent l'allure d'un devoir civique, comme si, en dernière instance, l'important était d'avoir une opinion sur tout et du jugement sur rien...

Curieux paradoxe, puisque cette flagornerie envers la réalité paraît trouver sa raison d'être dans un perfectionnement méthodologique ; s'apitoyer sur l'abstraction du langage est pourtant tout aussi saugrenu que revendiquer une méthode concrète. *Prendre la parole* signifie précisément faire *abstraction* du contexte particulier ; sans

cette possibilité de s'affranchir de cette immédiateté, sans universalisation possible des mots, toute pensée authentique se révèle impossible.

Hélas, de nos jours, il semble qu'on ne s'efforce plus de comprendre le singulier par l'universel, en entrelaçant le concret et l'abstrait – pour reprendre des notions *à la mode* ; on se limite, en fait, à les placer l'un en face de l'autre, comme les termes d'une insidieuse alternative, manichéisme contemporain, échec – possible – de la *Bildung*...

Du moment où il n'y a plus, soutient-on, de Discours transcendantal, telle la Philosophie dans l'idéalisme allemand, venant à la fois unifier les sciences historiques et définir leurs conditions de possibilité, ou encore l'Histoire – « braudelienne » – comme parangon des sciences humaines, il devient alors urgent de *s'assurer d'une pertinence certaine* à l'intérieur d'un espace discursif devenu « soudainement » nébuleux ; d'où, peut-être, ces tentatives désespérées de se garantir de cette fragile raison d'être par un accaparement de problématiques spécifiques ; souvent, d'ailleurs, s'est-on borné à remettre, poings liés, ces questions à la *discipline* la plus susceptible d'y répondre ; on trouve ainsi – ou, plutôt, on *construit* – son *ob-jet*, on l'entoure d'une méthodologie, afin de lui accorder une attention particulière. Mais une telle légitimation en vase clos, une telle répartition de questions, un tel enlisement dans le particularisme et la distinction, n'est-elle point l'insigne révélation de cette crise tant décriée ? Suffit-il vraiment de scander, sous le voile de la compétence et du scrupule, que telle question est d'obédiences historique, philosophique ou autre pour affirmer avoir trouvé la solution au puzzle? Cette crise de l'histoire n'est-elle point, en

dernière instance, une crise du *général* qu'on a déguisée en marasme méthodologique?

Ce n'est certes pas *nier* l'importance de la distinction ou s'engouffrer de manière inconséquente dans la confusion des concepts ; mais, de nos jours, on associe souvent les troubles de communication entre les disciplines à une question de définitions ; ou bien on insiste sur une « erreur sémantique » – ce que nous entendons habituellement par tel mot singe en réalité un sens qui ne lui appartient pas –, ou bien on se limite à morceler un concept commun en vérités particulières – déprédation de la signification. Ce qui compte, en fait, c'est la réorganisation cohérente de termes bien définis, bien maîtrisés par un langage lui-même docile à souhait, sans rétroaction authentique. Comme l'a écrit H. Arendt,

*ce droit bizarre, que l'on en est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de chose d'importance [...] n'indique-t-il pas déjà[...] que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable, de sorte que, pour ne pas nous trouver condamnés à vivre verbalement dans un monde complètement dépourvu de sens, nous nous accordons le droit de nous retirer dans nos propres mondes de sens et exigeons seulement que chacun d'entre nous demeure cohérent à l'intérieur de sa terminologie privée?*<sup>21</sup>

Comprendre ne se résume-t-il qu'à apprécier la logique d'une argumentation, son *harmonie formelle*, son jeu de définitions, sans égards aux horizons de sens auxquels, implicitement, elle se réfère?

Ainsi épargnerai-je au lecteur une nouvelle litanie de dénnotations, un remoulage de concepts soi-disant vétustes ; car nous savons tous, *grosso modo*, ce que nous entendons par mémoire et histoire. Pierre Nora, dans son introduction aux

*Lieux de mémoire*<sup>22</sup>, récapitule de brillante façon la signification respective de ces termes : « La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants, et à ce titre, elle est évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie [...], susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations » ; « l'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus.<sup>23</sup> »

En ce qui concerne la *méthode historique*, elle se veut une récupération formalisante de la mémoire par le récit (le *commentaire*), cette distance fonctionnelle d'un langage luttant contre l'affabulation fictionnelle au nom d'une réalité *concrète*...

\*

C'est ainsi que nous retombons en plein coeur du récit historique, qui se refuse au canonique *retour à*, palingénésie académique – à moins qu'il s'agisse là de la réapparition d'un refoulé ; au lieu d'y voir une méthode parmi d'autres, peut-être est-il possible d'y apercevoir le moyen de transgresser moralement le langage, de désobéir aux devoirs de l'axiomatique, aux obligations d'une logique désincarnée ? Ce n'est certes point vouloir sombrer dans le relativisme en fuyant une prétendue factualité titubant à la moindre interprétation ; il s'agit davantage de se dépêtrer de ce débat, strabisme du langage, qui nous obligerait à naviguer *concrètement* sur les flots prolixes de la nuance critique...

---

<sup>21</sup> Arendt, H., *La crise de la culture*, p. 127. (C'est moi qui souligne.)

<sup>22</sup> Nora, P., « Entre mémoire et Histoire. La problématique des lieux », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire I*, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVII à XLII.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. XIX.

Chez Proust – et nous voilà nous-mêmes *de retour!* –, le récit ne s'érige point en méthode ; il n'est point, non plus, l'incarnation – ou l'incantation... – d'un procès narratif rigoureux ; il est davantage cet achoppement du langage à suivre le protocole d'une mondanité décadente ; l'éternité ne dure qu'un *instant* – *surgissement involontaire de la mémoire dans le présent*.

L'ironie du dialogue qui opposait Onoff au commissaire est que l'interrogatoire n'avait rien... d'une *pure formalité* ; dans le *chaos* d'une nuit orageuse, où les ténèbres s'étaient immiscées dans la mémoire de l'écrivain, seul le surgissement inattendu d'une fin, contenue dans son prodrome, pouvait raccrocher l'énigme au temps...

Narration de deux tragédies, évoquant la fragmentation de l'homme dans le prisme de la temporalité, le morcellement de la mémoire en histoires particulières, elle s'expatrie dans le langage de la métaphore, de la fécondité non brevetée par des syllogismes échangés sur le marché de la cohérence...

Les pages qui suivent seront, à l'instar de la *Recherche du Temps perdu*<sup>24</sup>, ces tentatives du langage de récupérer la mémoire – l'itinéraire de la méthode... et de son échec...

\*

---

<sup>24</sup> Autrement dit, l'œuvre proustienne servira, tout au long du texte, de toile de fond à l'argumentation.

Le premier chapitre portera sur le schisme, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de cette attitude propre à la modernité qui instaure la rupture comme condition de l'historiographie ; plus exactement, nous prendrons l'ambiguïté du concept de culture – ambiguïté qui s'est tissée tout au long de l'âge classique – pour illustrer les différents moments qui ont conduit à l'avènement d'une articulation *critique* du temps, consécration d'un processus de sécularisation ayant libéré les formes religieuses de leur contenu.

Après cette traversée du côté *critique*, nous assisterons, au second chapitre, à la cristallisation du *commentaire* historique, comme *forme discursive*, autour de la très polysémique *fin de l'histoire* – legs « empoisonné » de l'hégélianisme –, achèvement d'une histoire processuelle (et progressive) ayant surmonté la tension entre *temps cyclique* et *temps linéaire*...

Enfin, le troisième chapitre – peut-être, à première vue, un tantinet marginal quant aux deux précédents – sera consacré à une réflexion sur la barbarie au XX<sup>e</sup> siècle, principalement sur le nazisme... Détour essentiel, cette méditation tentera d'illustrer comment les thèmes dégagés se sont déployés au coeur de cette expérience extrême, horrible spectre de la modernité...

## I. LA PRISONNIÈRE (CULTURE ET HISTOIRE À L'ÂGE CLASSIQUE<sup>1</sup>)

*« La Raison, au service du présent, est une imposture totale pour les masses. »*

*Max Horkheimer.*

*Theodor W. Adorno.*

*« Le fil invisible qui relie les attitudes et les bavardages contemporains, c'est la nostalgie recroquevillée. En deuil de son propre futur, la modernité occidentale se récite à elle-même une prosopopée du regret. »*

*Jean-Claude Guillebaud.*

D'abord un petit détour...

*Dès que j'entends le mot culture, j'ai envie de sortir mon revolver,* disait Hans Johst, alors qu'il était président de la Chambre de Théâtre du Troisième Reich. Aucune déclaration, aussi ahurissante qu'elle puisse paraître, n'a mieux exprimé *le malaise de notre civilisation, cette crise de la culture* dont parlait si bien H. Arendt ; le mépris, implicite ou explicite, des élites n'a sans doute point été le propre du nazisme, ou des systèmes totalitaires en général, bien que de tels régimes politiques l'aient peut-être exacerbé, au point que, au lendemain de la Guerre, certains penseurs – poètes, écrivains ou philosophes – se soient légitimement senti appelés à s'interroger sur sa pertinence, voire à s'escrimer vaillamment à une éventuelle redéfinition<sup>2</sup>...

---

<sup>1</sup> Par *âge classique*, suivant ici la chronologie foucauldienne, j'entends la période qui s'échelonne du début du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> Voir: Steiner, G., *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais), 1986.

Et si cette décrépitude de la culture n'est point le seul apanage des barbaries organisées du XX<sup>e</sup> siècle, peut-être est-ce en raison d'un phénomène plus global qui les a rendu possibles, à savoir *l'apparition de la société de masse* à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, royaume *uniforme* de la statistique, Eden *monotone* promis par l'Histoire, « règne *tranquille* de la majorité », selon le mot de Tocqueville.

Bien que l'on soit porté, réflexe éminemment contemporain comme l'a bien souligné le philosophe George Steiner, à se rabattre *nostalgiquement* (contre la *décadence morale* du XX<sup>e</sup> siècle) sur les « merveilles » de la Belle Époque – soit, par exemple, en épilquant vainement sur la féconde beauté de l'univers proustien, soit encore en s'extasiant mélancoliquement devant la somptuosité térébrante d'une peinture de Monet... –, il est difficilement possible de ne point déceler, au sein même de cette paix relative qui a enveloppé la majeure partie du siècle victorien de ses fallacieux lauriers, les prodromes de notre dérégulation et de l'effritement de nos idéaux confrontés à leurs funestes concrétisations, de ne point apercevoir somme toute « certains germes de l'inhumain.<sup>3</sup> »

L'évocation des *grandeurs militaires* d'un Alfred de Vigny, l'apologie de la barbarie contre l'*ennui* d'un Théophile Gautier, la nécessité de la guerre pour la santé d'une nation dans la *Philosophie du Droit* de Hegel – autant de manifestations de ce malaise palpable, né au XIX<sup>e</sup> siècle, que représentent le mortel *ennui* et l'insipide bonheur propres à la société bourgeoise qui, lentement mais sûrement, a depuis, dit-on, conforté son inexorable emprise... (Il n'est d'ailleurs guère surprenant – il ne faut point l'oublier! – que les soirées mondaines, telles que les dépeint si

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 19.

intelligemment Proust, regorgent de barbantes conventions, de fastidieuses duplicités, de langueurs protocolaires...)

Or cette *crise de la culture*, quoiqu'elle traduise bien cette crispation réactionnaire sur un passé sophistiquement idéalisé, nous renvoie aussi à cette inéluctable question : comment une civilisation, qui s'est voulue le héraut de la rationalité, qui a placé au coeur de sa *tradition* une « *culture* humaniste » (Luc Ferry), qui a promis, qui plus est, ce bonheur par un affranchissement des superstitions, a-t-elle pu sombrer dans ce déferlement – jusqu'alors inconnu – de la barbarie, dans le crime bureaucratiquement organisé ? Et comment en est-on venu à justifier cette barbarie par l'Histoire ? La postmodernité, qui a sacrifié malencontreusement le jugement sur l'autel du relativisme, qui a « déconstruit » la mythologie qui embrassait nos idéaux d'un certain sens, traduit peut-être cette indisposition à y répondre... (voir chapitre III.)

Cette succincte digression aura ainsi eu l'heur d'attirer notre attention sur l'ambiguïté même de la notion de *culture* et de sa (ou ses) fonction(s) au sein du discours historique : d'abord comme *processus* d'affranchissement et de récupération rationnelle du jugement, elle se veut, comme la définissaient les romantiques, également l'expression quintessenciée d'un peuple, son âme et sa spécificité reprises dans les remous de l'Histoire universelle (Herder)...

Deux figures du même mot se réverbérant dans le miroir de l'historiographie « naissante », on les retrouve désormais, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à la charnière de la conscience et de l'inconscient collectif...

Et si nous poursuivons cette scission interne au coeur de cette première promenade théorique, *promenade qui sera en fait exploration de ces deux côtés de la culture, à l'image de ces deux côtés de Combray dont parlait Proust*<sup>4</sup>, si nous poursuivons, dis-je, cette scission interne, c'est qu'elle exprime de manière insigne le formalisme « temporel », moutonnement des concepts sur les flots réguliers de l'objectivation, qui a rendu possible cette *ontologie de l'actualité* propre au discours historique moderne. *Généalogie* d'une notion problématique, *prisonnière* de son équivocité...

#### ***Petit détour par les sentiers de la nature...***

Il est devenu courant, suivant la vulgate popularisée par le penseur allemand K. Lowitz (à l'intérieur de ses considérations critiques sur les grandes philosophies de l'histoire), d'interpréter la *modernité*, son essor et son déploiement, en termes de *sécularisation*... Ainsi, comme nous l'avons succinctement évoqué, avons-nous assisté, depuis la fin de la Renaissance jusqu'à la mort de Dieu proclamée par Nietzsche à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en passant par Kant et Hegel, à ce retranchement du divin, à ce retrait du Verbe d'un monde silencieusement déserté par les dieux... La science classique – qui a unifié le sublunaire et le supralunaire à l'intérieur d'une conception *universelle* de la gravité – est devenue, selon une locution désormais célèbre, l'insigne expression d'un *désenchantement du monde*...

De cette extradition est né un scepticisme... De ce scepticisme a découlé ce fameux *doute méthodique* à la base de cette nouvelle façon de considérer – entend-

---

<sup>4</sup> Au sujet de de « ses deux côtés de Combray », voir : Proust, M., *Du côté de chez Swann*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987, pp. 241 à 243.

dre : *reconstruire* – le monde, réduit à sa mathématisation, au mécanisme « simpliste » d'une horloge autonome... La nature étant devenue aphasique (à la suite de la prolifération des spéculations sur la « réalité » du monde), sa (re)fondation s'effectue sous le mode de l'*abstraction profanatrice*.

Cette attitude dubitative à l'égard du cosmos, révélation probante de son *aliénation*, est pourtant l'effet d'une expérience (peut-être) encore plus fondamentale : la « défiance [de la raison] à l'égard des capacités humaines »<sup>5</sup> ; tous les efforts d'un Galilée (1564-1642), par exemple, pour prouver le système copernicien se heurtent à ce constat péremptoire : l'impossibilité de recourir aux sens afin de justifier la révolution de notre planète<sup>6</sup>. Ou comme le dit déjà, bien avant Descartes, le philosophe G. Bruno (1548-1600)<sup>7</sup> : « la vérité ne provient des sens qu'en petite partie, comme d'un principe très débile, et ne réside pas dans les sens. » Exil d'une vérité au sein d'un langage désacralisé, voué à l'imperfection (méconnue) de la représentation, reléguée à sa simple fonctionnalité<sup>8</sup>...

De l'observation et de la contemplation, on s'est adonné alors à l'*expérimentation*. La connaissance de la nature, « nom collectif de tous les domaines de l'expérience<sup>9</sup> », qui se lovait spirituellement, jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, autour du déchiffrement des signes divins et de la démystification des ressemblances (une *herméneutique* jumelée à une *sémiotique*, disait Foucault), qui « avait toujours été comprise implicitement à l'image de la terrifiante simplicité du

<sup>5</sup> Arendt, H., *La crise de la culture*, p. 74.

<sup>6</sup> Voir sur le sujet: Feyerabend, P., *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil coll. « Points (Sciences) ». 1975.

<sup>7</sup> Cité dans : Koyré, A., *op.cit.*, p. 67.

<sup>8</sup> Voir sur le langage à l'âge classique : Foucault, M., *Les mots et les choses*, pp. 60 à 92.

<sup>9</sup> Heisenberg, W., *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, p. 14.

rapport [immédiat] de l'homme au monde<sup>10</sup> », s'ouvre sur la possibilité de sa reproduction « *in vitro* » – d'où les nombreuses *idéalisations algébriques* de la mécanique newtonienne...

Les perpétuelles références aux machines et la constante fascination dont elles sont l'*objet*, traduisent bien cette nouvelle réalité : à partir du Grand siècle, « *pour la première fois au cours de l'histoire, l'homme se trouve seul avec lui-même sur cette terre*<sup>11</sup> » ; partout où son regard indiscret se braque, il ne retrouve que lui-même, non plus parce qu'il est fait à l'image de Dieu, mais bien parce qu'il se trouve dès lors esseulé, confronté à ne (re)connaître que ses propres réalisations, que ses propres représentations...

De cet ensemble inédit d'expériences, naissent deux concepts, intrinsèquement liés (co-originares), totalement étrangers à la *Weltsanschauung* renaissante : la *causalité* en tant que simple relation de cause à effet (relation qui a rendu possible, notons-le en passant, l'utilitarisme anglo-saxon), et le *processus*, produit « inévitable de l'*action* humaine.<sup>12</sup> »

Il est plus d'un auteur qui ont souligné cet « appauvrissement » ; des quatre causes aristotéliennes (matière, forme, auteur, finalité) nous sommes passés à un simple enchaînement « traduisible » en formules mathématiques. Mais c'est pourtant cette notion même de *processus* qui est à l'origine de la physique classique... comme de l'*histoire moderne*...

<sup>10</sup> Arendt, H., *op.cit.*, p. 74.

<sup>11</sup> Heisenberg, W., *op. cit.*, p. 28. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>12</sup> Arendt, H., *op. cit.*, p. 85. (C'est moi qui souligne).

Les Lumières (nous y reviendrons), cette « sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable<sup>13</sup> » – dont l'« équivalent » anglais *enlightenment* rend plus manifeste ce procès d'émancipation rationnelle –, toujours en conflit ouvert avec la *tradition*, en seront l'expression intellectuelle... La reprise *séculière* des cadres religieux extraits de leur *contenu*, artefact *culturel* condamné à l'analyse historique...

### *Vico ou l'histoire comme processus : belvédère de l'histoire*

Or, il ne faut point oublier que cette *sécularisation* du christianisme, que l'on traduit légitimement par cette extraction des catégories chrétiennes – par ce *schématisme* des conduites dépiautées de leur dimension culturelle –, signifie *d'abord* la séparation du religieux et de l'État ; les théories (contractualistes ou libéralistes) de l'État moderne, de Hobbes (1588-1679) à Rousseau (1712-1778), en passant par Locke (1632-1704) et leurs épigones, sont autant de tentatives de fonder une *raison politique* à l'extérieur du cadre religieux, d'arracher les pratiques humaines de cette capricieuse et fantasque providence. Les écrits de Machiavel (1469-1527), qui réduit considérablement le rôle de la *fortuna* – en la contrebalançant par la *force* des grands hommes et par leur impétuosité à « la battre et la rudoyer<sup>14</sup> » –, peuvent, en ce sens, être compris comme les premiers symptômes d'un nouvel ordre à recréer. Les diatribes teintées d'athéisme d'un Spinoza (1632-1677), dans son *Éthique* (publié à titre posthume en 1677), à l'égard des miracles

<sup>13</sup> Kant, E., « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. « GF », p. 43

<sup>14</sup> Machiavel, *Le Prince*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1980, p. 176.

illustrent bien que l'ancien monde s'était lentement, irrémédiablement abîmé dans une nouvelle configuration du savoir à partir de la *mathesis universelle*...

D'un Dieu enchanteur, « visible » par ses interventions, on est passé, comme en font foi les différents systèmes déistes de l'âge classique, à une divinité absente mais gage de cohérence, voire condamnée à la logique... Du *commentaire*, on est passé à l'*analyse critique*...

Il n'est guère surprenant que la *méthode*, formalisme providentiel, absence *révélatrice* du Verbe, se soit de prime abord immiscée *via* les affaires humaines – *via la politique* – « dirigées » par les catégories de l'*agir* et du *faire*... Que l'on pense, notamment, au classique ouvrage du sociologue Weber (1864-1920)<sup>15</sup> sur l'esprit du capitalisme et sa relation à la laïcisation chez Luther (1483-1546) de la notion de *Beruf* (*vocation*) ; de l'appel de Dieu, on est *descendu* à un appel salutaire par le *travail*...

Les grandes philosophies de l'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, en érigeant la réalisation « processuelle » de l'État en *τελος*, seront ainsi la patente consécration de cette sécularisation, de ce long et patient *travail de l'histoire*... Comme le note Arendt, « la transformation hégélienne de la métaphysique en philosophie de l'histoire fut précédée par une tentative de se débarrasser de la métaphysique au profit d'une philosophie de la politique.<sup>16</sup> » Au chapitre suivant, nous verrons que, bien que nous ayons toujours tendance, plus ou moins consciemment, à mesurer le *progrès* en termes de bonheur matériel et d'innovations technologiques, ce concept cher à la Modernité s'est infiltré dans l'ordre de nos discours d'abord comme la

<sup>15</sup> Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.

