

LA NOSTALGIE DE L'HISTOIRE

ÉTUDE SUR L'EXPÉRIENCE DU TEMPS DANS LA PENSÉE FRANÇAISE DU XX^E SIÈCLE TARDIF

Alan Kazakov

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
de Doctorat en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Alan Kazakov, Ottawa, Canada, 2026

TABLE DE MATIÈRES

Résumé	iii
Remerciements	iv
Avis à la lectrice	vi
Liste de sigles	vii
Avant-propos	ix
Introduction	1
I Quatre volets contextuels pour <i>Les lieux de mémoire</i>	12
1.1 Le vocable du postmoderne	14
1.2 La « vague mémorielle »	33
1.3 Une crise de l'identité française	43
1.4 Une « nouvelle histoire » pour une France nouvelle	50
II Pierre Nora et <i>Les lieux de mémoire</i> : entre historiographie et hagiographie.....	67
2.1 Le sens du terme « mémoire »	71
2.2 La théorie koselleckienne de la <i>Neuzeit</i> et la notion de « basculement sémantique »..	96
2.3 De la « mémoire » à l'« histoire », un basculement sémantique latéral.....	107
2.4 L'attachement sentimental à la France comme tension fondamentale dans la pensée de Pierre Nora et une affirmation de sa partialité	122
2.5 « L'insupportabilité » de la condition historique actuelle : en quête de l'enracinement et de la cohérence intellectuelle du monde humain-social	139
III La pluralité des temps : François Hartog, Krzysztof Pomian, Reinhart Koselleck.....	161
3.1 François Hartog : le régime d'historicité.....	161
3.2 Krzysztof Pomian : l'architecture temporelle de la civilisation contemporaine	182
3.3 Reinhart Koselleck : la primauté du temps psychologique	187
IV « Modernité moribonde » : la condition historique actuelle	199
4.1 Théorie générale de la périodisation métahistorique	202
4.2 Le statut métahistorique de la « modernité »	219
4.3 Esquisse de la condition historique actuelle de la « modernité moribonde »	230
V La nostalgie comme symptôme d'un nouveau rapport au temps	259
5.1 Pour une nouvelle histoire conceptuelle de la nostalgie.....	260
5.2 Vers une catégorie philosophique de la nostalgie	295
Conclusion.....	315
Bibliographie.....	333

RÉSUMÉ

Cette thèse en philosophie de l'histoire vise une nouvelle compréhension des catégories métahistoriques de « modernité » et de « postmodernité » en s'engageant avec quelques figures clefs d'une tradition intellectuelle française qui ont thématiqué ce que j'appelle la « crise postmoderne du temps » — notamment Pierre Nora, François Hartog, Krzysztof Pomian, et Marcel Gauchet — ainsi qu'avec la pensée de l'historien allemand Reinhart Koselleck. Au cœur de cette nouvelle compréhension se situe une lecture particulière des *Lieux de mémoire* de Nora : je dégage dans ce projet une tentative de faire une histoire conceptuelle [*Begriffsgeschichte*] de la nouvelle condition historique d'une manière qui serait analogue aux *Geschichtliche Grundbegriffe* de Koselleck. J'aborde ensuite l'examen du concept du « régime d'historicité » de Hartog et j'explore l'arrière-plan philosophique de ce concept en m'inspirant des réflexions sur le temps et l'histoire de Pomian et de Koselleck. La compréhension particulière que j'avance du « régime d'historicité » me permet d'avancer ensuite une théorie de la périodisation métahistorique qui rattache la validité des périodisations telles que « modernité » et « postmodernité » à des régimes d'historicité qui incarnent et constituent une période métahistorique donnée. Enfin, dans le but de saisir les contours du nouveau régime d'historicité qui émerge depuis les années 1980, je me tourne à une analyse du concept de la nostalgie, que j'effectue en deux temps : d'abord, en suivant la démarche koselleckienne de l'histoire conceptuelle, ensuite dans un registre plus philosophique qui tente d'approfondir le concept en me servant de la pensée de Svetlana Boym, Sigmund Freud, Edward Saïd, et Hannah Arendt.