<sup>16</sup> Arendt, H., *Crise de la culture*, p. 103.

réalisation de la marche solennelle de l'Esprit, comme la consécration séculière de l'État, comme l'épanouissement de la *Raison dans l'Histoire* ; en d'autres termes : le progrès a été avant tout un *concept politico-historique* qui n'a pu obtenir toute sa plénitude et toute sa puissance qu'en récupérant le Moyen-Âge au sein d'une nouvelle *chronosophie linéaire* – selon l'expression de K. Pomian.

De ces grands systèmes philosophiques, de ces grandes théodicées temporelles, Vico (1668-1744) en est sans doute l'un des plus éminents précurseurs, bien que son influence, tapie au fond des possibilités heuristiques, ait mis plus d'un demi-siècle à se manifester – comme, en séparant la science physique de l'histoire, il peut aussi être perçu comme l'un des premiers penseurs à définir un mode de connaissance pour chacune d'elle...

Si l'auteur de la *Science nouvelle* (1725), pour qui l'idée de *faire* la nature demeure encore inconcevable, pour qui la question du *comment* prime celle du *quid*, se détourne *modestement* de l'étude du monde naturel afin de consacrer ses efforts à celle de l'histoire, c'est en vertu même de la *nature* de la connaissance à laquelle ces deux instances renvoient : « la science de l'histoire est capable d'atteindre une rigueur supérieure à celle des sciences physiques, parce qu'elle porte sur un monde que les hommes ont eux-mêmes *créé* et qui leur est donc plus aisément intelligible que celui de la nature , qui est l'*oeuvre* de Dieu.<sup>17</sup> »

Le *verum factum* n'affirme point autre chose : la compréhension du monde a cessé de graviter autour de la nature des choses pour devenir élucidation d'un processus... D'où les perpétuels dangers de basculer dans l'anthropomorphisme,

<sup>17</sup> Raynaud, P., « Préface » à *La science nouvelle* (1725), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 7. (C'est moi qui souligne.)

lorsque l'homme, ignorant les causes *naturelles* des choses, « fait de soi-même la règle de l'univers.<sup>18</sup> » Suivant ces préceptes, toutes spéculations sur les processus naturels semblent n'être qu'une projection téméraire des catégories humaines sur les attributs de Dieu – témoignage probant de cette indéfinitude de l'esprit humain<sup>19</sup>, et de sa propension, comme le soutenait Descartes, à laisser la volonté empiéter sur l'entendement...

Or, ce qui a échappé à Vico, c'est précisément cette *universalité* du processus qui parcourt en filigrane l'expérience du monde classique ; loin d'être la prérogative de l'histoire, cette notion embrasse l'ensemble des rapports que l'homme entretient désormais avec une nature vouée à la médiation, vouée à une emprise *méthodologique* – l'homme, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, ne peut (re)connaître que ses propres résultats, que les fruits qu'il récolte par sa méthode fabriquée...

*La méthode revendique le concret parce qu'elle est elle-même née d'un déracinement, d'une abstraction fondamentale, au moment où l'expérience du monde a eu besoin d'une preuve logique, indubitable, pour affirmer son existence, au moment où cette expérience n'était plus et ne pouvait plus être recherchée en tant que telle, au moment où, somme toute, la tâche se limitait principalement à la démystification de son fonctionnement... La méthode à l'âge classique présupposait un parallélisme entre les mots et les choses – entre le sujet et l'objet –, un espace de la représentation dont l'harmonie formelle devenait le gage de la véracité divine, nouvel étalon de la vérité...*

<sup>18</sup> Vico, G., prop. XXXII, *op.cit.*, p. 79.

<sup>19</sup> « La *physique des ignorans* n'est qu'une *métaphysique vulgaire*, par laquelle ils attribuent à la *volonté de Dieu* les causes des choses qu'ils ne connaissent pas, sans s'occuper des moyens employés par la *volonté divine*. » (prop. XXXIII. C'est l'auteur qui souligne.)

Petit détour par les sinueux chemins des nouveaux rapports entre l'homme et un monde médiatisé, détour *du côté de la méthode* qui nous a permis de revenir sur les succinctes évocations de l'introduction, nous pouvons enfin nous acheminer du *côté de la culture* qui, conséquemment au procès de sécularisation, s'est lentement détachée de la Raison des Lumières...

### ***La mise en forme du monde ou l'objectivation de la culture***

Cette brève promenade en ces débuts d'âge classique, qui nous a fait découvrir *un monde nouveau*, accidenté et vallonné, mais qui nous a aussi dévoilé au loin, du haut du belvédère de l'histoire, cette mer *presque* étale de la Renaissance, où, en un ressac interprétatif, les choses se laissaient avaler par les vagues pléonastiques d'un *commentaire* originaire, nous a enfin ramenés à notre point de départ... Pérégrinations qui nous ont fait apprécier les différents horizons de ce *procès* de sécularisation qui tracent, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, le paysage de notre *culture*...

Cette topographie de l'âge classique, cette faille *théologique* qui serpente notre expérience mondaine, Michel de Certeau, dans son admirable ouvrage sur *L'écriture de l'histoire*<sup>20</sup>, en donne un magnifique aperçu... Des « glissements socioculturels » – auxquels la Réforme n'est sans doute point étrangère... – s'opèrent lentement à partir de la fin de la Renaissance ; d'un cadre religieux homogène et

<sup>20</sup> De Certeau, M., *op.cit.*, pp. 153 à 212.

*catholique*<sup>21</sup> – cadre qui embrassait d'une même Parole *morale* et *religion* – on est passé à un monde rapiécé, déchiré par le scepticisme et le doute, lacération du Verbe, qu'il a fallu recoudre d'un langage cohérent... C'est cette *scission progressive* de la morale et du religieux, qui a permis l'essor de quelque chose comme une *éthique*, entendre ici : une *théorie générale des conduites* (p. 156).

Lentement mais irrévocablement, l'univers social devient la proie d'un nouveau principe organisateur, d'un « autre principe de cohérence » (p. 158) qui, parce qu'il n'y a plus d'autorité (théologique) *unique*, érige cette « conduite des conduites » (Foucault) en fin politique ; la *Raison d'État* s'impose comme le nouveau moteur d'une réorganisation de la société... Ce qui advient à partir du Grand siècle, c'est une série de théories politiques qui se nourrissent des *formes* religieuses en apostasiant leur *contenu* (le *dogme*) ; un détachement des pratiques qui « fait fonctionner la religion au service d'une politique d'ordre » (p. 166) ; un *formalisme* des conduites qui se présente comme une harmonisation des comportements individuels (p. 164)...

Tout au long de l'âge classique, la croyance religieuse se privatise au profit d'une rationalisation instrumentaliste des *formes religieuses*. Entre la *piété* et la *morale*, le *dire* et le *faire*, le *geste* (la forme de l'action ou l'*intention*, selon un concept cher à Kant) et le *contenu* se creuse un abîme qui s'offrira lui-même au regard, éventuellement, comme ob-jet *historique*. Une *éthique du devoir* (envers l'État) voit ainsi le jour, reléguant la foi au second plan... La religion, comme le

---

<sup>21</sup> Il ne faut point oublier que le terme *catholique* provient du grec *καθολου* signifiant *universel*.

confirmera Tocqueville<sup>22</sup> au siècle suivant, est désormais mesurée à partir de son *utilité socialisante* : « l'expression de la vie chrétienne se dissocie des pratiques civiles. » (p. 184)

De cette dissociation entre *contenu* et *faire*, naît une *pratique de la coupure* qui prime l'interprétation religieuse. Si, à la Renaissance, la *ressemblance* jouait « un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale<sup>23</sup> », à l'âge classique, c'est la *différence* qui prend le relais – le savoir devenant dès lors *analytique*.

Or, plus qu'une simple théorisation, cette différenciation, qui s'intensifie au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, conduit, par cette décortication des pratiques, à une série de ségrégations sociales, possédant elles-mêmes une valeur éthique ; du point de vue théologique, le sens religieux, qui tournoyait autrefois à l'intérieur d'une cosmologie où les mots et les choses se confondaient dans le signe divin, se voit compris à l'intérieur d'une organisation des pratiques civiques ; l'éthique, cette morale sécularisée, prend le relais de la religion comme guide des conduites... C'est ainsi que l'*hérésie* n'est plus jugée à partir d'une vérité révélée, comme la conséquence d'une dyslexie théologique, mais comme cet *autre* de la *normalité*, figure *inverse* de la rationalité (p. 182)... L'herésie comme mauvaise conduite, comme l'envers de la Raison éclairante...

La raison d'État qui, en créant son propre espace, en jalonnant ses propres limites, en définissant ses propres cloisonnements, articule un univers social à partir de ces pratiques, établit du même coup une kyrielle de devoirs, de tâches civiques qui, jadis, possédaient un sens religieux, un sens *cultuel* : la soumission au clergé

<sup>22</sup> Voir sur le sujet: Tocqueville, A. de., *De la démocratie en Amérique*, T. II., pp. 153 à 157.

<sup>23</sup> Foucault, M., *Les mots et les choses*, p. 27.

prend ainsi la *forme fidéiste* d'une obéissance au roi. Mais, plus subtilement, on voit se dessiner, comme une frontière naturelle aux limites de la perception, une *nouvelle scission*, une nouvelle *alternative* : à cette *politisation* des conduites s'oppose une *folklorisation* des pratiques religieuses (p. 182). Le culte lui-même s'expose à la différenciation... des *cultures*...

Lentement, en débordant du *côté de la politique*, nous sommes arrivés à ce schisme de la *culture*. La religion, qui s'était d'office distinguée des mythes païens, se voit lentement, en entérinant « une raison qu'elle ne définit plus et qui renverse peu à peu ses principes propres » (p. 186), reléguée au titre de superstition... Mais, dans la revendication encore hésitante des particularismes, revendication qui, parce que la politisation des conduites a laissé « intact » l'ensemble bigarré des croyances, s'impose discrètement au cours de cette période, on assiste à un renversement, ou plutôt à une étrange distinction ; car la culture établit, au cours du siècle des Lumières, un *double langage* : « celui, avouable, producteur d'une raison "éclairée" qu'organise une *axiomatique des conduites* (c'est de Certeau qui souligne) ; celui des croyances désavouées mais encore présentes, et qui déniées dans le *présent*, prennent la figure d'une origine obscure, *passé "obscurantisme"* des systèmes qui leur sont substitués. » (p. 186. C'est moi qui souligne.)

*Entre culture comme règne de la raison, comme Aufklärung, et culture comme expression sépulcrale d'une collectivité, comme voix du peuple (ou, selon l'expression allemande, Volksgeist), entre la présentification perpétuelle et obscure du passé et l'émergence, sous l'égide de la sécularisation, d'une conscience*

*éclairée, critique et fugitive, se tisse lentement cette rupture méthodologique, ce divorce formel entre mémoire et histoire...*

Et pourtant cette raison ne saurait s'éclipser, s'abstraire de cette *tradition*, géhenne des songes passés, de ces secrets aux limites du langage, puisqu'elle en est issue ; *prisonnière* de ce trésor populaire, de son *origine* dira-t-on peut-être, la raison est intrinsèquement *processus inachevé*, l'expression de sa propre *historicité* – à la charnière du mythe et de l'histoire... Toute élucidation présuppose cette zone d'obscurité, cette pénombre silencieuse, ce sombre sanctuaire tapi au fond du langage...

« L'évolution qui fait de la religion populaire l'objet d'une anthropologie éclairée se présente d'abord comme un tri visant à extraire des croyances et des pratiques religieuses ce qui est recevable au titre d'une raison sociale » (p. 187). À une culture qui se définit comme une volonté d'émancipation, s'oppose une *contre-culture* qui, en vertu de sa négation, lui permet d'asseoir sa légitimité. La raison, vouée à s'extraire d'un quelque chose, à supprimer sans cesse cette part ténébreuse d'elle-même, a toujours besoin d'une *déraison* à ses limites pour *advenir*... La folie à l'âge classique, comme l'a bien vu Foucault<sup>24</sup>, en est l'insigne expérience (ethno-historique)... « Le peuple ignorant, l'enfant, le sauvage, et aussi le malade, le fou [...] détiennent dans les replis de leur langage la vérification de la raison qui leur impose sa loi. » (p. 189) La Raison *prisonnière* de son *Autre*...

<sup>24</sup> Foucault, M., *La folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ». 1972.

L'élitisme des Lumières est un indéfectible effort pour s'arracher à l'obscurité, se *différencier* de la masse ignare... L'*enlightenment* est *avènement indéfini d'une conscience*, et pourtant (épi)phénomène d'un *inconscient collectif*...

L'altérité, à partir de l'âge classique n'est plus placé au-delà *mais* à la frontière (invisible) du discours... La raison d'État ne peut, en ce sens, rechercher sa légitimité, affirmer son autorité, *fonder* ses postulats que dans un effort de différenciation... Mais telle n'est point la seule conséquence : « la métamorphose du christianisme en éthique, et plus généralement en *culture* (c'est moi qui souligne) se retrouve enfin sous le signe du *progrès*. » (C'est l'auteur qui souligne. p. 194) Une histoire *linéaire progressive*, celle d'une raison qui s'épanouit en rejetant derrière elle les préjugés et les superstitions, devient l'expression d'un temps nouveau... La *conscience historique moderne*, forte de cette *déchristianisation*, révèle du même coup une double trahison : en expurgeant du cadre religieux le contenu, elle apostasie la religion au moment même où elle le dévoile (p. 195) ; elle devient, autrement dit, *distance critique*...

Et c'est cette extraction des formes religieuses – ce *formalisme* – qui a fait apparaître une coupure *methodologique* entre le présent et le passé – entre une culture comme *rationalisation* et *présentification de l'actualité* et une culture comme *mémoire collective* –, un abandon d'un contenu traditionnel, immolé au progrès ; les romantiques, en réaction contre l'*Aufklärung*, ont peut-être, d'ailleurs, été les derniers apôtres de la *mémoire*...

La nouvelle historiographie, dont les conditions de possibilités lentement se réunissent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, se voit placer devant le tonneau des Danaïdes : son travail consistera à combler un abîme sans fond d'un sens liquéfié, à articuler indéfiniment un passé et un présent en un récit cohérent, à faire *suppléance* à ce qui est disparu (chapitre II) : une mémoire *cultivée* pendant des siècles, à la fois *prisonnière* de ses ob-jektivations et *fugitive* en vertu de son altérité irréductible...

\*  
\* \*

En cette fin de promenade, en laquelle s'est révélée, comme « une sorte d'expression géographique abstraite » (Proust), une nouvelle topographie du savoir, nous nous retrouvons derechef à l'orée du récit...

D'abord sujet initial du chapitre, la *culture*, *fugitive*, s'est subrepticement dérobée, au fil des mots, à l'« argumentation » pour devenir l'intrigue même de l'histoire, sa *prisonnière*, comme si, derrière les subtilités du langage, elle s'était éclipsée pour réapparaître à la toute fin, fermant ainsi la boucle d'une sinieuse narration... L'histoire toujours aux prises avec ses dérives fictionnelles?

Or, en évoquant cette nouvelle configuration, je n'avais guère le dessein de laisser veulement sourdre différentes notions à la surface d'une confusion conceptuelle, comme de vagues bruissements se perdant dans la symphonie infinie de la forêt, *mais* bien de parcourir cet ensemble luxuriant – inconnu jusqu'alors – d'expériences qui a permis *ces différents hiatus à l'origine de l'historiographie moderne*... Cette sublime diversité de la nature...

De cette histoire qui a pris ses *distances*, disais-je, voici l'épilogue...  
(Épilogue qui, évidemment, annonce une suite... Y aura-t-il une *fin* à cette histoire?)

Ces balades, en plein coeur du récit, nous ont amenés à parcourir à rebours l'émergence d'une nouvelle façon d'*entrevoir* le monde : l'angle *critique*. Et derechef, il nous est permis d'en distinguer deux facettes complémentaires :

D'abord la *critique* comme réduction du langage à sa fonctionnalité, à sa dimension de *processus*. En laissant les mots se retirer des choses, le langage à l'âge classique se creuse un espace, celui de la représentation, qui, tel un jeu de miroirs, le renvoie sempiternellement à lui-même ; la critique, autrement dit, « interroge le langage comme s'il était pure fonction, ensemble des mécanismes, grand jeu autonome des signes<sup>25</sup> ». Elle questionne d'emblée le mode d'être du langage, mais ne peut se résoudre à ne point poser la question de son exactitude, de sa précision, de sa vérité, double tâche faisant apparaître cette différence, cet écart si essentiel de nos jours, comme nous l'avons évoqué, entre la *forme* et le *contenu*... Aussi, en se lovant de cette manière à l'intérieur de sa propre fonctionnalité, la *critique* se présente-t-elle comme une tâche jamais achevée, toujours à mi-chemin, à l'image de la flèche de Zénon qui, dans son infatigable et paradoxale course, n'atteint jamais sa cible... N'étant plus le héraut d'une Vérité divine, le foyer des analogies et des ressemblances, le langage est considéré, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, comme essentiellement « imparfait », voué à *une analyse critique sans fin*...

---

<sup>25</sup> Foucault, M., *Les mots et les choses*, p. 94.

Mais aussi, au niveau de la conscience (*historique*), ce criticisme, qui, ne l'oublions pas, se présente au siècle des Lumières comme une tâche éthique, celle d'un questionnement sur la religion, témoigne d'une nouvelle attitude à l'égard du monde et du passé – elle devient perpétuelle médiation, *distance méthodologique*... La rupture, à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, entre histoire et mémoire en est l'insigne expression... Tout comme l'idée d'une culture historique, naturalisée par un présent continuellement en rupture avec la tradition...

*L'histoire moderne est, par définition, distance critique, récupération d'une mémoire sous l'égide d'une ontologie de l'actualité qui articule le passé à partir d'un présent qui l'interroge d'un langage qui lui est sien... sans pour autant réussir à s'en défaire... L'actualité, prisonnière ironique d'un passé qui la hante...*

Et il en est plus d'un qui a vu, dans la révolution copernicienne opérée par Kant, la radicalisation de ce formalisme, de cette scission entre la forme et le contenu ; en brisant le parallélisme entre le sujet et l'objet (leur harmonie préétablie), en ramenant, *via* les formes pures de la perception – l'espace et le temps –, l'objet à un sujet transcendantal qui lui impose ses catégories, Kant est conduit à s'interroger sur les *formes elles-mêmes* de la connaissance, sur les modalités de la représentation, sur la *finitude* de la connaissance humaine. En ce sens, sa philosophie, comme l'ont bien vu Prigogine et Stengers, « justifie donc du même coup la connaissance scientifique et l'étrangeté de l'homme dans le monde décrit par cette science ; en fait ce que Kant élaborait ainsi philosophiquement n'est

rien d'autre que le discours mythique moderne.<sup>26</sup> » Ce n'est plus le *contenu* d'une science qui est l'objet du transcendantalisme, mais les *formes* de la connaissance ; à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, quelque chose comme une *épistémologie* est rendu possible...

Après avoir contemplé, du haut de notre colline, l'âge classique, « comme la plus belle vue de la plaine » (Proust) qui soit, nous dévalons tranquillement vers le XIX<sup>e</sup> siècle, à l'orée de la modernité...

D'une culture *prisonnière* de son autre, d'un présent habité par les Morts, d'un espace *critique* indéfini, nous glisserons par la suite le long du sablier de l'Histoire, nouveau *mythe* de l'Occident...

---

<sup>26</sup> Prigogine, I., Stengers, I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1993, p. 142.

## II. LA FUGITIVE (SUR LE COMMENTAIRE HISTORIQUE)

« *La science historique elle-même, cette grande invention de l'Occident, préside à nos oublis et refoule. Elle sélectionne ce qui convient aux vivants, indéfiniment confrontés au gouffre du temps.* »

*Pierre Legendre.*

« *I lean on the fence and you squat in the middle and we wait till stream runs dry. Though you don't see the sense and we can't solve the riddle, it's amazing how time flies.* »

*Edward Ka-Spel.*

En sillonnant sereinement l'âge classique, tantôt en bifurquant par les sentiers broussailleux de la science, tantôt en empruntant les voies pavées de la politique, mais sans perdre de vue ce brumeux et nébuleux horizon de la *culture moderne* – en ce qu'elle a de plus *équivoque* – qui nimbait nos promenades d'une direction plus ou moins définie, nous avons pu apercevoir, en nous approchant au plus près des mots, cette nouvelle faille qui jalonne depuis lors le langage d'une nouvelle fonction : le *sens critique*...

Et pourtant, en interrogeant les sens du mot *culture*, si opposés quant à leur finalité, point n'était mon dessein de dévider, sur le palimpseste de l'historiographie, quelque chose comme une *histoire des mentalités* inspirée de l'ethnologie ; non qu'une telle *histoire* ne soit point pertinente ou éclairante, mais l'enjeu, puisque nous en avons esquissé l'origine au chapitre précédent, n'était guère celui d'une simple

description du paysage, arraché à son insouciance par quelque procédé méthodologique, par ce tourisme du savoir que l'arpenteur du temps définit dans ses manuels pédagogiques : ces « deux "côtés" pour les promenades » (Proust), ces deux excursions méditatives, bien que leur itinéraire respectif, il est vrai, ne puisse se confondre – comme ces ballades que le narrateur de la *Recherche* jugeait si opposées « qu'on ne sortait pas en effet de chez nous par la même porte » –, nous ont plutôt amenés à nous interroger sur cette notion, aussi florissante qu'ambiguë, de *modernité*. Nietzsche l'avait bien compris : la réflexion se fait beaucoup mieux en marchant...