REMERCIEMENTS

George Orwell avait remarqué une fois qu'« écrire un livre, c'est une lutte horrible et épuisante, comme un long combat avec une maladie douloureuse. On n'entreprendrait jamais une chose pareille si on n'était pas poussé à le faire par un démon qu'on ne saurait ni résister ni comprendre. » Une telle lutte ne se fait jamais tout seule. Je veux donc énumérer ici mon équipe de médecins ou, selon la métaphore qui vous convient le plus, d'exorcistes.

J'ai eu le très grand plaisir d'avoir fait tous les trois cycles de ma formation académique au sein du même département, ce qui m'a permis de former des liens très profonds avec un certain nombre de professeurs, dont le noyau se retrouve aujourd'hui dans mon comité de thèse. Je ne saurais échapper à leur force gravitationnelle plus que tout autre étudiant obstiné face à ses vieux maîtres, et une simple mention de leur importance dans ces remerciements ne saurait même pas commencer à expliquer adéquatement l'immensité de la dette à la fois intellectuelle et personnelle que je leur dois. J'espère que cette série de courts commentaires fera au moins sentir la présence de ce segment de l'iceberg qui se retrouve sous la surface de la mer. À Nigel DeSouza, un merci pour mon éveil philosophique, pour un soutien constant, et pour une amitié fidèle. À Mitia Rioux-Beaulne, un merci d'avoir été la Thalie à ma Melpomène. À Daniel Tanguay, un merci d'avoir fourni le véritable modèle de l'érudit que je m'acharne à imiter à ma manière, ainsi que d'avoir joué son rôle en tant que directeur de thèse dans ce jeu larvé de tir-à-la-corde dialectique qui m'a permis — je l'espère — de trouver le juste milieu entre un engagement philosophique plus personnel et les exigences scolaires propres à l'exercice académique de la thèse.

Il est impossible de surestimer l'influence de cette formation sur mon statut de philosophe, et je me perçois ainsi d'abord et surtout un héritier du Département de philosophie de l'Université d'Ottawa. J'espère ainsi que cette thèse est digne de cet héritage. Sans doute on pourrait expliquer en partie mes thèses sur la fragmentation de notre discipline — prononcées plus systématiquement ailleurs — par l'éclectisme du département qui m'a formé. En cela, il ne s'agit pas que des trois professeurs identifiés plus haut qui ont contribué à la construction de la *Weltanschauung* globale qui structure ma pensée. Je dois également des remerciements, donc, à Paul Forster, qui m'a libéré de mes prétentions juvéniles que la philosophie analytique est ennuyeuse et qui m'a marqué, peut-être plus que personne d'autre, en tant que pédagogue virtuose ; à Sonia Sikka, qui m'a fait découvrir pour la première fois Nietzsche, Heidegger, et Foucault comme un coup de foudre, et qui a alimenté durablement mon désir de fusionner le systématique et le lyrique avec son admission qu'une de mes notes de bas de page dans ma thèse de maîtrise qui a évoqué le plaisir de fumer une cigarette l'a marqué à tel point qu'elle a dû sortir pour en fumer une elle-même ; et à Francisco Gonzalez, à travers lequel je lis et continuerai de lire Platon et Aristote et qui, avec ses séminaires, me rappelle que sous le sol en linoléum de la vie du fonctionnaire de la philosophie se cache toujours la question éternelle de l'Être.

Selon Ernest Hemingway, la vie de l'écrivain, à son meilleur niveau, est une vie solitaire — « des organisations pour des écrivains, il continue, pallient cette solitude, mais je me méfie à ce qu'ils améliorent son écriture ». Je remercie en contrepoint ceux qui sont des réfutations vivantes de cette perspective et qui ont contribué à l'environnement intellectuel qui a nourri ma poursuite de mes réflexions. À Morgan Bell, à Daniel Mendonça Nunes, à Alexis Tétreault, à Samuel de Brouwer, à Krista Megeney, et à beaucoup d'autres : je suis fier de vous compter parmi les pratiquants de la philosophie. Je remercie également mon chat Albert Chatmus, qui m'a fidèlement accompagné tout au long de mes études supérieures et qui, avec des petits coups de boule, m'a retenu maintes fois au seuil de l'abîme.

Ce serait aussi être ingrat de ne pas remercier également les adjointes et adjoints du service bibliothécaire qui, sur quatre ans, ont subi de ma part une véritable salve verdunienne de demandes de prêt, d'acquisition, et surtout de numérisation, cette dernière alimentée par une méfiance existentielle qu'un jour, l'aventure académique s'éteindra — par conséquent, j'ai collectionné des numérisations d'articles et de chapitres d'ouvrages comme si je me préparais pour la fin du monde.

Finalement, je suis profondément reconnaissant de toutes les sources de financement qui m'ont permis de me dédier à vision unique à mes études de doctorat à une époque où ma génération a connu des difficultés croissantes sur le plan matériel qui ont rendu cette forme de vie de plus en plus hors de portée pour un grand nombre. Je remercie donc le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et la Province de l'Ontario, qui m'ont accordé chacun une bourse de doctorat qui a servi comme financement principal pour mes études. Je remercie également la Société japonaise pour la promotion de la science (JSPS) et Mitacs, qui m'ont accordé une bourse qui m'a permis de participer au programme d'été du JSPS en été 2025 en tant que chercheur associé international à l'Université de Kobe pour un projet dont certains résultats de recherche apparaissent dans l'ultime chapitre de cette thèse. Dans ce cadre, je remercie finalement Asami Nakamura à l'Université de Kobe pour son accueil chaleureux et pour nos discussions animées qui ont contribué à plusieurs remises en perspective de ma propre pensée.



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada



AVIS À LA LECTRICE

Cette thèse utilise un système double pour les notes et les références. Les notes de bas de page (indiquées par des symboles qui se réinitialisent sur chaque page) servent principalement à fournir de courts repères bibliographiques utiles pour la lecture du texte principal. Elles permettent surtout de contextualiser les citations qui se trouvent dans le corps du texte. Les notes en fin de chapitre (indiquées par des numéros qui se réinitialisent à chaque chapitre) sont le lieu d'explications supplémentaires, de renvois divergents, et parfois de réflexions plus personnelles et « lyriques » (au sens de Jan Zwicky). Ce choix a été fait pour ne pas nuire à une lecture plus technique de la thèse, en laissant le choix à la lectrice de se détourner ou non.

Sauf indication contraire, toute traduction est la mienne.

LISTE DE SIGLES

AD [*]	Gauchet, Marcel. <i>L'avènement de la démocratie</i> [quatre tomes]. Paris, Gallimard, 2007–2017.
EH	Koselleck, Reinhart. <i>L'expérience de l'histoire</i> . Paris, Points, 1997.
FP	Koselleck, Reinhart. <i>Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques</i> . Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.
LM [†]	Nora, Pierre (éd.). <i>Les lieux de mémoire</i> [trois tomes]. Paris, Gallimard, 1984–1992.
MHO	Ricœur, Paul. <i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i> . Paris, Seuil, 2000.
RH	Hartog, François. <i>Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps</i> . Paris, Seuil, 2003.
TH	Lipovetsky, Gilles, et Sébastien Charles. <i>Les temps hypermodernes</i> . Paris, Grasset, 2004.

^{*} Dans le texte, « AD » sera toujours suivi par un chiffre arabe qui identifie le tome particulier en question. Ainsi, *L'avènement de la démocratie*, t. 4. *Le nouveau monde* devient « AD4 ».

[†] Dans le texte, « LM » sera toujours suivi par un chiffre romain et un chiffre arabe, séparés par des points, qui identifient respectivement le tome et le volume particulier en question (sauf pour le premier tome, qui ne comprend qu'un seul volume). Ainsi, *Les lieux de mémoire*, t. 3. *Les France*, v. 1. *Conflits et partages* devient « LM.III.1 ».

*The last defender of the sprawl
said, “well, where do you kids live?”
Well, sir, if you only knew
what the answer is worth;
I’ve been searching every corner
of the Earth...*

– Arcade Fire, [*Sprawl I \(Flatland\)*](#)