Or, plus qu'une période, nous avons vu que par *modernité* – suivant ici Foucault – il fallait davantage y puiser cette *attitude* en laquelle se croisent un *criticisme fonctionnel* et une nouvelle configuration de l'histoire, y reconnaître cette « idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence<sup>1</sup> ».

Ainsi a-t-on souvent insisté, depuis au moins J. Hyppolyte, célèbre traducteur et interprète de l'oeuvre de Hegel, sur cette différence essentielle qui rompt cette fallacieuse *continuité* (épistémique) entre l'âge classique et le siècle victorien, sur ce renversement des problématiques, cette interversion de l'*ordre des choses* qui ont fait exploser une Nature homogène en histoires particulières ; ou, plus spécifiquement, c'est d'un *ordre des choses* à un *désordre des temps* que, subrepticement, nous sommes passés : « Le problème nouveau [...] n'est plus comme au XVII<sup>e</sup> siècle la

---

<sup>1</sup>Jauss, H. R., « La "modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », dans *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 158.

réconciliation de l'esprit et de l'étendue [l'espace], mais celle de l'esprit et du temps.<sup>2</sup>» Le rapport au monde n'est plus simplement mécaniste, mais *historique*.

Et la passionnante histoire de cette rupture fondamentale, de plusieurs façons peut-elle être racontée ; comme le récit littéraire se démultiplie quelquefois en points de vue narratifs différents, aussi l'Histoire peut-elle s'ouvrir, pléthorique, à l'efflorescence des styles, à la sensibilité toute impressionniste d'un regard généreux, à la conjonction complice d'argumentations complémentaires... Il ne s'agit point ici, bien entendu, de recouper une soi-disant objectivité factuelle d'une inévitable subjectivité ou d'ergoter vainement sur les limites relatives de l'impartialité de l'historien ; il s'agit, plus simplement, de quitter, en détournant légèrement les yeux, une problématique pour une autre... *De l'espace critique aux temps du commentaire*.

Sans donc avoir à désertir cette vallée de notre savoir, nous allons néanmoins, *entre temps*, voyager ; non pas en simple esthète, mais en restant à l'écoute des bruissements du monde, attentifs à cette beauté qui se transcende dans la métaphore... N'est-ce point Proust lui-même, d'ailleurs, qui disait que le plus beau voyage n'était pas celui qui nous ferait traverser différents pays, mais celui qui nous amènerait à visiter les mêmes contrées avec des *yeux différents* ?

Après la généalogie du criticisme<sup>3</sup> qui, sous la houlette de la culture, nous a révélé une raison historique *prisonnière* de son autre, l'émergence de l'épistémologie

---

<sup>2</sup>Hyppolyte, J., « Préface » à *La philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 13.

– ce formalisme du savoir – et la scission essentielle entre le passé et le présent – scission à l'origine de l'historiographie moderne –, nous allons aborder l'autre versant fondamental de notre réflexion : le *commentaire* historique, à savoir cette *totalisation* évoquée de la mémoire à l'intérieur d'un récit qui *a cessé* de voir en elle une mélopée *homogène*. Une mémoire, certes, réduite à (*prisonnière* de) ses ob-jektivations... mais *fugitive* de par sa nature...

Et si l'histoire moderne pouvait se comprendre – partiellement – en parcourant les vallons de l'âge classique, il n'en demeure pas moins, comme je l'ai déjà mentionné, qu'elle s'exprime de manière insigne au sein d'une *nouvelle articulation du temps*... Cette nouvelle attitude qu'incarne l'*esprit de la modernité* n'est point indépendante de cette cassure (tragique?) du temps cyclique à laquelle un temps linéaire et orienté, en gestation silencieuse dans le christianisme, a disputé les prérogatives du temps historique<sup>4</sup>...

*Le commentaire historique... ou le crime d'Onoff...*

### ***L'insoutenable légèreté de l'Histoire : une brève histoire du temps***

Dans son célèbre roman *L'insoutenable légèreté de l'être*, Kundera, qui introduit son récit par quelques réflexions sur l'Éternel retour, ce mystérieux concept nietzschéen, ne cesse, tout au long de son oeuvre, de réfléchir sur le *kitsch*, « cette

---

<sup>3</sup>Par *criticisme*, je n'entends pas seulement la philosophie kantienne, mais, de manière plus générale, toute pensée plaçant la critique au centre de son fonctionnement.

<sup>4</sup>D'ailleurs serait-il intéressant de « rapprocher » l'évincement progressif d'un temps cyclique – au profit d'un temps linéaire – de l'émergence de la *thermodynamique* au XIX<sup>e</sup> siècle ; cette branche de la physique a illustré de manière insigne, par ses « découvertes » de l'irréversibilité des relations physiques, cette intériorisation du temps qui s'est esquissé depuis la fin du siècle des Lumières.

station de correspondance entre l'être et l'oubli<sup>5</sup> ». Sans doute ne serait-il point impertinent de gloser un tantinet sur cette notion dont l'auteur, à dessein, s'amuse à explorer l'univers sémantique ; je limiterai néanmoins mon propos, puisque je n'ai guère l'intention de m'enfoncer clandestinement dans l'exégèse littéraire – ce qui serait un peu trop dévoyer à notre propre voyage – à une définition qui ne sera que l'envers de la suite : « le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence a d'essentiellement inacceptable.<sup>6</sup> » Il dessille notre regard et le braque sur une image stéréotypée, l'écrase sous la pesanteur d'un déjà-vu condamné à s'éclipser derrière l'opacité d'une mode fugitive, éventuellement balayée par les lois de l'histoire... ou celles du marché... Or, plus qu'une simple catégorie esthétique, chez Kundera, le *kitsch* se métamorphose en Universel, devient un concept *ontologique* ; mais aussi *historique*.

Et pourtant, le récit dévastateur et glauque – et cruel par moment –, se termine, non point par un usuel clin d'oeil à ce mensonge qui diapre l'inéluctable angoisse de l'existence d'une bienheureuse candeur, *mais* par un sourire, le sourire du chien agonisant des protagonistes, Tomas et Tereza : *le sourire de Karénine* – révélation d'un bonheur s'enroulant dans une douce et paisible quotidienneté. D'une histoire *orientée* vers la mort et l'oubli, en passant par les différents « moments » du *kitsch*, nous dévalons à notre insu dans un monde idyllique (enclave anhistorique), un monde moins en dehors du temps que *recyclé* dans la répétition journalière – Éden enseveli sous le sablier du Temps...

<sup>5</sup>Kundera, M., *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, p. 406.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 357.

La tragédie de l'homme aurait ainsi commencé avec le refus de cette sereine répétition. Et l'histoire moderne ? Lorsque ce *destin tragique* de l'existence serait devenu *fatalité rationnelle*. L'Histoire trouverait son point de départ au moment où l'homme aurait été chassé du Paradis, Idylle par excellence, pour s'achever dans le *commentaire historique*. « *Le temps humain ne tourne pas en cercle mais avance en ligne droite*<sup>7</sup> » : telle est la condamnation de l'homme (*moderne*, pourrait-on ajouter pour être plus « rigoureux ») ; le douloureux constat de l'Histoire, cette « odyssee inutile » (Cioran), c'est que le *bonheur (bourgeois) est essentiellement ennuyeux* (comme le croyaient Gautier, de Vigny et compagnie). Mais n'y a-t-il pas plus *kitsch* que cette *conscience idyllique* ? Baudelaire, en plaçant la *mode* au coeur de son « esthétique », nous en donne peut-être la réponse...

« La nostalgie du Paradis, c'est le désir de l'homme de ne pas être homme.<sup>8</sup> »  
Est-ce maintenant l'homme qui fait l'histoire ou est-ce l'histoire qui fait l'homme ?  
Éternelle aporie. Il ne faut jamais perdre de vue, toutefois, que c'est l'éclatement de l'Histoire universelle qui est à l'origine de l'anti-humanisme contemporain...

Ces considérations diverses, bien qu'intempestives (!), sur le roman de Kundera qui embrasse les conflits de l'existence humaine d'une inquiétante parole, nous ont néanmoins guidés, sans que nous ayons quitté notre terroir initial, site de notre moderne histoire, vers notre questionnement sur l'*Ordre du temps* (selon le titre

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 434. (C'est moi qui souligne.)

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 431

de l'oeuvre de K. Pomian<sup>9</sup>). Ce questionnement, de toute évidence, n'a rien à voir avec un quelconque remoulage de périodes ou avec une nouvelle configuration de l'Histoire universelle. En d'autres termes, ce chapitre – ce voyage imaginaire d'un *dormeur éveillé* qui, plongé dans l'obscurité de sa mémoire, laisse ses souvenirs s'agglutiner à la manière des cristaux d'un kaléidoscope – ne cherchera point à répondre à cette éternelle question : quand la Modernité commence-t-elle? Nous évertuer à accoler une date à cette naissance, je crains, risque fort bien de nous conduire vers une impasse peu enrichissante; peut-être est-ce pour la simple raison que tous les discours n'entrent point, *précisément*, dans la Modernité en même temps : ce que nous entendons, aujourd'hui, par *art moderne*, *psychologie moderne* ou *biologie moderne* ne nous autorise pas à les rattacher chronologiquement à un seul et même « point de départ », à une même « date de naissance » – et ce, quoiqu'ils se rattachent indubitablement à la même « origine » épistémique, qu'ils se recoupent au sein de la même reconfiguration du savoir, qu'ils ont, qui plus est, en tant que disciplines nouvelles, surmonté les mêmes *obstacles épistémologiques*, selon l'expression du philosophe G. Bachelard. D'où cette persistance, depuis le tout début de ce texte, à dénoter la modernité davantage comme une *attitude*, comme une nouvelle *épistèmè* qui s'est mise en place à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, *autour* des révolutions américaine et française, au moment (kantien) où l'homme, pour se comprendre, a recherché en lui-même les conditions nécessaires de sa propre objectivation.<sup>10</sup>

<sup>9</sup>Pomian, K., *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>10</sup>Voir sur le sujet: Foucault, M., *Les mots et les choses*, surtout les chapitres IX et X.

Nous avons par ailleurs, plus ou moins explicitement, rapproché cette nouvelle disposition de cette conscience historique, parousie séculière, qui illumine le siècle victorien ; nous avons aussi défini, en maintes occurrences, cette attitude en insistant *surtout* sur sa dimension critique, sur l'altérité irréductible (la distance) établie entre un présent qui interroge – et découpe par le fait même – et un passé *fugitif* ; en d'autres termes, nous avons davantage questionné ce que nous pouvons appeler l'*espace du temps* (l'articulation spatiale ou « méthodologique » de deux instances), que le temps lui-même. Or, cette disposition *inédite du temps*, cooriginaire à cette (re)distribution originale du présent et du passé, (re)distribution qui a laissé sourdre, comme une sonate sans dissonance, cette nouvelle orchestration (formelle) de l'histoire et de la mémoire – de l'histoire comme discipline et de l'histoire comme objet –, c'est dans la sursomption<sup>11</sup> du conflit, qui n'a cessé de tarauder les plus grands esprits, depuis au moins la Renaissance, *entre un temps cyclique et un temps linéaire* que nous pouvons dénuder sa possibilité – tension entre l'idylle kundérienne et le *gouffre du temps* cioranesque...

Querelle des Anciens et des Modernes, victoire ironique de l'historien...

Je ne me propose point d'en refaire l'histoire, les ouvrages de K. Pomian et de H. R. Jauss la font admirablement bien ; la réflexion gravitera plutôt autour de deux questions :

I. Quelle est la différence essentielle de cette attitude moderne, tant ressassée, par rapport aux conceptions antérieures du temps de l'histoire?

---

<sup>11</sup> Le terme *sursomption* traduit ici le fameux concept hégélien *Aufhebung*.

II. Comment cette attitude a-t-elle pu engendrer – ou vice versa – quelque chose comme une histoire *linéaire* qui a fait du *progrès* son cheval de Troie?

I. D'abord, il ne serait point oiseux de dissiper un éventuel malentendu, une possible mécompréhension : la modernité, comme *logique du dépassement*, comme perpétuelle négation de la tradition au nom d'une actualité originale, ne tire pas sa nouveauté du fait qu'elle se veut la première attitude – d'où a émergé la conscience historique de notre époque – qui dénie, sous l'égide de son « héroïsation », le « droit de mépriser le présent » (Baudelaire) ; c'est plutôt dans la manière de (re)poser la question de la situation du temps présent à l'intérieur d'une conception – plus vaste – de l'histoire qu'elle prend racine.

Jusqu'à la fin du siècle des Lumières, on peut dire que cette réflexion sur le présent avait essentiellement pris trois formes<sup>12</sup> : 1) d'abord, notamment dans la *République* de Platon, le présent peut être représenté tout simplement comme un « âge du monde » distinct par quelques critères ou par quelque événement dramatique des autres périodes, mais condamné à rejoindre le cycle révolutionnaire de l'Histoire ; 2) ensuite, le présent peut être interrogé à la lumière d'une herméneutique historique, en tant que, sous son manteau événementiel, il dissimule les signes annonciateurs d'une époque prochaine (conception augustinienne, « chrétienne », dont Marx reprendra les grandes lignes – la *forme* – à l'intérieur de sa dialectique matérialiste) ; 3) enfin, le présent peut être compris comme ce *sommet*, ce belvédère duquel l'étendue d'un monde nouveau s'impose au regard des hommes (Vico). Si ces

philosophies de l'histoire se distinguent quant à la fonction du présent, elles se rejoignent *essentiellement* en ce qu'elles impliquent toutes une conception cyclique de l'histoire, rythmée par des phases successives de naissance, d'apogée et de déclin.

La modernité est la première conception du temps qui a posé la question du présent et du passé, non pas à partir d'une Philosophie de l'histoire qui l'enveloppe de ses cycles indéfinis, mais *sous le mode différentiel de la critique* : « quelle différence aujourd'hui introduit-il *par rapport* à hier ? » (p. 64)

De Vasari (1511-1574), célèbre érudit de la Renaissance, à Vico, du philosophe Bodin (1530-1596) à Voltaire (1694-1778), en passant par Bossuet (1627-1704) et Montesquieu (1689-1755), la Querelle des Anciens et des Modernes n'a jamais pu s'affranchir de cette tension entre un temps cyclique et un temps linéaire : la « supériorité » relative des Modernes, en matière de savoir, de science et de technique, n'avait jamais véritablement remis en question la périodisation « classique » de l'Humanité qui distingue une Antiquité, une période de déclin incarnée par le Moyen Âge, et une Modernité cherchant tant bien que mal à s'affirmer ; autrement dit, *tant et aussi longtemps que le terme moderne s'est opposé – seulement – à ancien quelque chose comme une histoire orientée, bien amarrée au port du Progrès, phare de notre Culture, n'a pu s'affirmer pleinement, ni acquérir son entière cohérence.*

L'Église catholique, qui a été au cœur des débats et des enjeux pendant tout l'âge classique, considérait toujours comme la seule histoire linéaire possible (donc le temps linéaire) le « récit » des interventions de Dieu dans le monde, et ce, bien que

---

<sup>12</sup>J'emprunte ces développements à : Foucault, M., *Qu'est-ce que les Lumières ?*, pp. 63-64.

les conditions sur lesquelles elle appuyait son dogme n'étaient plus que des ruines... La reprise des formes religieuses, comme nous l'avons vu, ouvre néanmoins, timidement, la voie à une histoire *orientée* profane... *L'histoire moderne est ainsi le résultat d'un procès de sécularisation qui, en sursumant la tension conflictuelle entre temps cyclique et temps linéaire, a inséré, comme moteur de sa narration, l'idée d'un progrès rationnel qui s'affirme, plus ou moins implicitement, comme la négation de la tradition, comme l'impossibilité d'un retour en arrière.* Et cette synthèse dialectique, nous la devons évidemment à Hegel, « grand réconciliateur » de la Modernité...

II. Sans doute certains prodromes de cette nouvelle « temporalisation » de l'histoire peuvent-ils être décelés à la surface même de l'âge classique, et ce, bien que tout au long du siècle des Lumières, elle a dû disputer son règne à sa variante régressive – prologue d'une histoire nostalgique...

Si nous faisons commencer le siècle des Lumières, comme le suggère H. R. Jauss<sup>13</sup>, vers la fin du Grand siècle, avec la contestation par Charles Perrault de la suprématie des Anciens, il ne faut pas oublier que cette ouverture d'une nouvelle Querelle – ou son prolongement – n'a jamais donné lieu à une histoire proprement progressive, quoique le parti des Modernes ait évoqué la supériorité de la science sur les modèles intemporels de l'Antiquité ; peut-être est-ce pour la bonne raison que ce conflit, originairement, concernait l'Art comme Idéal de Beauté...

---

<sup>13</sup>Jauss, H. R., *op. cit.*, p. 175.

Et tel est le paradoxe : les précurseurs de la rationalité *historique* moderne, du moins certains d'entre eux, considéraient le siècle de Louis XIV comme un sommet de l'évolution de l'humanité, et que cette dernière, ayant atteint l'âge de la vieillesse (selon la métaphore augustinienne de *l'homme universel*) pouvait bien être à l'orée de son éventuel déclin :

*Cette nouvelle modernité qui prend [lentement] conscience d'elle-même s'insurge, au nom même du progrès de la science, contre les Anciens pour qui l'Antiquité reste le repère, l'origine et la norme du temps présent [...]; mais cette conscience nouvelle reste encore, à ce stade, divisée : d'une part elle considère son propre temps comme une phase de vieillesse de l'humanité, d'autre part elle voit l'histoire poursuivre irrésistiblement, à la lumière de la raison critique, sa marche en avant à travers l'âge du progrès.<sup>14</sup>*

Cette tension endémique, qui a déchiré le XVIII<sup>e</sup> siècle, peut être également expliquée par les réserves qu'ont suscitées « l'analogie entre l'histoire de l'humanité et la vie d'un individu<sup>15</sup> » chez bons nombres d'auteurs, à commencer par Fontenelle (1657-1757) ; la méfiance à l'égard de cette métaphore dont témoigne l'auteur de la *Digression sur les Anciens et les Modernes* – méfiance qui n'est pas sans rappeler que l'analogie, depuis la fin de la Renaissance, a été jetée aux orties au profit d'une cosmologie silencieuse – atteste moins une nouvelle conception du temps qu'elle exprimait un rejet partiel ; en d'autres termes, la défiance des Modernes se résumait à « la conviction que la connaissance n'a pas de limite, qu'elle peut progresser et qu'elle le doit.<sup>16</sup> »

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 177.

<sup>15</sup>Pomian, K., *op. cit.*, p. 119.

<sup>16</sup>*Ibid.*, pp. 119-120.

Quant à la perspective d'une dégénérescence historique – idée souvent ressassée, quoique de manière différente comme nous allons le voir bientôt, par le *romantisme* du XIX<sup>e</sup> siècle –, elle est principalement attachée à la décrépitude des moeurs, à la mollesse et à l'effritement de la vertu, au déclin de l'héroïsme – autant de manifestations ostensibles de cette crise religieuse, de cette théologie du profane qui investissent les discours des Modernes... Progrès *matériel* d'un côté ; décadence *spirituelle* de l'autre...

La question initiale était : par quels subterfuges cette antinomie a-t-elle été surmontée pour donner naissance à l'histoire moderne, à une attitude qui *critique* le passé au nom d'un présent fondamentalement différent ? En fait, pour qu'une telle histoire orientée, qui implique dans sa propre logique l'idée de progrès (sa *réalisation*), se réalise, il a fallu surmonter deux obstacles : d'une part, la nécessité de repenser le Moyen Âge, non plus comme une époque ténébreuse, *mais* comme un moment « positif » du devenir historique ; d'autre part, par le recours à la métaphore discréditée par Fontenelle et ses pairs de l'homme universel. À partir de ce moment, l'opposition antique/moderne, perdant progressivement de son *actualité*, les époques ne peuvent plus être jugées et *comparées* entre elles au nom d'un Idéal ; elles deviennent, en déployant leur perfection respective, ces totalités organiques et *spirituelles*, ces étapes *nécessaires* à la marche d'une histoire qui ne revient plus sur ses pas... La *compréhension historique* ne sacrifie plus, sur l'autel d'une perfection abstraite, les diverses époques ; la *comparaison* cède le pas à l'inexorabilité d'un destin qui réconcilie *spirituellement*, tout en les enfermant sur eux-mêmes, les

différents moments du devenir humain... Le Moyen Âge est peu à peu réhabilité, recouvrant cette perfection qu'on lui avait jadis dérobée...

Où l'âge classique voyait une régression vers la barbarie (par opposition à la civilisation), une plongée dans les ténèbres d'une culture populaire méprisée (Voltaire), le siècle victorien y redécouvrira, souvent dans une perspective contre-individualiste, l'Universel chrétien, les racines spirituelles du Peuple, ce monde où la vertu héroïque se déployait dans toute sa splendeur... Et même Comte<sup>17</sup>, le père du positivisme, précurseur de tout un courant de pensée scientifique, n'échappe point à cette tendance : après avoir expliqué, sous le couvert d'un catéchisme scientiste, que sa philosophie se voulait aussi, et surtout, une religion, il a dû réinscrire le Moyen Âge au sein d'une histoire élaborée à partir de sa célèbre Loi des trois états (l'âge religieux, l'âge métaphysique, l'âge positiviste)...

Le *romantisme*, qui a célébré d'une certaine manière ce même retour au Moyen Âge, ne s'est pas, sur ce point, opposé *stricto sensu* à l'*Aufklärung* ; il en a plutôt prolongé la logique – ce que la philosophie hégélienne qui, d'un même souffle absolu, récupère les différents moments de l'histoire au sein d'une Totalité, incarne à merveille).

Le romantisme est né au moment où le couple antique/moderne s'est dissocié<sup>18</sup>, au moment où l'histoire, « image de la nature perdue d'un autre temps »<sup>19</sup>, en avalant la linéarité du progrès, s'est présentée comme cette médiation entre

<sup>17</sup> Comte, A., *Catéchisme positivisme*, notamment les pp. 261 à 299.

<sup>18</sup> Voir Jauss, H. R., *op. cit.*, pp. 185-186.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 193.

l'homme et la nature<sup>20</sup>; moins qu'une déification d'un *passé* national aux obscures origines, le romantisme, qui exprime cet amour *idyllique* de la nature, cette sensation mélancolique déchirant l'âme humaine, cette quête passionnée d'une mémoire *fugitive*, désigne davantage cette éternelle insatisfaction prisonnière d'un *présent aliénant*, d'une raison historique effrénée, débridée, qui trahit, de *jour en jour*, une absence édénique, un *présent autre* qui ne sera, hélas!, jamais plus... « Rien de certain parmi les anciens, rien de beau parmi les modernes<sup>21</sup> », disait Chateaubriand. « Le passé et le présent sont deux statues incomplètes : l'une a été retirée toute mutilée des débris des âges ; l'autre n'a pas encore reçu sa perfection de l'avenir.<sup>22</sup> »

La nostalgie romantique ne récuse pas tant la chronosophie linéaire qu'elle en a plutôt mesuré l'inéluctabilité, l'inexorabilité. En ce sens, le scientisme issu des Lumières et le romantisme renvoient, chacun à leur manière, au même *fatum* rationnel d'une histoire orientée, d'une histoire aux prises avec de nouvelles problématiques, d'une histoire qui mesure, en gravant rigoureusement l'épithète *kitsch* des événements passés, la fugacité de l'existence humaine au sein d'une nature divinisée...

Sous nos yeux attentifs, mais point avides de vérité objective, s'est lentement flétri un temps cyclique, victime de cette récupération, au sein d'une nouvelle

---

<sup>20</sup>Sans doute le XVIII<sup>e</sup> siècle a-t-il vu se déployer diverses tentatives, dont *Les mémoires sur l'ancienne chevalerie* (1746) de la Curne de Saint-Palaye, de réhabiliter le Moyen Âge ; toutefois, elles étaient toujours sous le joug, de plus en plus faible il est vrai, d'une comparaison au nom d'un Idéal abstrait (Vertu, Beauté...). Il a fallu que ces diverses époques récupèrent leur propre *perfection* pour que cette façon d'« envisager » l'histoire se dissolve en compréhension « non-idéaliste ». (Voir : *ibid.*, pp. 186 à 188.)

<sup>21</sup>Chateaubriand, F. R., *René*, Paris, Bordas, 1984, p. 67.

<sup>22</sup>*Ibidem.*

chronosophie, des diverses époques qui ont tracé, à l'image d'une tangente, une histoire ayant cessé de se mordre la queue – pour paraphraser Nietzsche.

À la première question, nous avons vu que l'attitude que nous avons qualifiée de moderne est apparue lorsque le temps s'est dénoué sous le poids de la *différence critique*, lorsque le présent, *pour la première fois*, s'est compris et pensé dans son originalité inhérente, face à un passé qui ne reviendrait plus dans son intégralité « idéale » ; à la seconde question, nous avons vu que cette articulation différentielle s'est affirmée au moment où le temps s'est lentement dépris de ses perpétuelles rechutes, où le présent devenait le gage d'une promesse séculière, où l'Esprit du monde s'est extériorisé en reprenant patiemment, le long d'un même fil conducteur, les différents moments – les différents âges – de l'Humanité, incarnations parfaites de cet Esprit à un moment donné de son auto-déploiement...

Ainsi avons-nous désormais affaire à une histoire qui péremptoirement s'accélère, qui touche désormais, du bout des événements, à sa *fin*...

Derechef, le temps est venu, pour notre voyageur immobile, de détourner légèrement les yeux... vers *cet horizon qui délimite notre temps*...

### ***Les fins de l'Histoire***

S'il est, de nos jours, un concept qui demeure toujours d'actualité – d'autant plus que les événements du 11 septembre semblent avoir derechef relancé le débat –, qui exhibe toujours son éventail sémantique comme une floraison de *métaphores*, qui s'infiltré continuellement dans les réflexions sur l'historiographie moderne (l'écriture

de l'histoire), c'est bien cette fameuse *fin de l'histoire*. Sans doute la dimension téléologique n'est-elle pas le propre du siècle victorien : l'eschatologie chrétienne en est, suivant conséquemment notre aperçu, l'archétype indubitable ; or, si le christianisme définissait l'Histoire comme cette litanie des interventions divines dans le monde, le siècle de l'histoire a plutôt fait de cette Providence un concept proprement *historique* : l'Esprit se *réalise* en s'engouffrant dans le monde, en extériorisant sa propre substance, pour devenir, à la fin, cette immanence de la Raison incarnée dans l'État. L'histoire est *rationnelle* parce qu'elle est fondamentalement *spirituelle*<sup>23</sup> : tel est le constat du philosophe allemand G. W. F. Hegel, d'où est sortie la forme canonique de toutes philosophies (séculières) de l'Histoire (Lowitz).

L'originalité de la philosophie hégélienne de l'Histoire, c'est d'avoir surmonté la tension interne aux Lumières entre temps cyclique et temps linéaire.<sup>24</sup>

La Révolution française, comme le note K. Pomian<sup>25</sup>, a permis l'avènement de cette notion de *discontinuité*, dont nous avons pu embrasser les conditions (sous-jacentes) de possibilité à l'intérieur de notre généalogie de l'historiographie moderne, comprise comme réarticulation *spatiale* du temps, comme « conséquence »

<sup>23</sup>Ce qui n'est pas sans rappeler la célèbre formule de Hegel : « Tout ce qui est réel est rationnel ; tout ce qui est rationnel est réel. » La réalité (historique) est une réalité qui perpétuellement *advient*, qui se *concrétise* au fil du temps, comme l'auto-manifestation de la Raison.

<sup>24</sup>Il s'agit sans doute de l'une des facettes fondamentales de la Philosophie hégélienne de l'histoire qui la sépare du célèbre opuscule de Kant sur l'histoire universelle : bien que nous puissions y puiser des éléments pré dialectiques (dont la fameuse *Ruse de la nature*, terme inventé par les commentateurs pour en accentuer l'effet), la perspective kantienne n'essaie point de concilier l'antagonisme du temps, tel que le fera Hegel. N'étant qu'un produit de la raison humaine, la téléologie kantienne ne tire rien de l'expérience sensible ; elle est *postulée* au sein d'un récit consolant – récit qui ne peut définir cette *fin* (au sens de *but*) que sous une formule négative : *moins de guerres* à l'horizon. (Voir : Kant, « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique », dans *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990, pp. 68 à 89.)

<sup>25</sup>Pomian, K., *op. cit.*, p. 130.

épistémique d'une nouvelle chronosophie. Contre la perception première d'une histoire fragmentée en événements disparates, d'une rhapsodie d'épisodes n'ayant de liens que *superficiellement*, il importe de rechercher, non plus dans l'au-delà, *mais en deçà*, un sens qui unirait cette dispersion. L'Histoire est celle de la réalisation, à travers les âges, de l'Esprit universel ; de l'automouvement d'une Raison, par moment *rusée*, cachée sous l'épiderme des « faits » ; de la concrétisation positive<sup>26</sup> de la liberté dans l'État. De théologique, l'Histoire, en expurgeant formellement tout contenu religieux, se fait *politique* : en déplaçant le questionnement ontologique de la problématique esprit/étendue vers le rapport entre l'esprit et le temps, en « dématérialisant » en quelque sorte le concept de *progrès*, une histoire orientée cohérente peut enfin voir le jour, une histoire dont l'objet est « la présentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le *savoir* de ce qu'il est *en-soi*.<sup>27</sup> »

Chaque époque incarne donc l'Esprit (*Weltgeist*) dans sa *totalité* ; elle se veut un point de vue qui exprime cette perfection qui lui est propre. L'Esprit du peuple (*Volksgeist*) qui « possède » la meilleure compréhension de cet Esprit du monde, n'est pas moins que l'État le plus puissant, celui qui éclaire le plus fortement son époque de sa culture.

---

<sup>26</sup>Pour Hegel, la notion de *liberté positive*, développée dans ses *Principes de la philosophie du Droit*, se définit comme l'accomplissement d'une liberté qui s'autodétermine, qui développe son propre contenu. L'État hégélien, en tant qu'il dépasse la simple société civile (le libéralisme si l'on veut), où la liberté ne peut se déployer que sous le mode *négatif* du libre-arbitre – la « contingence dans la volonté » (p. 67) –, devient la substance même de la liberté qui a sursumé ses contradictions, sa simple formalité. (Voir : *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, pp. 47 à 82.)

<sup>27</sup>Hegel, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*, Plon, coll. « 10/18 », 1965, p. 83. (C'est Hegel qui souligne.)

Ainsi les civilisations, à l'instar de l'individu, naissent-elles, croissent-elles et périssent-elles, mais l'Esprit progresse toujours ; où un cycle s'achève, un autre recommence, comme si l'Histoire se composait d'épicycles qui emboîtaient le pas au mouvement universel de la Raison (politique). Et telle est la synthèse hégélienne : le dépérissement d'une civilisation, loin d'être un recul, un *retour* au sens fort du terme, indique plutôt que l'Histoire a fait un pas vers sa réalisation, incarnant une forme spirituelle plus avancée, révélant une liberté plus achevée ; lorsqu'un peuple piétine, l'Esprit poursuit sa route, sans revenir en arrière, sans rien *oublier* – mémoire de l'humanité... Et, comme on le sait sans doute déjà, cette procession de l'Histoire serait orientée d'Est en Ouest pour s'achever (temporairement ?) dans l'Empire germanique, symbiose de la Cité grecque et de l'universalisme chrétien ; de l'Orient (où un seul individu est libre), en passant par la Grèce et l'Empire romain (où quelques uns sont libres), le parcours de l'Esprit s'accomplirait dans l'État prussien (où tous les citoyens sont libres)...<sup>28</sup>

Il est tout de même paradoxal, à première vue, que le penseur par excellence de l'historicité ait proclamé, au sein d'une période foisonnante de bouleversements, que l'Histoire se termine à ses pieds, déposant les armes de sa conquête du monde... Pourtant, rien n'est plus énigmatique que cette *fin de l'histoire*, et ce, d'autant plus que le philosophe ne s'est jamais vraiment expliqué, et que la plupart des textes qui y font directement référence ne sont que des notes de cours publiés, à titre posthume, par ses étudiants et disciples... Mais encore faut-il dire que cette vive polémique, c'est aux commentateurs de l'auteur que nous la devons...

---

<sup>28</sup>Voir: *ibid.*, pp. 269 à 296.

Un détour par ce débat, toujours contemporain, me semble ici essentiel ; car autour de cette notion de fin de l'histoire, je crois, se concentrent les conditions essentielles du *commentaire historique*. Sans doute aucun historien, de nos jours, ne se lancerait-il dans une telle Philosophie de l'Histoire, dans une aussi folle aventure ; loin d'une « réactualisation » du Système hégélien – est-il d'ailleurs anachronique ?! –, le questionnement portera, *via* une « analyse du temps historique »<sup>29</sup>, sur la forme discursive auquel le commentaire se rattache, forme que Foucault qualifiait de « processus interne de délimitation du discours »<sup>30</sup>. Si commenter signifie rechercher sous les événements un *sens* enfoui dans cette opacité charnelle du langage, un « trop-plein de signifié » sous une pellicule signifiante, un « non-dit » silencieusement dissimulé, il ne faut point oublier qu'une telle démystification, qu'une telle lecture de l'imprononcé trouve sa possibilité dans l'idée de *totalité*. Se réverbérant sur ses propres limites, épousant le constat de sa finitude, le commentaire, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, ne fait que répéter ce qu'il retrouve en lui-même, qu'interroger, sur la pointe des mots, une parole endormie, que *suppléer* à une absence...<sup>31</sup> L'historiographie moderne (re)trouve ici une *seconde naissance*, à la fois complémentaire et contradictoire : si le *criticisme* né des Lumières avait tracé une frontière méthodologique (formelle) entre le présent et le passé, entre une mémoire qui s'endort sous l'effet soporifique de ses objectivations et une histoire qui se déracine de son sol traditionnel, le *commentaire* clôt sur lui-même un passé imperméable, *fini*, *totalisé* par un présent qui en mesure sans doute les conséquences, mais dans un

<sup>29</sup>Bouton, C., « Hegel, penseur de la "fin de l'histoire" », dans *Après la fin de l'histoire*, p. 91.

<sup>30</sup>Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 28.

langage qui lui est toujours propre ; si le criticisme introduit une *hétérogénéité*, le commentaire, enfermé dans son jeu de répétition, l'avale dans une symbolique en lui imprimant un *sens*...

La polémique entourant la fin de l'Histoire, tel que l'aurait annoncée Hegel, ne concerne évidemment pas la *fin* en tant que *but*, car du moment où la liberté se projette dans le temps la notion de *finalité* s'impose à la compréhension (c'est d'ailleurs en vertu de ce caractère *pratique*, que le philosophe Merleau-Ponty récuse la possibilité d'une histoire se pavanant sous le joug d'une théorie « abstraite »<sup>32</sup>), mais bien la *fin* au sens de *Ende*. Bien que les interprétations se soient sans cesse démultipliées, on peut néanmoins les condenser en trois types différents<sup>33</sup> : 1) d'abord, la fin de l'histoire signifierait que l'Humanité, passé un seuil *historique*, serait propulsée dans une posthistoire où rien d'essentiel serait susceptible d'arriver (c'est la position défendue par le célèbre commentateur *marxiste* de Hegel, Alexandre Kojève) ; 2) ou encore, la fin signifierait que l'Histoire universelle, après que la liberté a atteint sa maturité dans le Vieux Monde, poursuivrait sa route vers l'Amérique ; 3) enfin, la fin de l'Histoire signifierait, selon ici François Châtelet, qu'il n'y aurait plus, après la Révolution française, de nouvelles formes politiques majeures.

À la lumière de ces diverses positions, une contradiction apparaît : l'histoire est-elle *finie* ou *indéfinie* ? Autrement dit, est-il légitime de poser un *terme* au

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Bouton, C., *op. cit.*, p. 96.

progrès ou celui-ci se poursuit-il indéfiniment dans la stratosphère du temps ? Pour Hegel, la possibilité que l'« histoire en acte », étant le produit des actions humaines, ait une fin n'a guère de sens – qu'il n'en déplaise à ce cher Kojève ; or l'histoire qui, à la *limite* du présent, interroge le passé de l'humanité (le *vécu*), ne saurait non plus se prolonger indéfiniment – qu'il n'en déplaise, cette fois, à Kant ! Puisque l'histoire ne concerne *que* le passé – et la philosophie *que* le présent en acte –, la prospection de l'avenir, lorsqu'elle transcende sa dimension hypothétique, demeure en dehors de son univers – ce que Marx a récusé de son prophétisme athée.

Si certaines « dérives » téléologiques ont pu naître – et croître – de l'oeuvre du philosophe, peut-être d'autres pistes peuvent-elles être ouvertes ; autrement dit, et tel est le dessein poursuivi ici : si le questionnement toupillait essentiellement autour d'un *terme* à la cavale de l'Esprit dans le monde, il n'est guère improbable que cette *fin* soit moins un terme définitif qu'un *moyen terme*.

Comme nous l'avons entr'aperçu, l'histoire se déroule, pour Hegel, selon une succession d'époques, chacune d'elles exprimant une *totalité déterminée*, un achèvement spirituel au sein duquel les événements particuliers trouvent leur *sens* – dialectique entre le tout et la partie qui est le propre de toute approche herméneutique de l'histoire<sup>34</sup> ; chaque époque correspond ainsi à une « *plénitude* d'un présent vivant, qui interdit de considérer celle-ci, même rétrospectivement, comme une étape encore imparfaite du progrès de l'Esprit.<sup>35</sup> » En tant qu'intériorisation de l'Esprit, chaque époque se révèle être l'aboutissement *provisoire* du progrès, un moment irréductible

<sup>33</sup>Sur cette classification voir : *ibid.*, pp. 97-98.

<sup>34</sup>Voir sur le sujet: Gadamer, H. G., *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996.

du devenir qui possède une perfection *absolue*, une *infinité* qui lui est propre ; lorsqu'une époque se dilue dans les silences du passé, cette totalité organique se présente alors, au regard de l'historien, comme « une étape *nécessaire* au progrès historique.<sup>36</sup> » Le temps historique est *fini* à chaque moment de l'histoire, mais *infini* quant à sa progression.

Il y a donc *totalisation* du passé par l'historien, qui, tout en imposant un terme à son objet, laisse cette brèche ouverte à l'Esprit pour qu'il puisse s'échapper des ruines d'une époque révolue : le progrès est *médiation temporelle*, *négation du passé*, mais cette négation signifie, surtout, ce *dépassement dialectique* qui *conserve* ce qui est précisément *nié*.

Et si, pour Hegel, le monde germanique se présente comme un moment absolu, ce n'est point parce qu'il est le *terme* de ce parcours de la Raison, mais en vertu de l'émergence d'une *conscience historique* qui, en renversant la théologie, a consacré séculièrement la réalisation du progrès à l'intérieur d'une philosophie de l'Histoire, et « cette situation représente pour nous le dernier mot de l'histoire.<sup>37</sup> » Le *présent* : une conscience nouvelle juchée sur un promontoire, un récif sur lesquels les vagues du passé viennent se briser en un ressac mouvementé, ces mêmes vagues qui, en caressant les rives sablonneuses de notre mémoire, viennent y déposer les coquillages vides d'un temps révolu : « *Tel est donc le point de vue du temps présent,*

---

<sup>35</sup>Bouton, P., *op. cit.*, p. 101.

<sup>36</sup>*Ibid.*

<sup>37</sup>Hegel, G. F. W., *La Raison dans l'histoire*, p.296.

*et avec lui la série des configurations spirituelles est pour le présent terminée.*<sup>38</sup> »

Où s'arrête le passé en un silence révélateur, le *commentaire* prend son envol...

Ainsi le *commentaire*, à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, revêt-il cette fonction discursive qui épouse ses limites en enfermant l'infinité qu'il incarne sur elle-même ; bien qu'il puisse se démultiplier en interprétations, celles-ci n'en sortent pas comme elles veulent du contexte : le commentaire est sécrétion *ad infinitum* du Même.

En déterrants de la philosophie hégélienne – en tant qu'expression éclairante de son époque –, les conditions de possibilité d'une totalisation du passé à l'intérieur d'une parole profane, nous avons dégagé une forme discursive jusqu'alors inédite... Mais une question s'impose ici : le *commentaire* n'est-il pas, précisément, ce « mode » insigne de connaissance qui traverse la Renaissance ? Ou différemment : en quoi le commentaire historique se distingue-t-il de son double apparent ?

Quoiqu'ils investissent les mêmes stratégies (totalisantes), présument la même sacralisation du *Texte*, il faut mettre « entre eux, bien plus que leurs distances kilométriques [...], une de ces distances dans l'esprit qui ne font pas qu'éloigner, qui séparent et mettent dans un autre plan » (Proust). Si le commentaire à la Renaissance et le commentaire issu de l'Histoire universelle ne se réduisent point l'un à l'autre, c'est qu'ils ne parlent pas, mais vraiment pas, le même langage : alors que le premier *répétait* un monde qui s'enroulait sur lui-même, un monde qui était lui-même un grand texte parsemé de signes divins à interpréter, un monde où, qui plus est, le mot n'était que la chose elle-même, le second *supplée* à une absence, en faisant jouer en

<sup>38</sup>Cité dans: Bouton, P., *op. cit.*, p. 105. (C'est Hegel qui souligne.)

lui-même cette répétition, cet écho mortifère qui consacre *historiquement* cette désertion muette des dieux... Alors que le premier, en enveloppant la nature d'une compréhension circulaire, décryptait l'*espace*, le second, en ne reprenant que la *forme* de son aïeul, instaure une *compréhension* d'un temps qui progresse... Là où l'on interrogeait la Création divine, ici on suit le cours des actions humaines...

Et sans doute cette différence essentielle quant à leur mode d'être respectif n'est-elle pas indépendante de l'avènement du concept de *processus* dans le savoir occidental. Pour qu'une histoire à visage humain ait une *fin* – soit comme *τελος*, soit comme limitation du passé –, il est nécessaire que cette histoire soit le *produit* des hommes, que les événements qui se succèdent répondent à un *comment* et non à un *quoi*, que les actions impriment, somme toute, une certaine direction, un certain *sens*. Le commentaire historique totalise ainsi les événements passés en recherchant ce « non-dit » qui les organise, cette parole enfermée qui les dénonce – à la manière qu'on *explique* le fonctionnement d'une machine.

Fruit d'une sécularisation progressive, de ce *procès* qui a expulsé Dieu hors du commerce des hommes, cette *écriture* de l'histoire révèle, du même coup, ce que l'histoire théologique ne pouvait conceptualiser : en s'identifiant au récit des « interventions » divines, au déchiffrement de ces signes nitescents, l'histoire religieuse pouvait bien rendre compte d'un plan caché, d'une Providence, mais jamais d'un pro-jet ; autrement dit, les *événements historiques* ne transcendaient d'aucune façon leur caractère ponctuel : ils demeuraient des décrets *visibles* dont le sens émanait d'un Dieu aux *voix impénétrables*...