AVANT-PROPOS

Les attentes de l'exercice académique d'une thèse de doctorat en philosophie exigent à plusieurs égards une mise à distance de l'auteur par rapport à son travail. Le ton neutre et désintéressé, prenant pour modèle l'archétype du scientifique, a pour but l'apprentissage de certaines attitudes propres à une psychologie qui serait essentielle au « chercheur », cet animal un peu froid et distant face auquel je me suis toujours senti un peu mal à l'aise, me voyant plutôt comme un de ces malades mentaux pour lesquels, selon le personnage Dave Masters dans le roman *Stoner* de John Williams, on a créé l'université comme une espèce d'asile. Ayant commencé mes études de doctorat en hiver 2022, j'ai entrepris l'étude d'un ensemble de questions qui, d'une manière ou d'une autre, me tourmentent depuis mon enfance même, et qui se sont consolidées finalement autour du sujet de la « nostalgie » et de l'expérience du temps et de l'histoire qui serait propre à ceux qui éprouvent cette émotion. En fonction de l'essence extrêmement personnelle de la matière abordée, la voie idéale du « chercheur » me semblait ainsi barrée dès le début, et la rédaction a été traversée par une tension fondamentale entre un côté académique et un côté lyrique de mon être qui se manifeste à plusieurs reprises dans cette thèse. L'intention de cet avant-propos est de clarifier la nature personnelle de mon enquête pour permettre à la lectrice de percevoir son élan fondamental et d'ainsi mieux suivre sa ligne d'argumentation.

Durant plusieurs années, je me racontais une histoire qui retraçait les origines de mon intérêt pour la nostalgie à une expérience étrange vécue en face de la célèbre « maison bleue » de Maxime Le Forestier lors de mes vacances à San Francisco en été 2016, où j'ai essayé — et échoué — de me situer psychologiquement dans le *Zeitgeist* de la contreculture californienne des années 1960. La fin des années 2010 a été ainsi marquée pour moi par une fascination pour certaines expressions

culturelles contemporaines qui essayaient d'exprimer la nostalgie propre à mon époque, telles que le « vaporwave » et des albums de musique « hantologique » enregistrés par des artistes comme *Boards of Canada*, *Arcade Fire*, *The War on Drugs*, ou Mac DeMarco.

Or, en tant que Russo-Canadien, une autre dimension personnelle de mes intérêts intellectuels s'est focalisée vers le tout début de mes études de doctorat, qui a coïncidé avec l'invasion de l'Ukraine qui s'est déclenchée en février 2022. Ayant toujours nourri une certaine nostalgie pour une construction romantisée de l'Union soviétique, cette dernière s'était muée depuis plusieurs années en quelque chose d'ambivalent et d'embrouillé. Je m'étais d'abord senti simplement « Russe » dans mon enfance, et ce, jusqu'à une année d'échange à Bruxelles en 2015–2016, où j'ai pu pour la première fois rencontrer les (« vrais ») Russes de mon âge, qui ne m'inspiraient aucun véritable sentiment d'appartenance ou de retrouvailles. J'ai alors commencé à affirmer à cette époque en plaisantant que « je ne suis pas russe, mais bien soviétique ! », et que mon sentiment d'appartenance au monde russe s'éprouvait plutôt avec mes amis immigrés post-soviétiques russophones, avec leurs parents (qui ressemblaient toujours tellement aux miens), avec l'écoute de films qui traitaient de la négociation de la mémoire post-communiste comme *Good Bye Lenin!*, et avec des soirées neigeuses solitaires embuées de *toska* passées en écoutant les albums du groupe de post-punk soviétique *Kino* en fumant des cigarettes auprès de ma fenêtre. Ce retour spectral a ensuite progressivement cédé place à une relation beaucoup plus ambivalente envers le passé et à l'apprentissage lent d'une conscience historique critique qui a été déclenchée — il est vrai — par cet après-midi à San Francisco, et l'identification simpliste avec la dimension russe de mon identité a ainsi été refoulée en fonction de cette ambivalence tout en générant des ressorts psychiques qui creusaient de manière subreptice une tension de plus en plus profonde entre le côté « russe » et le côté « canadien » de mon identité. Mais ce sont les questions et les malaises

qui ont surgi dans mon for intérieur avec la naissance d'un sentiment étrange de culpabilité dans les journées qui ont suivi l'invasion de l'Ukraine en 2022 qui m'ont doucement poussé vers des propos proprement politiques au lieu des propos plus culturels qui, jusqu'alors, constituaient le noyau de mes réflexions sur la nostalgie. Cela est la raison pour laquelle la thèse a finalement pris la forme d'une confrontation avec une certaine tradition française incarnée par des figures comme Marcel Gauchet, François Hartog, Pierre Nora, et Krzysztof Pomian : j'ai pu trouver chez ces derniers ce qui m'a paru comme des voies fécondes pour la résolution des antinomies de la nostalgie dans lesquelles je me morfondais depuis plusieurs années en lisant des auteurs comme Mark Fisher, Simon Reynolds, et Svetlana Boym.

M'étant senti à chaque tour contraint par les exigences de la neutralité académique dans l'expression de ce que je me croyais avoir à dire à ce sujet, cette thèse a constitué pour moi à plusieurs moments une guerre larvée contre certaines attentes méthodologiques et procédurales provenant du monde académique. J'ai décidé alors de chercher à répondre à ces attentes en m'inspirant de la perspective globale d'Alasdair MacIntyre, en particulier de son usage des notions de « pratique » et de « tradition » (sur quoi portait ma thèse de maîtrise). Ainsi, d'une manière peut-être imprudente, cette thèse s'est voulue être, dans sa genèse, à la fois une certaine satisfaction des attentes typiques propres à une recherche universitaire, ainsi qu'une tentative clandestine de repousser certaines normes d'excellence préétablies propres à l'institution académique en vue d'atteindre une extension de la conception contemporaine des biens internes de la pratique de la philosophie. L'ironie d'une telle tentative avant l'obtention officielle du statut de membre titulaire de la pratique de la philosophie — statut sanctifié par le rite de la soutenance de la thèse de doctorat — ne m'échappe pas, et constitue sans doute une de ces outrecuidances typiquement « postmodernes » que moi-même je critique à certains égards dans la thèse. Or, la tentation a été,

Avant-propos

très littéralement, plus forte que moi : c'est comme si cette même voix qui avait imposé à Rilke la première phrase des *Élégies de Duino* avait été l'autrice véritable de la thèse, et que moi, je n'en étais que le rédacteur. Si ces quelques lignes semblent préparer la lectrice pour quelque débordement lyrique imprégné d'un mysticisme romantique — attente qui serait sans doute non satisfaite par la suite, ce qui donnerait à cet avant-propos un caractère prétentieux — c'est parce que ce rédacteur a fait son travail. Or, ce même rédacteur ne peut que travailler avec la matière première qui lui est donnée ; ainsi s'explique le contenu plus spéculatif qui se trouve surtout dans le quatrième chapitre et qui n'est pas à l'abri d'accusations de « sociologie sauvage ». La seule réponse que je peux offrir à cette critique juste est que, si les éléments spéculatifs de cette thèse sont de la « sociologie sauvage », le sont également *The Great Gatsby*, *The Catcher in the Rye*, et *Infinite Jest*.

Le comité d'évaluation remarquera peut-être que l'ensemble des textes abordés, dont *Les lieux de mémoire* sont devenus inopinément la pierre angulaire, est finalement beaucoup plus restreint que ce qui a été présenté dans le projet de thèse. J'ai toujours cru qu'il vaut mieux connaître intimement un petit nombre de textes que qu'en connaître un grand nombre de manière superficielle. Et d'ailleurs, ce travail n'est pas exhaustif : il veut, tout premièrement, au moins esquisser sur la carte les frontières grossières d'un continent de la pensée. Le travail de cartographie détaillée, comme me l'a répété mon directeur de thèse à maintes reprises, n'est pas une thèse de doctorat : c'est le travail d'une vie.

INTRODUCTION

Depuis le début des années 1980, un grand nombre d'intellectuels ont commencé à intervenir sur le *topos* émergent d'une « crise du temps », expression qui vise à traduire le sentiment éprouvé par certains individus et à signaler que les fondements de notre relation avec le temps auraient subi une transformation profonde au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle dans chacune de ses trois dimensions : on a l'impression qu'une rupture « ontologique » totale ou quasi totale est survenue avec le passé proche en même temps que l'avenir est devenu de plus en plus infigurable, tandis que le présent, lui, semble soumis à un sentiment d'une accélération accablante produisant un effet de profonde désorientation. La perception que, jusqu'à nos jours, le paradigme intellectuel et politique de notre contemporain s'est révélé à certains égards incapable de résoudre de manière décisive les enjeux soulevés par ce basculement dans l'expérience du temps a fait imposer de plus en plus l'idée que cette transformation provoque une « crise du temps » généralisée qui, si elle existe véritablement, est marquée par le fait étrange qu'elle dure déjà pour à peu près un demi-siècle*.