On ne saurait nier, toutefois, que la construction du récit historique ait, depuis lors, « évolué » ; que les idées de progrès, de finalité, de providence se soient lentement éclipsées au profit d'une rigueur scientifique, voire au nom d'une histoire récusant la primauté d'un modèle accroché un peu trop aux événements politiques (ce qu'ont d'ailleurs fait les pères des *Annales*, L. Febvre et M. Bloch<sup>39</sup>) ; que la narration et la stratification du temps historique, qui plus est, ne s'embourbent plus dans les marécages d'une perfection spirituelle ; mais, par cette excavation, c'est la *forme du commentaire* que nous avons voulu dégager, un commentaire « épuré », dépouillé de tout contenu « idéologique », un commentaire, somme toute, réduit lui-même à sa *fonction*, à sa patine *methodologique*. Même si l'historiographie actuelle s'est ouverte à d'autres « approches », il semble néanmoins qu'elle retrouve, aux moindres détours, l'héritage de sa jeunesse victorienne : en consacrant le présent comme *fin* de l'histoire (au sens de limite à partir de laquelle s'articule le passé), le commentaire, suppléance à une disparition, évoque toujours l'étrangeté fondamentale d'une histoire naturalisée... d'une histoire qui ne peut plus être proprement vécue. Mais il y a plus : en emmitouflant les époques sous une perfection inaliénable, en évacuant la possibilité de les comparer (ce que l'oeuvre de Ranke a très bien assimilé), le commentaire a ouvert la voie à un relativisme historique, toujours actuel, qui a noyé dans les eaux poisseuses de l'impartialité et de l'objectivité (que Bedarida s'évertue vainement à

---

<sup>39</sup>Voir sur le sujet : Dosse, F, *L'histoire en miettes*, Paris, Pocket, 1997, 2<sup>e</sup> Éd., pp. 13 à 36.

séparer<sup>40</sup>) notre faculté de juger. Car juger c'est aussi comparer, c'est aussi, en tout temps, pouvoir condamner. « Sans la liberté de blâmer, disait Beaumarchais, il n'y a point d'éloge flatteur. » Maxime qui n'est toujours pas... anachronique.

Ainsi n'est-il guère curieux que le siècle de l'Histoire ait marqué, dans les profondeurs de son discours, l'aliénation de l'homme à son passé – *fracture du temps...*

### ***Le règne de l'Histoire : nouveau lieu des empiricités***

Il est sans doute révélateur que les grands systèmes philosophiques du début du XIX<sup>e</sup> siècle aient tenté, ultimement, une réconciliation de la Raison et du réel historique. Comme le souligne Arendt, « La gigantesque entreprise de Hegel essayant de réconcilier l'esprit et la réalité, réconciliation qui est *le souci profond de toutes les théories modernes de l'histoire*, s'appuyait sur cette intuition que la raison moderne s'est échouée sur l'écueil du réel.<sup>41</sup> » Lorsqu'un nouveau problème s'impose à une culture (qui est ici la nôtre), il est fort à parier qu'il y a quelque chose qui fait *défaut...* À partir de ce moment *historique*, le temps est devenu paradoxalement hétérogène à la pensée ; dit autrement : le règne de l'Histoire a marqué la *déhistoricisation* de l'homme...

Ce renversement, qui a permis *l'efflorescence des sciences humaines*, nul penseur ne l'a mieux raconté que Foucault à l'intérieur de son *archéologie*, où s'est

---

<sup>40</sup>Voir sur le sujet : Bédarida, F., « L'historien régisseur du temps ? Savoir et responsabilité », dans *Revue historique*, 122, No 605, 1998, pp. 3 à 23.

<sup>41</sup>Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 376. (C'est moi qui souligne.)

dessinée sur le palimpseste de notre savoir, cette mort (tragique) de l'homme...  
Genèse de l'*anti-humanisme* contemporain.

On connaît bien les principaux moments de la thèse foucauldienne : l'homme est né à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le savoir occidental se concentre autour de la finitude radicale de l'homme, en dévoilant l'*impensé* qui conditionne ses représentations. Si, tout au long de l'âge classique, la représentation s'abîmait dans un langage homogène, transparent, à la pensée, à partir de la fin du siècle des Lumières, ce mode d'être est interrogé dans son ad-venir. Si l'homme ne peut connaître que ses représentations (Kant), la question qui se pose n'est plus la dispersion des choses dans un Ordre de la nature, mais les conditions de possibilité de la représentation elle-même. Or l'*analytique de la finitude*, terme que Foucault emprunte à Heidegger, exprime du même coup ce paradoxe : l'homme, comme sujet de la connaissance, trouve en lui-même, par le truchement inquiétant de l'inconscient, la possibilité de sa propre ob-jectivation ; il est, selon l'expression de Foucault, un *doublet empirico-transcendantal*.

À l'inéluctable question de la philosophie : *qu'est-ce que l'homme ?*, il faut (désormais) répondre qu'il est un être qui *vit*, qui *travaille* et qui *parle* ; autant de modes d'être au monde qui ne sont pas sans lui rappeler qu'il est, *de part en part*, traversé par le *temps*... La notion d'historicité, tel que nous l'entendons, vient de voir le jour, l'incontournable de notre pensée...

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Histoire devient le « mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans

l'espace du savoir.<sup>42</sup> » Terroir où ont pris racine les sciences humaines – dont l'objet est précisément cet impensé enseveli sous une conscience fragilisée –, l'Histoire n'a pas permis, loin s'en faut, la réconciliation de l'homme avec lui-même ; bien qu'elle soit ce milieu privilégié d'accueil des positivités – tout comme leur limite externe – qui se construisent à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, elle se présente davantage comme un milieu divergent. À la « grande histoire lisse<sup>43</sup> » de l'âge classique, s'oppose cette nouvelle Histoire *irréconciliable*, où différentes histoires s'entre-déchirent sans possible unité, où le temps, sécable à l'infini, cesse d'être homogène, où chaque *objet historique* évolue selon une *historicité* qui lui est propre.

On a cru, pendant longtemps, que cette attention accrue portée à l'Histoire, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, était le résultat d'un bouleversement politique – l'accession de la bourgeoisie au pouvoir – ou encore d'une refonte idéologique, l'abandon (conscient) de « l'idée d'un ordre ou d'un plan continu du temps<sup>44</sup> » ; l'homme se serait ainsi projeté – et perdu... – dans l'ordre des choses. Mais ce fut l'inverse : ce sont d'abord les choses qui ont reçu une *historicité* et un *processus* propres, comme en témoignent l'économie (histoire des modes de productions), la biologie (évolution de la vie), la philologie (évolution des langues) : « Il y aurait donc à un niveau très enfoncé une historicité de l'homme qui serait à elle-même sa propre histoire mais aussi la dispersion radicale qui fonde toutes les autres.<sup>45</sup> » En faisant de l'*inconscient* l'ob-jet fondamental de leurs discours,

<sup>42</sup>Foucault, M., *Les mots et les choses*, p. 231.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 379.

<sup>44</sup>*Ibid.*

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 38.

*les sciences humaines montraient qu'il y avait toujours à penser encore dans ce qui était déjà pensé au niveau manifeste ; en découvrant la loi du temps comme limite externe des sciences humaines, l'Histoire montre que tout ce qui est pensé le sera encore par une pensée qui n'a pas encore vu le jour.*<sup>46</sup>

*Si l'Histoire est devenue le foyer des sciences humaines, c'est bien parce que l'homme se trouve lui-même au foyer du savoir, et que sa projection dans la lentille concave de l'Histoire, dans le prisme de la temporalité, ne peut lui renvoyer qu'une image diffractée en faisceaux d'objectivation distincts. L'homme, en s'objectivant par l'histoire (dans le temps), s'est du même coup arraché à l'histoire ; il s'est autrement dit *déhistoricisé*. — Et si, de nos jours, l'individu semble mieux connaître son histoire, il paraît, en revanche, de moins en moins apte à se reconnaître en elle.*

L'homme est, en ce sens, un *mort-né*...

\*  
\* \*

Ainsi avons-nous pu embrasser du regard les deux perspectives, les deux côtés, « gisements profonds de [notre] sol mental » (Proust), de ce que nous avons qualifié de *méthode historique*. Deux perspectives qui semblent à la fois inconciliables et complémentaires. Un côté *critique* qui, en posant la question de l'exactitude, articule l'histoire par une mise à *distance* fonctionnelle du langage avec lui-même ; un côté *commentaire* qui, en enfermant le passé sur lui-même, se donne la mission de faire suppléance à un sabir venu d'un autre temps...

---

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 383. (C'est moi qui souligne.)

Complémentaires, ces deux *côtés* le sont dans la mesure où, en consacrant le présent comme point de départ de l'écriture de l'histoire, ils ont sacrifié, sur l'autel de la conscience historique, une mémoire qui embrassait amoureusement les époques – consécration de la nouveauté, « curiosité fugitive et intéressante<sup>47</sup> » qui s'est réalisée dans une logique du dépassement, au sein d'une histoire en mouvement...

Inconciliables, ils le sont quant aux « stratégies » discursives qu'ils impliquent. La *critique*, agissant toujours à distance, pose la question de la véracité même du discours ; elle implique une *altérité* fondamentale, *fonctionnelle*, qui dénoue toute cohésion ontologique possible entre le présent et le passé, entre l'histoire et la mémoire, entre ses dires et ce qu'elle (dé)montre : en tant que fonction du langage, elle n'*adhère* jamais à ce qu'elle désigne. Le *commentaire*, en revanche, s'efforce d'épouser chastement, tâche sans doute impossible, la totalité *réelle* du passé, de faire *suppléance* à son silence angoissant, de s'abîmer dans les remous d'une répétition en vase clos ; autrement dit : le commentaire, en embrassant le passé d'une parole sereine, en tâchant de réveiller ce non-dit sommeillant sous la membrane événementielle de l'histoire, ne peut « concevoir » le langage que sur le mode du *Même*.

Et ce strabisme méthodologique se révèle particulièrement éloquent lorsque le statut du *fait historique*, artefact du discours, devient la proie des querelles historiographiques. La critique, expérience langagière du doute cartésien (comme le disait Blanchot, Descartes ignorait qu'il parlait...), *objective* le fait en lui posant d'abord la question de son *exactitude*, de sa *véracité*, de son *authenticité* ; elle

---

<sup>47</sup>Foucault, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 67.

questionne froidement les sources, les tamise, les passe au blutoir de la certification : la vérité du fait est constamment soumise à une investigation rigoureuse, à une enquête sérieuse – plus exactement : le fait doit *prouver* sa vérité. La critique devient « ce tribunal de la raison » (Kant) qui, toujours sous le mode de la distance, nous indique qu'il n'y a point de faits (historiques) en soi, *mais que des ob-jectivations*.

Le commentaire, à l'inverse, ne demande point au fait de démontrer sa vérité : il la fait *ad-venir* en trahissant cet « excès de signifié » (Foucault) creusée au fond du langage ; il cherche, autrement dit, « à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose *plus proche de sa vérité*<sup>48</sup> ». La question posée n'est point celle de l'authentification, mais celle du *sens*, lequel surgit dans cette dialectique qui embrasse la totalité du langage, où se joue cette lutte *interne* du signifiant et du signifié : ici, il n'y a pas de faits, mais *que des interprétations*.

Sans doute la critique et le commentaire parlent-ils la même langue (« mnémocide »), mais, chose certaine, ils ne *disent* point la même chose... Rivalité endogène, inscrite au coeur de l'écriture de l'histoire... « qui peut-être se renforce de jour en jour.<sup>49</sup> »

L'Histoire, comme espace de médiation, semble bien nous avoir placés à distance de notre propre vécu, comme si elle nous interdisait, sous ses spéculations méthodologiques, une expérience féconde du passé, un dialogue amical, une

<sup>48</sup> *Naissance de la clinique*, p. XII. (C'est moi qui souligne.)

<sup>49</sup> *Les mots et les choses*, p. 95.

communauté d'esprit avec les Anciens, dont les lettres, dispersées aux quatre temps, se retrouvent soudainement sans réponse – tout au plus sont-elles annotées et retournées à leurs expéditeurs, à leur *contexte*... La désacralisation des belles-lettres – des « classiques » –, de nos jours, illustrent bien que l'idéal humaniste a été voué aux gémonies, meurtri par les vagues successives qui ont érodé, avec le temps, le roc d'une Humanité maintenant étrangère à elle-même...

Penser un humanisme, aujourd'hui, serait-ce penser *contre* l'Histoire ? Ce que peut, d'ailleurs, suggérer les dernières lignes de la controversée conférence de Peter Sloterdijk sur *La lettre sur l'humanisme* de Heidegger :

*Il est de plus en plus rare que les archivistes redescendent vers les antiquités textuelles pour aller chercher des propos anciens sur des questions modernes. Il arrive peut-être de temps à autre qu'au fil de semblables recherches dans les caves mortes de la culture, les papiers que l'on n'a pas lus pendant longtemps se mettent à scintiller comme si de lointains éclairs dardaient au-dessus d'eux. [...] Tout indique que les archivistes ont pris la succession des humanistes. Pour ceux, et ils sont rares, qui cherchent encore dans les archives, s'impose l'idée que notre vie est la réponse confuse à des questions dont nous avons oubliés où elles ont été posées.<sup>50</sup>*

Oubli des questions existentielles – legs d'une *philosophia perennis* ? –, enfouies sous le fatras des temps passés, un oubli qui semble démasquer une *mémoire* lointaine qui nous nargue de son silence, perpétuellement *fugitive* derrière ses objectivations, masques d'une réalité (de plus en plus) absente...

<sup>50</sup> Sloterdijk, P., *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuit, 1999, p. 52.









### III. LE CÔTÉ DE GUERNICA RÉFLEXIONS SUR LA BARBARIE CONTEMPORAINE

« AL : Chacun d'entre nous ne connaît qu'une petite partie du plan général – son propre rôle – et nul n'a le droit de révéler son rôle à un autre. C'est une précaution pour que le fou ne puisse pas avoir connaissance du plan. Si chacun de nous remplit exactement son rôle, alors nous avons une chance de succès. D'autre part, nous n'avons pas le droit de laisser tomber ou de parler, tant sous la menace que sous la torture. Chacun en connaît si peu que son petit fragment ne pourrait être d'aucune utilité au fou. Vous pigez ? »

Woody Allen (extrait de la pièce La Mort).

« Il y aura toujours beaucoup de baigneurs dans les eaux du Léthé. »

Vladimir Jankélivitch.

Est-il encore possible, aujourd'hui, de parler d'un *devoir de mémoire* (selon le titre de l'une des dernières entrevues données par Primo Levi avant sa mort<sup>1</sup>)? Ou cette revendication légitime n'est-elle pas plutôt le signe manifeste que la *mémoire* ne va plus de soi, qu'elle s'est brisée sur l'écueil de l'interprétation historique? – Ou encore : peut-on toujours penser l'Histoire après Auschwitz?

Désertion silencieuse d'un passé se réfugiant frileusement dans le silence des archives, désaffection du présent au nom d'un recul *critique*, glissement d'une expérience mal endiguée par les événements présents – tels sont les malaises ressentis par Levi, alors qu'on le questionnait justement sur l'actualité de son témoignage à propos des camps de concentration : « je ne vais plus volontiers dans les écoles parce

---

<sup>1</sup> Levi, P., *Le Devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1995.

que j'ai l'impression d'être un survivant d'une autre époque, un ancien combattant, une vieille barbe en somme...<sup>2</sup> » Lentement la distance se creuse sous l'effet de la barbarie d'un XX<sup>e</sup> siècle proluxe en la matière, lentement la parole s'essouffle dans la douleur de son épuisement, lentement le temps ravine notre *culture* en lui imprimant ce *traditionnel* fossé des générations : « j'ai l'impression, disait Levi, que *mon langage est devenu insuffisant*, que je parle une *autre langue*.<sup>3</sup> » La mémoire, victime de la logique de l'Histoire?

Une logique, pourrait-on dire, en mal de légitimité. N'est-ce point d'ailleurs les camps de concentration nazis qui ont sonné le glas de l'Histoire universelle, entonné l'oraison funèbre de la dialectique hégélienne ? « La dignité des événements historiques, comme l'écrit Finkielkraut, s'est perdue dans les camps de la mort.<sup>4</sup> »

Nulle *logique* du *sens* ne peut récupérer l'horreur *inutile* d'un génocide, nulle *Raison historique* ne peut se gausser d'un mal nécessaire au progrès de l'humanité – tels ont été les constats de la seconde moitié du siècle dernier... Comme si la compréhension historique se trouvait soudainement dépouillée de sa téléologie par la torture des événements, soudainement cristallisée en *méthode* par la froideur de l'inexplicable... Proclamation définitive d'une angoissante scission...

« Peut-être que ce qui s'est passé ne peut-être compris, et même *ne doit pas être compris*, dans la mesure où comprendre c'est presque justifier.<sup>5</sup> » À la froide et

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 36. (C'est moi qui souligne.)

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 37.

<sup>4</sup>Finkielkraut, A., *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002, p. 16.

<sup>5</sup>Levi, P. *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, coll. « Pocket », 1990, p. 211.

imparfaite compréhension historique, Primo Levi a préféré l'humilité d'une méditation sur ce qui s'est produit, l'introspection généalogique d'une conscience historique en lutte contre elle-même, un recueillement nécessaire sur l'inquiétante proximité de la barbarie... Buchenwald, faut-il le rappeler, n'était qu'à quelques kilomètres de Weimar, noble patrie de Goethe...

Aux lendemains de la Guerre, toutefois, l'humeur n'était guère à la mélancolie et à l'apitoiement, mais à l'optimisme triomphal d'une humanité sortant de l'horreur, à la candeur d'une victoire sur une cruauté passagère, à l'heureuse consécration de l'idéal des Lumières... Une parenthèse close par les procès de Nuremberg – la justice universelle reprenant alors son envol au-dessus des hécatombes, la démocratie pansant enfin ses plaies, quitte à devenir elle-même, quelques décennies plus tard, cette nouvelle *fin de l'histoire*, glorieuse apothéose de la Modernité...

Cette lecture des événements a été, pendant bon nombre d'années, fort rassurante ; le fil du temps ayant été momentanément rompu, enfin peut-on le ressouder au passé, à notre héritage collectif, au berceau de nos idéaux moraux. Glorification d'une ère nouvelle... *mais* aussi idéalisation nostalgique de cette Belle Époque, que nous avons succinctement évoquée au début de nos pérégrinations...

La relative accalmie du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, dissimulait mal un certain désœuvrement et une évidente exaspération, le refus d'un bonheur médiocre et la haine de « l'interminable dimanche douillet d'une vie bourgeoise<sup>6</sup> » par une partie des *élites*... En sondant un tantinet le siècle victorien, comme nous l'a indiqué Steiner, il

---

<sup>6</sup>Steiner, G., *op.cit.*, p. 28.

est possible de déceler ces *germes de l'inhumain* qui, incubés à l'abri du progrès, ont proliféré sous la bannière du fascisme...

Ce qui n'est pas sans nous rappeler cette étrange et pernicieuse collusion dans les années trente entre l'élite intellectuelle (de laquelle faisait partie Heidegger...) et la populace au nom d'une décadence morale, gangrène des moeurs...<sup>7</sup> D'ailleurs, le feulement d'un Théophile Gautier – *la barbarie plutôt que l'ennui* – a trouvé un étrange écho dans le futurisme (italien), *machine avant-gardiste* de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle :

*Depuis vingt-sept ans, nous autres futuristes nous nous élevons contre l'affirmation que la guerre n'est pas esthétique. [...] Aussi sommes-nous amenés à constater que la guerre est belle, car, grâce aux masques à gaz, aux terrifiants mégaphones, aux lance-flammes et aux petits tanks, elle fonde la suprématie de l'homme sur la machine subjuguée. La guerre est belle, car elle réalise pour la première fois le rêve d'un corps humain entièrement métallique. La guerre est belle, car elle enrichit un pré en fleurs des flamboyantes orchidées des mitrailleuses.*<sup>8</sup>

Nous sommes ici très loin du *Guernica* de Picasso, condamnation picturale de cette même barbarie moderne...

Sans doute ne serait-il point inintéressant – bien au contraire ! – de palabrer sur ces troublants phantasmes d'une *belle* destruction, sur ces déconcertantes revendications militaires au coeur d'un mouvement artistique, sur cette funeste

<sup>7</sup>Voir sur le sujet : Arendt, H., *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, coll., « Points », 1995, pp. 50 à 66.

<sup>8</sup>Marinetti cité par Benjamin, W., « L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) » dans *Oeuvre III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 2001, pp. 314-315.

célébration d'un renouveau esthétique... Mai une autre voie paraît s'imposer encore une fois...

À la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle s'est esquissee une *nouvelle attitude*, une nouvelle manière d'aborder – ou de saborder... – le monde : à l'aube de l'âge classique, l'homme s'était abstrait de la nature ; à la fin du siècle des Lumières, il s'est aliéné l'Histoire – double déracinement qui, avec le *temps*, a affûté sa raison, lui a inculqué les valeurs du *sens critique*, a fait de lui un *sceptique* à part entière...