Or, cette formule d'une « crise du temps », aussi indéfinie qu'elle soit, se situe également à l'intérieur d'un champ discursif encore plus large qui a pour objet une formule encore plus imprécise et ambiguë, soit celle d'une nouvelle condition historique souvent dite « postmoderne ». Malgré le fait que le grand promoteur de ce dernier terme pris dans son sens philosophique — soit le philosophe français Jean-François Lyotard[†] — s'est très vite distancié de lui et de son implication sémantique d'une fin nette et décisive de la « modernité » qui aurait précédé cette

* Voir Myriam REVAULT D'ALLONNES, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012.

† Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

Introduction

nouvelle condition historique, le terme semble avoir touché néanmoins une corde sensible et est demeuré l'expression la plus souvent employée pour se référer, si seulement de manière abrégée, au rassemblement de toute une gamme de phénomènes datant des années soixante et soixante-dix du siècle dernier qui frappent par leur nouveauté même : basculement dans notre rapport social au savoir, émergence d'une société « postindustrielle », propagation d'une architecture homogénéisée aux quatre coins de la Terre ainsi que la « mondialisation » de laquelle cette première fait partie, décrispation des hiérarchies sociales traditionnelles, domination des médias de masse, désenchantement par rapport aux idéologies forgées au XIX^e siècle, croissance débridée de l'individualisme et du culte de la consommation, et ainsi de suite. Pourtant, on peut s'en douter facilement de l'idée que cette série de transformations représentait finalement un renversement tellement profond dans notre condition politique, historique, et sociale qu'il semblait dès lors justifié de conceptualiser cette période avec un vocable qui la distinguerait de la « modernité » qui l'aurait précédée, que ce soit avec un vocable de rupture comme celui de « postmodernité » ou un vocable de continuité qui met l'accent plutôt sur l'intensification de la modernité — « surmodernité » ou « hypermodernité », par exemple — qui implique néanmoins quelque distinction métahistorique entre notre condition historique actuelle et celle qui précédait les années soixante-dix et quatre-vingt où ces vocables ont fait florès. Le fil directeur de mon enquête ici est ainsi la question suivante : « Est-ce que la notion de “postmodernité” a une portée véritablement métahistorique ? »

La tentative d'aborder ce *topos* de la « postmodernité » et, en particulier, sa dimension temporelle — champ que je dénomme dans cette thèse, de manière heuristique, la « crise postmoderne du temps » — présente d'emblée une série de difficultés, surtout dans le contexte d'une thèse de doctorat qui, faute d'un ensemble de limitations sur le plan du cadre, des

Introduction

connaissances du jeune auteur, et des contraintes temporelles du programme doctoral, ne saurait s'attendre à une synthèse totale ou même un travail du même ordre que les interventions canoniques sur le sujet*. Parmi ces difficultés, la plus importante est le besoin d'aborder la thématique à partir d'une sélection de textes qui ne représentent finalement qu'une gamme assez réduite de tout ce que le domaine peut offrir à la réflexion. Pourquoi, on pourrait bien se demander, est-ce que l'auteur a pris la décision de chercher la quintessence des dimensions temporelles de la condition dite « postmoderne » dans tel ou tel auteur et non pas tel autre ? Je ne peux pas entièrement éviter ici le reproche que la tradition choisie comme source de la direction de cette enquête relève du contingent et surtout de la préférence personnelle, ouvrant ainsi le flanc à des accusations de perspectivisme et remettant de là en question toute tentative de porter des propos universalisants sur quelque condition « postmoderne » qui vaudrait pour la société prise dans sa totalité.

En effet, la sélection particulière des auteurs clefs qui figurent dans cette thèse permet, du moins en partie, de garder de telles difficultés en vue et de présenter une interprétation de la crise postmoderne du temps qui contient quelque dimension autoréflexive à ce sujet. C'est pourquoi aussi la synthèse effectuée dans les premiers trois chapitres qui traite de la pensée des historiens français Pierre Nora, François Hartog, et Krzysztof Pomian, ainsi que celle de l'historien allemand Reinhart Koselleck, aboutit dans le quatrième chapitre à une théorie générale de la périodisation métahistorique qui met l'accent sur la pluralité des consciences historiques et comment l'interaction de cette pluralité contribue finalement à la constitution de la condition dite

* Pour n'offrir qu'une gamme très restreinte de quelques grands ouvrages dans ce domaine qui ne reçoivent aucune réception explicite ou profonde dans cette thèse de doctorat, on pourrait citer Fredric JAMESON, *Postmodernism, or: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 ; David HARVEY, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989 ; Paul GILROY, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988 ; et Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

« postmoderne ». L'objet central de cette thèse, pour le résumer dans une seule phrase, est de suggérer que ce que nous entendons par « modernité » est finalement l'imposition institutionnelle d'une certaine conscience historique parmi d'autres sur quelque portion décisive de la population générale et que ce que nous entendons par « postmodernité » est le processus par lequel cette hégémonie institutionnelle historique paraît, depuis un certain temps déjà, s'être dissipée. L'avantage de ce constat par rapport aux autres interprétations courantes de la « postmodernité » est qu'il tente de montrer comment le *discours* (sémantique) sur le moderne et le postmoderne contribue à la *construction* et *l'imposition* (sociale) de ces deux conditions historiques.

Au cœur de cette dimension autoréflexive se trouve naturellement une certaine préoccupation pour le langage. C'est pour cette raison que la méthodologie globale choisie pour effectuer l'analyse renvoie à l'« histoire conceptuelle » [*Begriffsgeschichte*] de Reinhart Koselleck. Cette dernière s'insère dans le cadre d'une théorie de la modernité avancée par cet historien allemand qui s'articule autour d'une analyse des basculements sémantiques qui s'observent dans un ensemble de concepts politiques autour d'un moment historique que Koselleck nomme la « *Sattelzeit* », se situant aux alentours de 1750 à 1850. Selon Koselleck, l'avènement de la modernité [*Neuzeit*] — qui est fondamentalement, pour lui, un paradigme intellectuel, politique, social, et linguistique qui traduit une expérience particulière du temps historique — peut s'observer à partir des transformations du sens de certains concepts clefs, notamment ceux d'« histoire », de « progrès », de « crise », et de « révolution ». L'expression la plus systématique de cette *Begriffsgeschichte* se trouve dans le projet collectif d'envergure dirigé par Koselleck et ses deux collègues Otto Bruner et Werner Conze entre 1972 et 1997 intitulé *Geschichtliche Grundbegriffe*^{*},

^{*} Otto BRUNER, Werner CONZE, et Reinhart KOSELLECK (éds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997.

qui retrace l'histoire de 122 concepts clefs qui ont subi un basculement sémantique lors de la *Sattelzeit*.

Or, malgré l'importance méthodologique de la pensée de cet historien allemand, c'est surtout sur le terrain de l'historiographie française des années 1980 et 1990 que se situe cette thèse de doctorat, dont le cœur est constitué par un examen des *Lieux de mémoire** — soit un autre projet collaboratif énorme, celui-ci dirigé par l'historien français Pierre Nora et qui a tenté de faire l'inventaire quasi exhaustif des lieux où s'incarne la connexion fragile entre le passé et le présent de la nation française. C'est à cet examen qu'est consacré le second chapitre. Bien que *Les lieux de mémoire* aient joui d'une réception très étendue (surtout au sein du phénomène international de la « vague mémorielle » dont ils sont une des instances paradigmatiques), une des hypothèses centrales de cette thèse est que ce projet a été globalement mal compris dans l'une de ses dimensions fondamentales. On verra ainsi que l'hypothèse centrale du second chapitre est qu'il existe un analogue entre *Les lieux de mémoire* et les *Geschichtliche Grundbegriffe* dans la mesure où l'on retrouve dans *Les lieux de mémoire* des propos qui parlent, sans le dire explicitement, d'un basculement sémantique dans un nombre de concepts clefs (en particulier ceux de « histoire », de « mémoire », de « nation », de « patrimoine », et de « génération ») qui traduiraient l'avènement d'une nouvelle condition historique. Autrement dit, là où les *Geschichtliche Grundbegriffe* se veulent la présentation d'une histoire conceptuelle qui fait surgir l'essence de la modernité, *Les lieux de mémoire* se veulent — au moins en partie — la présentation d'une histoire conceptuelle qui enregistre la naissance d'une nouvelle condition historique qui, bien que Nora n'emploie jamais l'expression « postmodernité » pour la caractériser, recoupe néanmoins l'ensemble des transformations qui se trouvent au sein du discours sur le « postmoderne ».