### ***Le nazisme et la négation de l'Histoire***<sup>9</sup>

Que le national-socialisme ait proclamé l'avènement d'un Reich de mille ans, tout en exaltant les profondeurs génétiques du peuple allemand ; qu'il ait annoncé la venue de l'homme nouveau, « robuste et pragmatique » (Ayçoberry), tout en puisant le modèle dans le passé national de l'Allemagne ; qu'il ait, qui plus est, prétendu reconstituer la pureté de la race aryenne, tout en exacerbant sa grandeur et sa suprématie *à venir* – voilà autant de thèmes connus qui laissaient croire à la déhiscence d'une conscience historique nouvelle, gage de promesses et de vertus futures. Et pourtant, on ne saurait ne point y reconnaître, derrière le spectre hyalin de la propagande, l'envers maléfique d'un romantisme aux prises avec ses démons, l'apologie de la destruction et de la cruauté, la « vision pessimiste de l'évolution de l'humanité »... Les appréhensions de Nietzsche, qu'on a, malencontreusement, trop souvent rapproché du nazisme, sont hélas matérialisées : « Il y a une façon d'écrire

l'histoire conforme à l'Allemagne [...] ; il y a, *je le crains*, une façon antisémite d'écrire l'histoire. »

La conception national-socialiste n'était pourtant pas, à proprement parler, révolutionnaire : l'idée d'un déclin moral circulait déjà dans les salons berlinois (et parisiens), et ce, bien avant l'écriture de *Mein Kampf* ; mais rarement un cliché a été aussi fortement idéologisé, aussi *biologiquement* affirmé. La spécificité du nazisme en la matière n'était point d'avoir clamé haut et fort que les Germains étaient les régénérateurs héréditaires d'une Europe sans cesse menacée de déchéance, ou d'avoir professé la nécessité de la pureté raciale pour la survie d'un peuple, *mais* bien d'élaborer un programme politique qui a « installé la haine, la peur, et finalement le pessimisme héroïque sur la place publique. » (p. 22.) ; l'État raciste, tel que le concevait Hitler, n'affirmait point autre chose, lorsque, à rebours du métissage des siècles, il proclamait la résurrection de l'Aryen...

Héritage frelaté de Gobineau – pour qui la cruelle fatalité de l'histoire résidait moins dans une hiérarchie des différentes races que dans leur avilissante hybridation –, ce mythe de la pureté n'eût cependant guère de sens s'il n'avait point été attaché au concept d'*espace vital (Lebensraum)*.<sup>10</sup> Selon Hitler, ce n'est point quelque facteur biologique qui réprime et confine une race dans un espace, mais bien l'histoire en tant que telle ; la *conception du monde* qui en découle se présente ainsi comme la synthèse de la biologie et de la géographie (la fameuse théorie du *Blut und*

---

<sup>9</sup>Les développements qui suivent sont empruntés aux brillantes remarques de Pierre Ayçoberry sur les interprétations du national-socialisme. Voir notamment : Ayçoberry, P., *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme 1922-1975*. Paris, Seuil, coll. « Points », 1979, pp. 19 à 32.

*Boden*), synthèse dont le moteur historique réside dans l'inégalité des races en perpétuelles luttes les unes contre les autres pour la conquête de l'espace vital. L'antisémitisme acharné de Hitler n'apparaît plus ici comme l'expression subjective d'un fanatisme débridé, comme cette aversion assez répandue au sein d'une Europe chaotique ; il recouvre l'horrible cohérence d'une pensée inexorablement logique, pensée dont on connaît hélas les tristes corollaires :

*les Juifs ne représentent pas tant un peuple inférieur parmi d'autres, ni même inférieur à tous les autres, que le non-peuple, puisqu'ils ne possèdent en propre ni sol ni État et que leur visée éternelle est d'accaparer les sols et de corrompre les États. L'Histoire, avec une majuscule, se réduit à la lutte du peuple élu et du parasite, de la nature et de l'ant nature [...]. (pp. 21-22)*

La discipline historique se voit alors réduite à l'exemplification, à l'évocation souvent contradictoire (selon les instances du Parti) des héros qui ont marqué le passé de l'Allemagne, à cette euphorisante tâche politique consistant, derrière le pavois de la scientificité, à « exprimer la voix du sang ». D'où les inévitables falsifications, les inéluctables mystifications, les odieux pillages des événements au nom d'une glorification de la Race... En n'y cherchant que des symboles plus ou moins crédibles en vue de haranguer une foule en mal de croyance, le national-socialisme a du même coup sculpté une mythologie dans la lourde matière du passé. Comme le soulignait M. Horkheimer, l'un des co-fondateurs (avec Adorno) de la célèbre École de Francfort,

*Le fascisme, par l'exaltation même qu'il fait du passé, est antihistorique. Les références des nazis à l'histoire signifient seulement que les*

---

<sup>10</sup>Voir aussi sur le sujet : Shirer, W. L., « La pensée de Hitler », dans *Le Troisième Reich*, Paris, Le Livre de Poche, 1973, T. I, pp. 108 à 150.

*puissants doivent diriger, et qu'il n'y a pas moyen de s'émanciper des lois éternelles qui guident l'histoire. Quand ils disent: "histoire", ils veulent dire exactement le contraire : la mythologie.*<sup>11</sup>

Une histoire réduite à des symboles – telle a donc été essentiellement l'oeuvre idéologique de la propagande nazie ; mais une telle manipulation des consciences, si triviale et si aberrante quant au contenu doctrinaire, n'eût jamais connu le succès que l'on sait si elle n'avait point répondu à un besoin fondamental de la population, si elle n'avait point endossé cette fonction d'offrir un cadre aussi fallacieux qu'*insensé* aux masses déracinées de leur sol traditionnel... La propagande nazie devait moins son originalité à ses idées qu'aux nouvelles *technologies du pouvoir* (selon l'expression de Foucault) déployées tout au long d'un cauchemar qui durera plus de douze ans...

### ***Le totalitarisme : paradigme de la déresponsabilisation***<sup>12</sup>

Qu'un chapitre entier<sup>13</sup> soit consacré au phénomène du *totalitarisme* à l'intérieur d'une réflexion sur les conditions épistémiques de la méthode historique

<sup>11</sup>Horkheimer, M., cité dans Ayçoberry, P., *op. cit.*, p. 25.

<sup>12</sup>Les prochains développements seront fortement inspirés du livre de Hannah Arendt sur le *Système totalitaire*. (Les numéros de pages entre parenthèses renverront à cet ouvrage.) Les thèses qui y sont développées ont été depuis lors contestées, notamment pour l'importance accordée à l'écroulement de la société de classes au profit d'une société de masses, tout comme pour l'utilisation du terme « totalitarisme » pour définir les différents régimes politiques qui ont émergé au lendemain de la Grande Guerre. Or, il est de la nature des « spécialistes » de procéder à des réfutations ponctuelles sans égard à l'œuvre entière d'un penseur ; il est d'ailleurs symptomatique que deux des ouvrages les plus importants (Ayçoberry, Kershaw) soient *surtout* des histoires des interprétations successives du national-socialisme – syndrome du *commentaire*... Pour saisir la portée des réflexions arendtiennes sur le nazisme, il est plus que nécessaire de les inclure à l'intérieur de sa lecture de la modernité, comprise comme *abstraction du monde*. Le dessein (moral) de H. Arendt était d'illustrer le caractère inédit des régimes totalitaires, en tant que *mouvements de masses*, par rapport aux formes antérieures de « dictatures ». Ainsi insisterai-je surtout sur cette aliénation du monde que le national-socialisme a, en toute vraisemblance, exacerbée jusqu'à ses ultimes limites.

(de l'historiographie) – voilà ce qui pourrait d'emblée faire sourciller le lecteur attentif ; car, il est vrai, tout au long de nos promenades, nous avons surtout *médié* sur les conflits internes de l'historiographie, sur le *fait* qu'elle se situe inconfortablement, en tant que *discours*, à la délicate rencontre du *criticisme* et du *commentaire* – deux mesures de contrôle internes par lesquelles le langage se rapporte à lui-même. Or, à la surface des mots, miroir révélateur de notre pensée, ces deux processus peuvent aussi être rattachés à deux nouvelles « réalités » qui ont crû et se sont, semble-t-il, renforcés mutuellement : d'une part, le remplacement progressif du *sens commun* par le *sens critique* ; d'autre part, l'implosion d'une Histoire, devenue le héraut d'une mémoire vagabonde. Une attitude inédite en est née ; un nouveau regard jeté sur le monde en a découlé, un regard de plus en plus *critique*, de plus en plus *dubitatif*.

Cette digression sur le *système totalitaire* ne sera pas une analyse proprement historique – de nombreux ouvrages l'ont faite antérieurement, souvent avec une grande intelligence ; elle se présentera plutôt, suivant l'exemple plus qu'inspirant de P. Levi, comme une *méditation* sur ces événements historiques, comme une réflexion... sur le *sens critique* lui-même. Rictus de l'académicien en nous, cette attitude imbue de circonspection n'est pas sans avoir permis, *aussi*, ce déferlement de la cruauté que nous connaissons si bien... malgré nous...

---

<sup>13</sup>Les pages qui suivront évoqueront surtout le national-socialisme, bien que, du fait qu'il est question du totalitarisme en général, certains développements s'appliquent sans doute au stalinisme ou au fascisme italien.

Le traumatisme dans lequel nous a plongé le totalitarisme semble être, de nos jours, encore bien vivant : on ne compte plus les documentaires, écrits politiques, études historiques, essais sur la psychologie de masses, etc., qui envahissent la sphère publique pour en condamner l'horreur et l'irrationalité – autant de manifestations pour se prémunir de cette barbarie qui s'est impunément installée au coeur même de notre forteresse du Progrès... Car le propre de tels événements, c'est que leur genèse ne se font qu'après-coup, au moment où, paradoxalement dira-t-on, ils paraissent être sortis de nulle part, comme un hydre monstrueux, imprévisible – ce que Karl Radek, à propos du Parti national-socialiste, a bien résumé aux lendemains des élections de 1930 : « C'est un parti sans histoire, qui se dresse brusquement dans la vie politique de l'Allemagne, comme une île surgit en pleine mer sous l'effet de forces volcaniques.<sup>14</sup> »

Depuis les brillantes réflexions de H. Arendt, il est difficile de ne pas insister sur le caractère *inédit* de ces mouvements, sur ce qui les différencie presque *ontologiquement* des formes usuelles de domination que sont la *tyrannie* et l'*autoritarisme* : la tradition politique, depuis l'Antiquité, avait toujours situé et décrit ces régimes en opposition à la démocratie ; le phénomène totalitaire, à l'inverse, demeure incompréhensible si nous faisons abstraction de ce processus de démocratisation, de cette « égalisation des conditions » (Tocqueville) qui a dissout progressivement la société de classes<sup>15</sup>, le verdict de ce procès a été, grâce à une poussée démographique significative, l'avènement d'une *société de masse*, condition

---

<sup>14</sup>Cité par Ayçoberry, P., *op. cit.*, p. 19.

*sine qua non* de l'avènement des mouvements de masses (p.17). Et comme le rappelle à juste titre P. Burrin, le continent européen, déjà,

*avait vu se mobiliser au cours du siècle précédent de vastes foules, mais c'était derrière les drapeaux de la liberté politique, de l'égalité sociale ou de l'indépendance nationale. Au lendemain du premier conflit mondial, en Italie d'abord, en Allemagne ensuite, c'est un autre spectacle qui s'offre : celui de millions de personnes se ralliant à un homme qui proclame sa volonté d'instaurer la dictature sur les ruines de la démocratie.*<sup>16</sup>

Cet écroulement de la *société de classes* a été fort désastreux pour une partie importante de la population : en supprimant les communautés d'intérêts naturels entre les *individus*, ce phénomène a eu pour « conséquence automatique l'effondrement des systèmes de partis » (p.36) ; l'absence d'intérêts communs à une masse de plus en plus atomisée, la carence de rapports sociaux robotiques, la déstabilisation croissante des référents traditionnels – autant d'expressions pour qualifier un phénomène cooriginaire à la démocratisation : *la lente désertion du politique*. Si ce détour de la sphère publique ne conduit pas nécessairement au nazisme, il en couve néanmoins les possibilités. Nietzsche décrivait déjà, non sans mépris, l'esprit grégaire des masses, leur recherche d'un réconfort au sein de cette mentalité de troupeau, leur affligeante uniformité.

Ainsi les partis, ayant de moins en moins d'appuis significatifs et de plus en plus de difficultés à recruter des membres et des adhérents parmi une population visiblement indifférente, se sont-ils progressivement adonnés à la psychologie et à la

---

<sup>15</sup>Voir sur le sujet : Arendt, H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture*, pp. 121 à 138.

propagande (pp. 36-37) ; résultat : la politique abandonnait derrière son fonctionnement de plus en plus de laissés-pour-compte, secrétant une insatisfaction et une colère croissante : « La chute des murs protecteurs des classes [a transformé] les majorités qui somnolaient à l'abri de tous les partis en une seule grande masse informe d'individus furieux » (p. 37) – masse *inorganisée* dont le seul point de contact était cette haine commune que le national-socialisme n'a fait qu'envenimer aux lendemains d'une *crise économique* plus que dévastatrice pour les repères traditionnels, déjà ébranlés par la défaite allemande de 1918, crise économique qui a permis au NSDAP de « pêcher massivement dans les eaux de la concurrence, avec un succès d'ailleurs inégal.<sup>17</sup> »

L'« apparition » d'une société de masses ne signifie point que les communautés sociales disparaissent complètement ; son émergence implique plutôt, comme le décrivait déjà Tocqueville au XIX<sup>e</sup> siècle, que la « logique providentielle » propre à la démocratisation (D. Schnapper) recourbe lentement les individus sur eux-mêmes, sur des motivations de plus en plus personnelles, sur des revendications de plus en plus locales et particulières. Ayçoberry<sup>18</sup>, dans son chapitre consacré au *nouvel ordre de*

---

<sup>16</sup>Burrin, P., « Qui était nazi ? », dans *L'Allemagne de Hitler* (ouvrage collectif), Paris, Seuil, coll. « Points », 1991, p. 85.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 86. De 12 députés en 1928 (2,6 % des voix), le Parti nazi (NSDAP) passe à 107 en 1930 (18,3%), à 230 au 31 juillet 1932 (37,3 %), à 196 au 6 novembre 1932 (34,3 %), pour atteindre le nombre de 288 députés lors des élections du 5 mars 1933 (43,9 %).

<sup>18</sup>Il est tout aussi révélateur que I. Kershaw ne fait aucunement mention de cet aspect tocquevillien dans sa critique du célèbre essai d'Arendt. Il se contente d'affirmer timidement que l'argument avancé pour expliquer le développement du totalitarisme – à savoir l'écroulement de la société de classes et de l'avènement d'une société de masses – « est à l'évidence erroné ». (Kershaw, I., « Le nazisme : un fascisme, un totalitarisme ou un phénomène unique en son genre ? », dans *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, coll. « Folio (histoire) », 1<sup>ère</sup> édition, 1992, p. 62.)

*Berlin*<sup>19</sup>, semble omettre cet aspect « toquevillien » des analyses arendtiennes, lorsqu'il affirme que les « collectivités de bases – locales, philosophiques, professionnelles – étaient restés extraordinairement vivantes dans tout le pays.<sup>20</sup> » Le procès d'individualisation – voire d'individuation – n'est pourtant point incompatible avec cette idée d'association ; ils sont, en fait, fortement liés – du moins dans un contexte socio-économique « normal » : l'essentiel est d'insister sur sa dimension *sociale* – plutôt que *politique*. Il est aussi à noter que Tocqueville s'en prenait autant aux réactionnaires « antirépublicains » qu'aux individualistes « fanatiques » qui oubliaient fâcheusement le bien commun – ce qui laisse sous-entendre que ces deux tendances sont bel et bien au coeur de la logique démocratique... Sans doute l'auteur de la *Démocratie* n'avait-il point anticipé la terreur nazie ; il éprouvait néanmoins la crainte de voir surgir, à la suite de l'effritement de la sphère politique et à la disparition progressive des référents traditionnels (conséquence de l'industrialisation), une nouvelle forme de tyrannie, à savoir un gouvernement paternaliste qu'il qualifiait de « despotisme doux ». L'horreur national-socialiste, en exacerbant, et ce, dès les premiers mois, l'isolement jusqu'à la dissolution complète des communautés – qu'on ne peut, je crois, identifier à des « classes sociales » au sens traditionnel du terme –, semble avoir fait de cette appréhension, hélas, le plus criant « euphémisme »...

Les mouvements totalitaires ont ainsi ébranlé deux certitudes fondamentales de la démocratie : *d'une part*, en stipulant la souveraineté du peuple comme fondement de l'État moderne, on avait cru que chaque citoyen pût se reconnaître

---

<sup>19</sup> Ayçoberry, P., « L'ordre nouveau règne à Berlin », dans *ibid.*, pp. 170 à 185.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 174.

dans l'un ou l'autre des partis, que le *règne tranquille de la majorité* laissait peu de place à la neutralité ; or, l'indifférence, non seulement n'était-elle point l'exception, mais pouvait constituer la règle générale d'une nation ; *conclusion* : une démocratie peut très bien fonctionner sans le concours de la plus grande partie de la population. *D'autre part*, ce caractère implicitement *élitiste* de la démocratie masquait cette autre illusion qui stipulait que ces masses n'étaient point (potentiellement) importantes : « le régime démocratique reposait autant sur l'approbation silencieuse des couches muettes et indifférentes de la population, que sur les institutions et les organisations explicites et visibles du pays » (p. 33).

L'absence d'horizons et un ressentiment général ont assuré le succès du national-socialisme en tant qu'« organisation massive d'individus atomisés et isolés » (p. 47). Mais ce succès reste inintelligible sans la fonction, au sein du régime, de la *propagande hitlérienne*, aussi innovatrice par ses méthodes que débile et abêtissante par ses contenus (p. 72). Et cette propagande a bien illustré une caractéristique psychologique des masses modernes : *le souci de la cohérence et de la rationalité en tant que telles*. La falsification du réel, qui a été autant le propre du nazisme que du stalinisme, répondait précisément à ce besoin ; une seule contradiction, un seul coup du hasard, et le *commentaire* du monde risquait de s'effacer sous les yeux « humides d'obéissance » (Albert Cohen) des masses. Un système totalitaire n'a d'emprise sur les individus qu'aussi longtemps qu'il demeure en mouvement, d'abord par le perpétuel ajustement du discours à la « réalité », ensuite par le constant remaniement des structures à l'intérieur du Parti afin d'éviter la formation de quelque chose

comme une *élite stable et effective* (pp. 129-130, p. 137) – ce qui a d'ailleurs donné au système nazi une forme chaotique défiant les lois de la rationalité étatique, une forme qui a supprimé toute notion de responsabilité et de compétence... En d'autres termes, le mouvement totalitaire « tire sa mobilité du fait que la direction ne cesse de déplacer le centre effectif du pouvoir, à d'autres organisations, souvent, sans dissoudre, ni même révéler publiquement les groupes qui ont été ainsi privés de leur pouvoir » (p. 129). Cette scission, dans le système nazi, entre pouvoir effectif et pouvoir symbolique générait une telle confusion « que même les membres de la cliques dirigeantes ne pouvaient jamais savoir avec une absolue certitude qu'elle était leur propre position » (*ibid.*).<sup>21</sup>

Le seul rapport (direct) qui est ici présupposé est celui du Chef aux masses qu'il « dirige » – rapport d'où le fameux *principe du Chef* tire son sens tout comme sa valeur péremptoire de Loi (à laquelle Eichmann, pour prendre son exemple, est resté attaché jusqu'à la fin de la Guerre) ; l'important est que les différentes instances, en dépit de leur impressionnante prolifération, croient toujours incarner, à chaque instant, la volonté du Chef. La suppression de toute véritable hiérarchie, qui est l'apanage de toute société de classes, devient ainsi l'une des conditions nécessaires au bon fonctionnement du système – *mais* éradique par le fait même toute notion de *responsabilité* (p. 134) : « jamais personne n'a l'*expérience* d'une situation où il doit

---

<sup>21</sup>Ces réformes continuelles à l'intérieur du Parti ont par ailleurs montré que ses hauts dirigeants, tout comme les prosélytes de l'idéologie national-socialiste, se trouvaient la plupart du temps en retard sur les nouvelles décisions prises par le Parti, et que le pouvoir symbolique était loin de faire pléonasme avec le pouvoir réel. Le cas *Eichmann* en donne un bon exemple : responsable de la question juive, il croyait encore, au moment où la Solution Finale était indéniable, que l'expatriation

être responsable de ses propres actes ou peut en expliquer les raisons » (p. 103. C'est moi qui souligne.)...

Et il n'est guère curieux, en ce sens, que la fidélité du peuple au Führer demeurât pratiquement intacte jusqu'aux derniers jours du Troisième Reich, qu'il échappât « généralement aux critiques envers les dirigeants, nazis corrompus et militaires imprévoyants » – comme Pétain restait à l'abri des condamnations du régime de Vichy. « Chacun de ses discours [de Hitler], attendus impatiemment, relevait le moral de la population pour quelques jours.<sup>22</sup> »

*Le dessein poursuivi par la propagande nazie résidait moins dans la persuasion des foules que dans leur organisation efficace* (p. 88) ; sa réussite a par ailleurs « indiqué combien les masses étaient peu guidées par le fameux instinct de conservation » (p. 74), tout comme elle a illustré comment la prophétie historique pouvait même obnubiler les esprits les plus éclairés<sup>23</sup> : le scientisme nazi, comme l'a bien décrit Ayçoberry, tirait davantage sa légitimité de la prédiction quasi mystique que de sa célébration du passé ; car rien de mieux, stratégiquement, pour nier le présent que de placer son sens dans un futur promis, rien de mieux pour implorer le sacrifice que d'y apposer le sceau du Destin... C'est ainsi que Hitler pouvait vaticiner et prédire que la race juive serait annihilée si elle plongeait derechef l'Europe dans une guerre, ou que l'Allemagne, si elle ne triomphait point, serait complètement

---

des Juifs au Madagascar était toujours possible. (Voir sur le sujet : Arendt, H *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (histoire) », 1997.)

<sup>22</sup> Ayçoberry, P., « L'ordre nouveau règne à Berlin », dans *op. cit.*, p. 184.

<sup>23</sup> C'est ainsi que Heidegger pouvait s'exclamer, aux lendemains de la défaite, que « l'Allemagne n'avait pas perdu puisqu'elle n'avait pas encore surgi. »

détruite et anéantie – les derniers mois de la Guerre lui ont pratiquement donné raison (p.75)...

Cette ambition de la propagande d'organiser de manière efficace les masses, sans le concours d'un discours affirmé, a nettement illustré que la « loyauté totale n'est possible que lorsque *la fidélité est vidée de tout contenu concret* duquel pourraient naturellement naître certaines révisions. » (p. 47. C'est moi qui souligne.) Il n'est guère curieux que Goebbels ait lentement évacué de ses infâmes prosopopées toutes références *concrètes* au fur et à mesure que la Guerre s'acheminait vers une défaite imminente. *L'efficacité du devoir ne se manifeste véritablement qu'au moment où elle est transposée dans un système cohérent dont le contenu devient superfétatoire.* L'absence totale de solidarité et l'intensification de l'atomisation du social – en un mot : *l'abstraction du monde* – ont éradiqué des consciences toute esquisse de sens commun, révélant ce trait psychologique des masses modernes que nous avons succinctement évoqué :

*Elles [les masses modernes] ne croient à rien de visible, à la réalité de leur propre expérience ; elles ne font confiance ni à leur yeux ni à leur oreilles, mais à leur seule imagination, qui se laisse séduire par tout ce qui est à la fois universel et cohérent par soi-même. Les masses se laissent convaincre non par les faits, mêmes falsifiés, mais seulement par la cohérence du système dont ils font partie. (p. 76. C'est moi qui souligne.)*

Le martèlement répété de la propagande nazie n'avait comme objectif que la permanence de la logique dans le temps, en vue de maintenir ce *fanatisme dépassionné du devoir*, tout comme cette révolte massive contre le réalisme et le sens commun, nécessaires à toute communauté « normale » (p. 79) : la violence du

totalitarisme ne se mesure qu'au degré de cohérence qu'il désire atteindre (p. 199), qu'à la hantise de la contradiction qu'il suscite chez les masses.

Et la volonté « destructrice » des nazis de créer un *homme nouveau* demeure, me semble-t-il, incompréhensible sans cette exacerbation du devoir, sans cette *éthique formelle*. Car il est faux de prétendre que le national-socialisme prônait un déferlement de l'irrationnel ou une excavation des pulsions de mort sédimentées sous les strates de la conscience morale ; le modèle recherché n'était point le monstre sanguinaire, *mais* le bon fonctionnaire compétent qui ne discute pas les ordres, qui remplit son devoir dans les règles de l'art, qui ne fait, somme toute, qu'« un usage privé de sa raison » (Kant). L'organisation de la domination totale que Himmler projetait illustre tristement cette (autre) dimension des sociétés de masses : la plupart des gens ne sont point des barbares ou des bourreaux-nés, « mais d'abord et avant tout des employés consciencieux et de bons pères de familles. » (p. 65)<sup>24</sup> Le syndrome du devoir a eu pour conséquence que « la plupart s'en tenaient à la discipline avec une indifférence lasse. Cela ne les enchantait pas de tuer les gens, mais ils l'*acceptaient*<sup>25</sup> ». Les individus se sentant engagés dans une mission historique ne retenaient d'ailleurs souvent que cet aspect *formel* du « travail fait à fond » (Eichmann) ; ainsi apparaît-il nécessaire d'aller au-delà des instincts de pitié qu'une âme *vraiment* humaine ressent face à la souffrance physique. Himmler lui-même s'exprimait en ces termes lorsqu'il évoquait à quel point sa vocation a trituré sa

---

<sup>24</sup>Primo Levi n'exprimait pas autres choses lorsqu'il décrivait les nazis qu'il avait « rencontrés » ; rarement a-t-il eu affaire à des monstres, « trop peu nombreux pour être véritablement dangereux ». La plupart était des « individus quelconques », des hommes ordinaires à croire et obéir sans discuter. (Levi, P. *Si c'est un homme*, p. 212.)

bonne conscience (!)<sup>26</sup> – c'est pourquoi, d'ailleurs, les nazis préféraient écarter, voire carrément éliminer, les éléments qui prenaient un (trop) malin plaisir dans l'exécution de leurs actes.<sup>27</sup> La création d'un homme nouveau, le façonnement d'un « citoyen parfait » n'était rien d'autre, en vérité, qu'un *méthodique* processus de *déshumanisation*, de dénaturation de l'homme ; et qu'est-ce qu'un homme *totale*ment dénaturé, sinon un être auquel on a retiré toute spontanéité (p. 134), un être ambitieux dépouillé de toute velléité sentimentale, un être qui, en dernière instance, se recroqueville sous le joug de l'irréfragable Loi du Devoir (p. 174) ? Arendt l'a bien résumé : le totalitarisme est un système qui tend à l'*homme* le cruel miroir de son inutilité. « La tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée. » (p. 198). « Être déraciné, cela veut dire *ne plus avoir de place dans le monde*, reconnue et garantie par les autres ; être inutile, cela veut dire ne plus avoir *aucune appartenance dans le monde* » (p. 227. C'est moi qui souligne.)

On ne saurait trop sous-estimer l'importance de la *police secrète* dans un tel régime. Sans entrer dans les détails de son fonctionnement, puisque l'idée de ce bref survol n'est pas tant l'exposition exhaustive du totalitarisme que le dégagement de certains thèmes reliés à la *méthodologisation du monde* – ou, si l'on veut, à la concrétisation sociale du *sens critique* –, il apparaît rapidement que cet organe du

---

<sup>25</sup> Levi, P., *Le devoir de mémoire*, p. 53. (C'est moi qui souligne.)

<sup>26</sup> « Que de choses horribles j'ai dû faire dans l'accomplissement de mon devoir, combien cette tâche m'a pesé ! »

<sup>27</sup> Voir : Arendt, H., *Eichmann à Jérusalem*, p. 176.

pouvoir, loin d'être une instance parmi tant d'autres, joue sans doute le rôle le plus important dans un système totalitaire. Par son invisible infiltration des moindres interstices de la vie privée, son exploitation du secret et de la frayeur, son efficacité à isoler les individus, la police réalise rétroactivement ce que la propagande clame sans ambages – comme si, entre ces deux instances, se matérialisait un jeu d'ombre et de lumière qui a tôt fait d'extraire les individus de ce qu'on peut appeler l'univers social...

Il est d'ailleurs significatif qu'un tel système identifie d'office, avant même que le Parti accède au pouvoir, ses « ennemis objectifs » ; mais « plus intéressante encore est la substitution du crime possible à la faute suspectée » (p. 160). Dans un monde où toute nuance est sacrifiée sur l'autel de la cohérence du système, où le *mal* devient une *banalité quotidienne* (« Quelle est la signification de la notion de meurtre lorsque nous nous trouvons en face de la production massive de cadavres ? » (p. 177)), où le simple fait que l'homme puisse penser le rend suspect aux yeux des dirigeants, les catégories usuelles de *culpabilité* et d'*innocence* sont tout simplement inopérantes. Et le nazisme, en affirmant que le simple fait d'être juif était une faute en soi, a élevé cette confusion juridique à un niveau de barbarie jamais atteint auparavant. Et toute la monstruosité du système se retrouve ici, dans le fait que « chaque détenteur d'emploi [devenait] le complice conscient des crimes commis par le gouvernement » (p. 165)...

L'inqualifiable horreur des camps de concentration, plus que « la société la plus totalitaire encore réalisée » (David Rousset), correspondait davantage à « la véritable institution du pouvoir totalitaire en matière d'organisation » (p. 174). L'expérience des camps de la mort a hélas démontré, *au-delà du scepticisme*, que l'avitement de l'humanité et la destruction systématique de la spontanéité était de l'ordre du possible (p. 173). Le « tout est permis » de Dostoïevski trouvait ici une incarnation à la fois maléfique et terriblement concrète : le nazisme, en élevant ce principe nihiliste au-delà de l'horreur, a prouvé qu'il existe des choses que même l'imagination n'arrive pas à concevoir. L'isolement dans lequel les individus étaient confinés, l'absence totale de sens commun et la disparition, sous le voile de la cohérence, d'un univers commun à tous – autant d'objectifs « réussis » qui infirmaient cette indéfectible croyance populaire voulant que l'imagination soit un élan au-dehors de la « réalité » ; car il n'est point d'*évasion fictionnelle* qui ne soit pas, en même temps, expérience roborative du monde, qui n'exprime pas, métaphoriquement, son existence, qui ne révèle pas, somme toute, un désir de poétiser la vie...

La triste leçon du national-socialisme est que, une fois que la sphère publique se trouve liquidée, que les individus atomisés finissent par douter de leur propre existence, que le *bon sens n'est plus la chose du monde la mieux partagée*, l'imagination peut être totalement anéantie par le mensonge – comme si l'inconcevable se dissolvait dans une attitude *critique* et dubitative, déracinement, qui, semble-t-il, a conclu définitivement le divorce du *jugement* et de la *critique*.

Hitler n'avait jamais caché que plus un mensonge est énorme, plus il a la chance d'être « cru », et plus il devient efficace quant à l'organisation des masses (p. 175)<sup>28</sup>. « Ce que le bon sens et les "gens normaux" refusent de croire, c'est que tout est [justement] possible » (p. 177). D'autant plus que le massacre des Juifs a été recouvert d'un vocabulaire technique, froidement objectif et d'une « neutralité » déconcertante : « Solution finale », « traitement spécial », « unités », « marchandises ». Cette prolifération d'euphémismes « objectifs », masques du monde, n'est-elle point le risque de toute bureaucratie, la cruelle révélation de ce triste naufrage du langage, l'une des incarnations les plus maléfiques de cette aliénation du monde ?

Les camps de concentration, nécessaires au fonctionnement de *tout* système totalitaire – « plus utiles à la sauvegarde du régime qu'aucune autre de ses institutions » (p. 196) –, ont poussé la logique de l'isolement jusqu'à ses extrêmes limites : la totale *désolation*. En distillant complètement la culpabilité dans les méandres de son organisation, la « politique » des camps voulait que, à l'instar de Joseph K. dans *Le Procès* de Kafka, nul ne sache vraiment la raison pour laquelle il se trouvait à cet endroit précis (« Ici, il n'y a pas de pourquoi », disait un gardien à Primo Levi). « Après le meurtre de la personne morale et l'anéantissement de la personne juridique, la destruction de l'individualité est presque toujours couronnée de succès » (p. 194). *Plus que le délit, plus que la personne, c'est la mort elle-même qui est devenue anonyme* ; et lorsque l'identité de la mort est pulvérisée dans les entrelacs

---

<sup>28</sup>La phrase de Viktor Tarenski (Al Pacino) dans le film *Simone* en donne un exemple d'une rare éloquence : « Il est plus facile de tromper 100 000 personnes qu'une seule. »

de la bureaucratie, *la mémoire s'abîme inéluctablement dans le néant... Au paroxysme de la terreur, l'oubli, hypostase de l'anonymat, devient pratiquement inévitable...*

Tout l'abject de l'idéologie concentrationnaire semble se confiner pleinement dans cette absurdité : son trop-plein de *cohérence*, sa logique trop « prévisible », son excès d'« objectivité »... « Rien, dit H. Arendt, ne peut être comparé à la vie dans les camps de concentration. Son horreur, nous ne pouvons *jamais pleinement la saisir par l'imagination*, pour la bonne raison qu'elle se tient hors de la vie et de la mort » (p. 181. C'est moi qui souligne). Pour la bonne raison que, sur le seuil d'Auschwitz, nous avons douloureusement déposé les armes vétustes de notre compréhension du monde...

\*

\* \*

*« Certes, il importe aux sciences politiques et sociales de savoir qu'il est dans la nature même du totalitarisme, et peut-être de la bureaucratie, de transformer les hommes en fonctionnaires, en "rouages" administratifs et, ainsi, de les déshumaniser. »*

*Hannah Arendt.*

On ne saurait trop insister sur le séisme que l'expérience totalitaire a provoqué au sein de nos catégories de pensée, trop s'interroger sur les difficultés propres à la modernité de *s'orienter dans le passé*. « La blessure de l'Occident, dit

Octavio Paz, a été la séparation entre la morale et l'histoire.<sup>29</sup> » Notre époque aurait ainsi réalisé son destin jusqu'à ses extrêmes limites : « être la négation [complète] du christianisme.<sup>30</sup> »

D'une réflexion proprement épistémologique – ou archéologique –, nous avons glissé vers une méditation sur les implications morales de l'*abstraction du monde*. Il n'était certes point question d'inculper la discipline historique pour le déferlement de la barbarie ; mais il semblait impossible de ne point rattacher ce que nous avons défini comme *méthode historique* – comme *abstraction du passé* – à cette série de nouvelles expériences qui se sont cristallisées à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle...

Que le siècle victorien soit, d'une certaine manière, le prologue à la barbarie ; que les différentes Philosophies de l'Histoire aient plongé finalement l'humanité dans un chaos idéologique ; que la culture ne soit point un rempart infranchissable contre la cruauté – voilà ce que nous apprenait judicieusement Steiner. Mais tels ne sont point les seuls enseignements de notre méditation : l'horreur du nazisme a démontré, de manière cruellement patente, que l'exacerbation du *sens critique*, loin d'être la manifestation d'une quelconque sagesse ou d'une infaillible perspicacité, a permis à *l'inhumain de pavaner sous les auspices de la rationalité*.

Il ne faut point *oublier* que la critique s'est infiltrée dans l'organisation de nos discours lorsque le langage, telle une marée, s'est silencieusement retirée du monde ; il ne faut point *oublier* que l'apparition de l'*éthique*, en tant que *formalisme des conduites*, était contemporaine (au sens fort du terme) de ce retrait des mots ; il ne

---

<sup>29</sup>Paz, O., *Une planète et quatre ou cinq mondes. Réflexions sur l'histoire contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1988, p. 64.

faut point *oublier*, enfin, que cette extradition du langage a recouvert le criticisme d'une *valeur éthique* que, semble-t-il, il arbore toujours. Or, ce que le totalitarisme a démontré en assurant la parfaite « conduite des conduites », c'est qu'au moment où le sens critique étouffe complètement le sens commun sous l'évidence de ses constats, tout devient hélas *possible*. *Plus qu'une simple stratégie des mots, qu'un simple rapport du langage à lui-même, le criticisme se veut aussi – voire surtout – un mode d'être qui a joint à la distance rationnelle du monde et du passé une myopie du jugement... Loin d'être une simple analogie à sa patine académique, le sens critique, dans ses manifestations les plus « concrètes », illustre bien qu'il est issu d'une même constellation d'expériences...*

Il ne faut guère se surprendre, en ce sens, de voir un Eichmann se réclamer du kantisme pour sa défense.<sup>31</sup> La tradition *éthique* établie par Kant ne présuppose pas seulement la stricte obéissance à la loi ; elle impose à chacun la nécessité de se comporter comme s'il était le législateur de la loi elle-même : manquer à son devoir signifie en clair *se contredire* – et où il y a contradiction, il n'y a plus d'*éthique* possible... Kant, comme on le sait peut-être, préférait trahir un ami en le livrant aux mains d'un assassin que de se contredire par l'usage d'un mensonge...

L'expérience totalitaire a par ailleurs illustré à quel point il est plus efficace d'organiser les masses lorsqu'elles n'*adhèrent* point à un monde silencieux ; à quel point l'individu, en se hissant au faîte de son (éphémère) utilité, peut vivre en *retrait*

---

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 39.

<sup>31</sup>Arendt, H, *Eichmann à Jérusalem*, p. 224.

de lui-même, à *distance* de sa propre expérience ; à quel point il est prêt à obéir professionnellement aux ordres, en dépit qu'il ne se reconnaisse visiblement point dans ce qu'il fait, qu'il n'*adhère* point au sordide « produit de son travail ». La question de savoir si les individus consentaient de gaité de coeur à l'idéologie devient pratiquement superfétatoire, dans la mesure où la cruauté du système, en tant que « phénomène de masses » (P. Burrin), tirait davantage sa force de la stricte obéissance à la Loi que du prosélytisme – qui est généralement le propre de quelques groupes isolés seulement... En d'autres termes, peut-être n'est-il point une si grande opposition entre *critique* et *société de masses*, ni une frontière distincte entre le *penser-ce-que-voulez-mais-obéissez !* de Kant et le *ne-penser-point-et-obéissez !* que l'on retrouve explicitement dans le national-socialisme. La grande amnésie collective dans laquelle le nazisme a plongé les consciences individuelles a montré combien l'oubli est promesse d'obéissance ; comment une mémoire aliénée peut livrer l'Histoire, non pas à de ses dérives fictionnelles, mais aux mains de la cohérence prophétique et du *commentaire* destructif ; comment, qui plus est, la volonté du peuple et la peur de la *contradiction* peuvent rapidement dégénérer en *servitude volontaire* – angoissants constats qui ne sont pas sans évoquer la térébrante réflexion de H. Arendt (qui mérite d'être citée dans sa quasi intégralité) :

*Bien que nous ayons assez de documents provenant des camps de concentration pour affirmer que la domination totale est possible et pour avoir un aperçu de l'abîme du « possible », nous ne savons jusqu'à quel point un régime totalitaire peut transformer le caractère. Nous savons encore moins combien de gens normaux seraient prêts à accepter le mode de vie totalitaire – autrement dit à payer d'une considérable amputation de la durée de leur vie, l'assurance que tous leurs rêves de carrière seront accomplis [...] ; combien, après avoir pleinement pris*

*conscience de leur inaptitude croissante à porter les fardeaux de la vie moderne, se conformeraient de gaieté de coeur à un système qui, en même temps que la spontanéité, élimine la responsabilité.*

*En d'autres termes, nous avons beau connaître les activités et le rôle spécifique de la police secrète totalitaire, nous ne savons pas dans quelle mesure et jusqu'à quel point le « secret » de cette société secrète correspond, à notre époque, aux désirs secrets et aux secrètes complicités des masses. (pp. 172-173.)*

Reste à savoir jusqu'à quel point une société hédoniste comme la nôtre – une société imbue de particularismes – est prête à un tel « sacrifice », *a fortiori* dans un contexte de mondialisation, au nom d'une cohérence factice. Chose certaine, en dépit d'une méfiance palpable à l'égard de la politique et d'une revendication accrue de droits individuels, il n'en demeure pas moins que ce malaise, en nous révélant notre difficile condition d'homme moderne, semble toujours nous soumettre à cette *tentation de l'innocence* dont parle Pascal Bruckner.<sup>32</sup> Si la Loi du Devoir ne courbe plus nos actes sous sa gouverne, il en est plus d'un qui invoque aujourd'hui la *conscience professionnelle*, expression d'une éthique brevetée, pour se *déresponsabiliser de ses actes*, ou encore la transcendance d'une réalité (socio-économique) péremptoire pour s'extraire de tout engagement à l'égard du monde et d'autrui – mais aussi de soi-même...

A la terrifiante question de Stendhal : « Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne ? », Bruckner répond tout simplement : « parce qu'ils se sont affranchis de tout et s'aperçoivent que la liberté est insupportable à vivre.<sup>33</sup> » L'individu moderne pourrait bien être cet « apostat professionnel », ce

<sup>32</sup> Bruckner, P., *La tentation de l'innocence*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 44.

« nomade des reniements continus », « celui qui embrasse et abjure dans le cours d'une seule vie une multitude de fois et d'idées, par des adhésions aussi éphémères qu'intransigeantes.<sup>34</sup> »

La déresponsabilisation contemporaine revêt sans doute moult formes, mais elle semble néanmoins suivre une dangereuse tangente depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : l'élosion progressive d'une considération morale de soi-même au profit d'une psychologisation abusive de la compréhension, triste avatar de l'empathie. Si Freud, au début du siècle dernier, avait dévoilé, sous la conscience morale, la possibilité d'échapper à ses désirs les plus *profonds*, la sensibilité actuelle paraît avoir interverti ce rapport : ce n'est plus au nom de la morale, instance du refoulement, que l'on cherche à s'esquiver de soi-même, mais en vertu d'une explication psychologique (et désobligeante) de ses actes – comme si l'introspection *critique* n'était plus garante d'une reprise de ses virtualités, mais plutôt l'intériorisation rationalisée d'une résignation à ses propres limites. Chacun « reconnaît » la nécessité des valeurs morales au sein d'une société, mais cette « reconnaissance » demeure collusive (Bourdieu) : *elle n'engage plus à rien*, sinon qu'à les « reconnaître » en tant que *valeurs importantes* – scission du discours moral et de la pratique qui n'est pas sans rappeler ce merveilleux passage d'*Adolphe* :

*Lors donc que j'entendais la médiocrité dissenter avec complaisance sur des principes bien établis, bien incontestables en fait de morale, de convenances [...], je me sentais poussé à la contredire : non que j'eusse adopté des opinions opposées, mais parce que j'étais impatienté d'une conviction si ferme et si lourde. Je ne sais quel instinct m'avertissait d'ailleurs de me défier de ces axiomes généraux si exempts de toute restriction, si purs de toute nuance. Les sots font de leur morale*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

*une masse compacte et indivisible, pour qu'elle se mêle le moins possible avec leurs actions et les laisse libres dans tous les détails.*<sup>35</sup>

On ne saurait trop souligner la nécessité d'une telle méditation sur la barbarie contemporaine – *a fortiori* à l'intérieur d'une réflexion sur la méthodologisation en histoire ; car il ne suffisait pas seulement de relever les conflits et les apories de la démarche proprement historiographique : il fallait, je crois, en mesurer les dérives possibles – voire *en constater l'impuissance structurelle*. Ce n'est évidemment point soutenir que l'historiographie soit essentiellement « barbare » ; c'est affirmer, en revanche, que les notions usuelles d'*objectivité*, d'*impartialité*, de *déontologie*, pour exprimer le rôle que l'historien joue sur la scène du théâtre social (qui est le nôtre) ne sont peut-être plus de si bons guides ; que le *sens critique* n'est sans doute plus le meilleur cornac pour nous conduire jusqu'au propylée du jugement ; que le *commentaire prophétique* peut aussi bien être la promesse d'un paradis terrestre que celle d'une géhenne sécularisée. On ne peut ici qu'admirer la sagesse de Hegel de ne pas avoir poussé l'histoire au-delà du présent...

Autrement dit, il ne suffisait point seulement de se cabrer contre la méthode sans en *condamner l'aliénation qui en résulte*. Le totalitarisme a sans doute été, nul ne peut en douter, une expérience extrême ; mais il est faux de n'y voir qu'une mystification *fictionnelle* : la faiblesse et la débilité de son idéologie en fournissent la preuve. Au contraire, son « succès » a savamment illustré qu'un individu qui ne se reconnaît nulle part, *peut obéir les yeux ouverts* ; on se reconnaît autant en un

<sup>35</sup> Constant, B., *Adolphe*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 93.

*contenu qu'on se soumet fonctionnellement aux formes. Et là où il n'y a plus de fiction (partagée), la mystification et l'organisation prennent le relais.. Illusion mystificatrice et fiction ne sont point, de toute évidence, la même chose...*

Peu importe le « côté » vers lequel aujourd'hui nous nous tournons, en tant que simples promeneurs ou voyageurs téméraires, il importe plus que jamais que nous ne demeurions point des rêveurs solitaires, que nous regardions le monde avec des yeux vraiment différents...

Car tout laisse à croire que cette crise de l'histoire *tant commentée* soit, en dernière instance, une crise (plus profonde) *de la reconnaissance*, résultat d'un long procès ayant installé le sens critique au centre d'une culture qui s'est érigée, hautaine, sur les ruines d'une tradition instrumentalisée...

## LE TEMPS RÉPROUVÉ (CONCLUSION)

*« Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir. »*

*Hannah Arendt.*

*« La vie n'est pas un roman, je sais... je sais. Mais il n'y a que le romanesque pour la rendre vivable. »*

*Daniel Pennac.*

Alors qu'il se trouvait au milieu d'une conversation sur les camps de concentration, Jorge Semprun, célèbre survivant de Buchenwald – « survivant à sa propre mort » dirait-il –, s'interrogeait sur l'angoissante possibilité que les rapatriés ne soient pas écoutés, que leurs récits demeurent malencontreusement sans destinataire.

« Le vrai problème, dit l'un des intervenants, n'est pas de *raconter* [...]. C'est d'*écouter*... Voudra-t-on écouter nos histoires, *même si elles sont bien racontées* ? ». Mais que signifie « bien racontées » ? « Raconter bien, reprend Semprun, ça veut dire : de façon à être entendus. On n'y parviendra pas sans un peu d'artifice. Suffisamment d'artifice pour que ça *devienne de l'art* ! »

Ainsi émerge une *autre* forme de compréhension, plus essentielle, plus fondamentale, comme le relève un autre interlocuteur, professeur à Strasbourg :

*– J'imagine qu'il y aura quantité de témoignages... Ils vaudront ce que vaudra le regard du témoin, son acuité, sa perspicacité... Et puis il y aura des documents... Plus tard, les historiens recueilleront, rassembleront, analyseront les uns les autres : ils feront des ouvrages savants... Tout y sera dit, consigné... Tout y sera vrai... sauf qu'il manquera l'essentielle vérité, à laquelle aucune reconstitution historique ne pourra jamais atteindre, pour parfaite et omnicompréhensive qu'elle soit...*

Une vérité *plus essentielle*, donc, inscrite dans l'expérience, n'étant transmissible « que par l'écriture littéraire », que par « l'*artifice de l'oeuvre d'art* !<sup>1</sup> »

La méthode historique, telle que nous l'avons définie – et épuisée –, peut sans doute séduire et convaincre celui qui s'intéresse au passé, mais elle ne permettra jamais cette essentielle complicité, nécessaire à toute compréhension authentique, qui existe entre l'écrivain et le lecteur. Ou comme le dit si merveilleusement Proust, les bons écrivains sont rares, mais les bons les lecteurs le sont encore plus...

L'histoire, à coup d'« abstractions concrètes », a fini par perdre de vue ce qu'elle devait rendre intelligible : le *passé* ; et cette spécieuse médiation que représente la *méthode*, répression du temps, marcescence du langage, a sans doute connu son insigne expression chez des auteurs (les cliométriciens) comme Le Roy Ladurie, qui, au nom même de la rigueur scientifique, ont sevré leur discours de statistiques et de quantifications ; or cette inflation mathématique, cette formalisation

<sup>1</sup>Semprun, J., *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1997, pp. 165 à 167. (C'est moi qui souligne.)

extrême du langage, a révélé, à l'inverse, que l'*exactitude* et la *précision* n'amenèrent d'aucune façon le passé à s'exprimer de manière éloquente et significative, que le déterminisme, souvent simpliste, ne conduisait point à un approfondissement fécond des choses. Le *retour au récit*, tel que le définit Lawrence Stone<sup>2</sup>, signifie précisément le rejet d'un déterminisme soi-disant scientifique que la seconde génération des Annales, sous le fétu de Braudel, a pratiqué jusqu'à ses limites évidentes : les *structures immobiles*, inspirées de la pensée de Lévi-Strauss, n'étaient-elles point, en ce sens, la négation même de l'histoire ?<sup>3</sup> – Comme si, en dernière instance, les progrès de la méthode historique « contemporaine », dans sa volonté plus ou moins explicite de nier l'événement, avaient conduit non point à une meilleure *compréhension* historique, mais à une abstraction croissante du passé, à une aliénation progressive de la mémoire...

Seulement, il ne s'agissait point, tout au long de cette *recherche*, de célébrer derechef le retour du récit ou celui de l'événement (deux retours inclusifs), ni de rappeler simplement que l'histoire était jadis une « branche de la rhétorique<sup>4</sup> » ; il fallait plutôt, dangereusement, amener l'argumentation elle-même, au fil de l'intrigue, à suivre les *deux côtés de la méthode* jusqu'à leurs conséquences ultimes, jusqu'à leurs *transgressions* possibles.

D'une réflexion – « archéologique » – sur le langage que parle (et écrit) l'historiographie, nous avons dégagé, comme l'écume de la modernité, une *attitude*

<sup>2</sup>Stone, L., *Retour au récit. Ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire*. Paris, Le Débat, No 4, Septembre 1980, pp. 116 à 142.

<sup>3</sup>Voir sur le sujet : Dosse, F., *op. cit.*

<sup>4</sup>Stone, L., *op. cit.*, p. 117.

qui introduit une coupure distancielle du temps – le côté critique –, tout comme un *processus de contrôle du discours* qui condamne le passé à redire (ou dédire...) sempiternellement la même chose – le côté du commentaire ; plus qu'une simple promenade dans les prés de l'épistémologie, cet itinéraire nous a conduit à nous interroger sur les « concrétisations » sociales de la méthodologisation, sur les effets délétères du *sens critique* – en tant qu'il médiatise et détruit *toute relation authentique* au monde et à autrui –, et les funestes dérives du *commentaire historique* – en tant qu'il sacrifie, sur l'autel du sens et la cohérence, *la prolixité fictionnelle de l'imagination*. En d'autres termes, il importait que cette *recherche* se hisse au-dessus des contraintes « mondaines » afin d'exhiber, à l'intérieur d'une *mise en récit de l'argumentation*, les infortunes d'une vaniteuse méthode ; qu'elle (re)trouve cette part essentielle de *fiction* qui permet au langage de s'ouvrir à la métaphore et à l'artifice, quintessence de l'expression ; qu'elle condamne, qui plus est, l'ensevelissement du passé et la répression du temps au nom de la critique et de l'objectivité, poncifs de la pensée mystificatrice...

Il est sans doute de nombreux dangers qui guettent une culture (trop) historique, à commencer par cette paralysie qui semble avoir investi nos sociétés ; trop d'histoire, disait Nietzsche, est nécessairement funeste pour la vie... Est-il encore possible de se ressourcer et de méditer sur l'histoire ? Ou bien cette compréhension féconde est-elle (toujours...) sacrifiée sur l'autel de l'objectivité et du « progrès » de la connaissance ?

### *L'histoire comme expression littéraire ?*

Il est on ne peut plus révélateur que cette crise de l'histoire tant décriée se soit recourbée, au nom de la raison (critique), sur la revendication d'une réalité concrète : « Souscrire, de façon toute superstitieuse, à la supériorité des faits sur les idées, voilà le mal dont souffre l'homme éclairé.<sup>5</sup> » Et que signifie, aujourd'hui, souscrire à une méthode, sinon se détacher de sa propre expérience en épousant la nomenclature d'une factualité, falsifiée ou non ? Il ne faut guère être surpris, en ce sens, de constater que les individus les plus « concrets », les plus « pragmatiques » et les plus « critiques » de notre société soient en *fait* les êtres qui vivent le plus en marge d'eux-mêmes, dans les replis silencieux de l'abstraction idéale où se clapit une conscience opportuniste... Ce que l'expérience totalitaire nous a appris, à l'insu de notre fatuité critique, c'est que la Raison peut *aussi* être source d'*obscurantisme* et de *mystification*, c'est-à-dire une « imposture totale pour les masses » (Adorno/Horkheimer)...

À l'instar du narrateur de la *Recherche*, nous avons suivi, tout au long d'un récit, les aléas et les insuccès de la méthode, en tant qu'abstraction (croissante) du langage, à saisir l'évanescence du passé, à *comprendre* le monde... Tous les efforts de Proust pour saisir « dialectiquement » les différents moments de son existence, ses *moi* successifs dispersés sur la ligne du Temps, sont demeurés sans réponse ; seul le surgissement involontaire de la mémoire, sans « aucun raisonnement nouveau » ou « argument décisif », au sein d'une conscience malgré tout réceptive (à l'écoute du

monde et du passé) invoque ces rares instants d'éternité, ces fugaces moments extatiques, ces « fragments d'existence soustraits au temps » que seule l'oeuvre d'art – la littérature – pourra sacraliser à l'intérieur de l'expression métaphorique... *La violence de la méthode et l'imposition d'une axiomatique impersonnelle demeurent impuissantes face à la transgression esthétique du monde...*

Comme le remarque W. Benjamin, « L'image vraie du passé passe *en un éclair*. On ne peut retenir le souvenir que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance.<sup>6</sup> » En d'autres termes, plus que la simple description des choses comme elles se sont réellement passées, il importe, chez Proust, d'aller *au-delà* de la distance critique, jusqu'à « faire empiéter le passé sur le présent » ; plus qu'une reconstruction imparfaite (et quelque fois monstrueuse...) du passé, il importe d'*épuiser la méthode* jusqu'à cet *instant* où notre mémoire puisse être en mesure de franchir les limites du temps, de déjouer cette articulation formelle du présent et du passé, et de parvenir à une réconciliation extatique du souvenir et du moment présent :

*Oui, si le souvenir grâce à l'oubli, n'a pu contracter aucun lien, jeter aucun chaînon entre lui et la minute présente, s'il est resté à sa place, à sa date, s'il a gardé ses distances, son isolement dans le creux d'une vallée ou à la pointe d'un sommet, il nous fait tout à coup respirer un air nouveau, précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois...*  
(Proust. C'est moi qui souligne.)

Et *cet épuisement de la méthode* signifie surtout que toute approche méticuleuse du passé, comprise comme l'ensemble des efforts déployés pour en détacher quelque impression *d'abord* par le raisonnement et l'intelligence analytique,

---

<sup>6</sup>Steiner, G., *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 153.

ne peut s'achever qu'aux archives de l'érudition, qu'aux rayons d'un réel anonyme ; *que* les diverses tentatives du protagoniste de revivre ses *moi* antérieurs, soit par le voyage, soit par la répétition de l'habitude, ne peuvent que s'échoir sur la grève rocailleuse de la déception ; *que* ce parcours des mots, ayant ainsi traversé en vain les chemins battus de la quotidienneté, ne saurait se terminer ailleurs que dans l'expression artistique, par laquelle, à rebours du protocole et des plaisirs mondains, le langage s'ouvre enfin à la prolixité du monde...

C'est qu'il ne suffit point d'être au fait du passé, au parfum des événements, à la *seule* écoute de ses souvenirs ; cet affaiblissement de la démarche méthodique implique qu'en dernière instance la mémoire, si fugitive et si capricieuse dans son avènement, soit récupérée à l'intérieur d'une oeuvre d'art, puisqu'elle seule offre cette insigne possibilité de transcender cet écoulement infini du temps, d'immortaliser ces impressions fugitives, de pérenniser ce « peu de temps à l'état pur » qu'exprime la réminiscence involontaire. *Retour de l'oublié* qui n'est pas sans rappeler le danger d'une conscience présentifiante, ce masque factice de la quotidienneté « qui ne cesse de nous convier à l'oubli des choses révolues » (Jankélévitch<sup>7</sup>), en agissant  *systématiquement* contre le passé...<sup>8</sup>

Mais ce n'est pas tout.

Si « l'oeuvre d'art est le seul moyen de retrouver le Temps perdu », c'est aussi – voire surtout – parce qu'il nous permet d'aller au-delà de nous-mêmes et de

<sup>6</sup>Benjamin, W., « Sur le concept d'histoire », dans *op. cit.*, p. 430.

<sup>7</sup>Cité dans Finkielkraut, A., *Une voix vient de l'autre rive*, p. 11.

<sup>8</sup>Voir: de Certeau, M., « Psychanalyse et histoire », dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 97.

retrouver enfin ce monde *partagé* qui s'était évanoui sous le voile diaphane de la méthode :

*Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition.... (Proust)*

Ce travail de l'artiste, qui se présente autant comme une ascèse esthétique que comme une psychanalyse de nos impressions,

*c'est exactement le travail inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détourné de nous-même, l'amour-propre, la passion, l'intelligence et l'habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vrais, pour nous les cacher entièrement, les nomenclatures, les buts pratiques que nous appelons faussement la vie. (Proust. C'est moi qui souligne.)*

Ce retour dans les profondeurs de notre mémoire, à rebours de ce que nos habitudes mondaines, notre intelligence *abstraite*, notre mimétisme (notre obéissance aux formes) ont sculpté dans cette matière éphémère d'une *vie à distance*, est « le seul art vivant ». « Seul il exprime *pour les autres* et nous fait voir à *nous-même* *notre propre vie*, cette vie qui ne peut pas "s'observer", dont les apparences ont besoin d'être traduites » (Proust. C'est moi qui souligne).

Sous cette prolifération transparente de la création artistique, sous cette déhiscence du langage (métaphorique), c'est la *péremmité de la mémoire* qui se manifeste, autrement dit : la *permanence d'un monde* qui enveloppe la *pluralité humaine* – fait initial de toute réflexion politique authentique.<sup>9</sup> « Les hommes au

<sup>9</sup>Arendt, H., *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1995, p. 39.

pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, *se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes*.<sup>10</sup> » – Et il est d'ailleurs affligeant de constater que l'art contemporain élude cette dimension ontologique en se repliant sur sa pratique, en se gaussant d'autoréférences et de clins d'oeil, quitte à devenir lui-même, malencontreusement, le *commentaire plastique* de sa propre histoire...

Ce n'est pas sans raison (bien au contraire !) que nous avons rapproché cette *crise de l'histoire* (que l'on peut aussi définir comme une crise politico-historique), non point d'un marasme strictement méthodologique, mais d'une crise plus fondamentale, une crise plus douloureuse : la dissolution de la *reconnaissance* sous l'effet de la médiation d'un langage de plus en plus abstrait, de plus en plus fonctionnel... de plus en plus *critique*...

Ce n'est plus un espace partagé qui défile sous nos pas, mais un espace « compartimenté » en individualités distinctes... Et où il n'y a plus de complicités authentiques, de monde partagé, la compréhension s'abîme dans un scepticisme où règne sans merci le sens critique, affouillement du langage...

*La difficulté n'est pas de raconter, mais d'être écouté...* Où l'imagination fait défaut, la compréhension *authentique* perd de sa substance... Recréer la *complicité brisée* des hommes par l'artifice de l'art, par l'écriture littéraire, par le recours

---

<sup>10</sup> Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 37. (C'est moi qui souligne.)

essentiel à la *fiction* – tel a été le dessein plus qu'étonnant de Semprun : refuser la fallacieuse alternative entre l'*écriture* et la *vie*...

Ainsi l'histoire, plus qu'un exemple parmi tant d'autres, trouve-t-elle ici un modèle d'écriture, un autre sentier tracé dans les profondeurs du Temps, un autre « côté » du langage à explorer (puisque les deux autres sont devenus impraticables) : celui de la *fiction pleinement assumée*... réconciliation du Temps...

FIN.

**BIBLIOGRAPHIE**  
**(OUVRAGES CONSULTÉS ET CITÉS)**

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison*, coll. « Tel », 1974.

*L'Allemagne de Hitler* (ouvrage collectif), Paris, Seuil, coll. « Points », 1991.

ARENDT, H., *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

ARENDT, H., *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1983.

ARENDT, H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1989.

ARENDT, H., *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (histoire) », 1997.

ARENDT, H., *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1995.

AYCOBERRY, P., *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme 1922-1975*. Paris, Seuil, coll. « Points », 1979

BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983.

BENOIST, J., MERLINI, F. (Éd.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998.

BENJAMIN, W., « L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version) », « Le concept d'histoire », dans *Oeuvre III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 269 à 316, pp. 427 à 443.

BRAUDEL, F., *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1969.

- BRUCKNER, P., *La Tentation de l'innocence*, Paris, Le livre de Poche, 1997.
- COMTE, A., *Catéchisme positiviste*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1966.
- CONSTANT, B., *Adolphe*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.
- DE CERTEAU, M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- DE CERTEAU, M., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1988.
- DESAN, P., *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, Nizet, 1987.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Phidal, coll. « Classiques Français », 1995.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1979.
- DOSSE, F., *L'histoire en miettes. Des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, coll. « Pocket (Agora) », 2<sup>e</sup> Ed., 1997.
- FEYERABEND, P., *Contre la méthode : Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil coll. « Points (Sciences) », 1975.
- FINKIELKRAUT, A., *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1987.
- FINKIELKRAUT, A., *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1961.

FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1963.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M., *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Magazine littéraire, avril 1993, pp. 61 à 74.

FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970.

FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992.

HEIDEGGER, M. « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986.

HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Gallimard., coll. « Idées », 1972.

HEGEL, G. W. F., *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965.

GADAMER, H. G., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1996.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1995.

KANT, E., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

KANT, E., *Opuscules sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990.

KANT, E., « Qu'est ce que les Lumières? », dans *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991, pp. 43 à 51.

KERSHAW, I., « Le nazisme : un fascisme, un totalitarisme ou un phénomène unique en son genre ? », dans *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, coll. « Folio (histoire) », 1<sup>ère</sup> édition, 1992, pp. 56 à 94.

KOYRÉ, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973.

KUHN, T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1983.

LEBLANC, G., *Le conflit des modernités selon Foucault*, Paris, Magazine littéraire, avril 1993, pp. 56 à 60.

LE GOFF, J., *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (histoire) », 1987.

LEVI, P., *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, coll. « Pocket », 1990.

LEVI, P., *Le Devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1995.

NIETZSCHE, F., « Vérité et mensonge au sens extra-moral », dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1990, pp. 207 à 220.

NIETZSCHE, F., *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1992.

NORA, P., « Entre mémoire et Histoire. La problématique des lieux », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire I*, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVII à XLII.

PAZ, O., *Une planète et quatre ou cinq mondes. Réflexions sur l'histoire contemporaine*. Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1985.

PICON, G., *Lecture de Proust*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963.

POPPER, K., *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon coll. « Pocket (Agora) », 1988.

POMIAN, K., *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

PRIGOGINE, I., STENGERS, I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1993.

PROUST, M., *Du côté de chez Swann*, Paris, Flammarion « coll. GF », 1987.

PROUST, M., *Le Temps retrouvé*, Paris, Gallimard, coll. « Folio (classique) », 1995.

RENAUT, A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

ROSSET, C., *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1976.

ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.

SEMPRUN, J., *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1997.

SHIRER, W. L., *Le Troisième Reich*, Paris, Le Livre de Poche, 2 Tomes, 1961.

SIMON, P. H., *Témoins de l'homme*, Paris, Payot., 1967.

SLOTTERDIJK, P., *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuit, 1999.

STEINER, G., *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes sur une redéfinition de la culture*. Paris, Gallimard, coll. « Folio (essais) », 1986.

STONE, L., *Retour au récit. Ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire*. Paris, Le Débat, No 4, Septembre 1980, pp. 116 à 142.

TOCQUEVILLE, A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2 tomes, 1981.

VICO, G., *La science nouvelle (1725)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.

WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.