* Pierre NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984–1992.

Introduction

Ainsi, la première moitié de cette thèse sera consacrée à cette lecture particulière des *Lieux de mémoire*. Dans le premier chapitre, je présente quatre volets contextuels pour bien saisir le contexte social et intellectuel au sein duquel s'insèrent *Les lieux de mémoire*. Je commence par une évocation globale du discours autour de la notion du « postmoderne » en présentant la pensée de quatre intellectuels français qui ont chacun à leur manière tenté de saisir ce phénomène tout en inventant un terme original pour le désigner : la « postmodernité » de Jean-François Lyotard, la « surmodernité » de Marc Augé, l'« hypermodernité » de Gilles Lipovetsky, et la « modernité radicalisée » de Marcel Gauchet. La considération de chacune de ces quatre figures permet de mettre l'accent sur plusieurs dimensions de la condition dite « postmoderne » qui figurent dans la théorisation globale que je tire des *Lieux de mémoire*. Ensuite, j'aborde un autre phénomène qui s'insère dans le basculement des rapports au temps dans le sillage de l'avènement de cette condition dite « postmoderne », soit la « vague mémorielle » des années 1980 et 1990 dans laquelle *Les lieux de mémoire* s'inscrivent de manière parfois critique et ambivalente. C'est à cette même vague mémorielle que je lie un phénomène propre à la vie politique française, soit le « syndrome de Vichy » qui a remis en cause l'unité nationale de la France à travers le prisme du refoulement d'une partie importante de son héritage historique, soit l'État français de Philippe Pétain de 1940–1944. Finalement, je considère le courant historiographique de la « nouvelle histoire » auquel Nora a participé en tant qu'historien de métier et au sein duquel s'insèrent *Les lieux de mémoire*.

Dans le chapitre deux, je propose ma lecture particulière des *Lieux de mémoire* en me penchant sur le cadre théorique partagé par les trois corédacteurs de la revue *Le Débat* (1980–2020), soient Pierre Nora, Marcel Gauchet, et Krzysztof Pomian. Prenant un article clef de Pomian^{*} comme clef de voûte, j'explique le sens très particulier que Nora accorde aux termes « mémoire »

^{*} Krzysztof POMIAN, « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *Revue de métaphysique et de morale* 103(1), 1998, pp. 63–110.

Introduction

et « histoire » dans *Les lieux de mémoire*. Étant donné que ce sens particulier comprend implicitement l'idée que ces deux termes opératoires auraient subi un basculement sémantique important au cours du XX^e siècle, je me penche ensuite sur la pensée de Koselleck pour pleinement articuler la théorisation de la nouvelle condition historique qui se trouve au sein des *Lieux de mémoire*. La conception de Nora à ce propos reste toutefois tiraillée entre deux tendances : une provenant de « Nora l'historien » qui tente de porter un regard froid et neutre sur l'histoire de la France, et une provenant de « Nora le Français » chez qui on reconnaît clairement un attachement sentimental à sa patrie qui se nourrit parfois d'une nostalgie qui vient brouiller les pistes de sa démarche historiographique. Ce constat d'une tension au sein de la démarche de Nora guidera ma lecture des *Lieux de mémoire* qui, dans cette perspective, deviennent l'expression consciente d'une certaine conscience historique unique qui serait partagée par Nora (ainsi que par un certain nombre de ses compatriotes), mais qui ne vaut pas nécessairement pour la totalité de la société française et encore moins pour le monde entier. Mais, comme nous le verrons vers la fin de ce second chapitre, les ressorts historiographiques féconds qui pourraient être tirés de ces considérations pour clarifier l'essence de la nouvelle condition historique se paient de concert par l'insatisfaction engendrée par l'absence d'une cohérence intellectuelle de la totalité du monde humain-social — ce qui porte d'ailleurs des conséquences importantes pour la condition politique qui résonnent de manière perturbante avec le phénomène historique du totalitarisme et qui, surtout depuis le début de l'année dernière, devraient nous inquiéter sérieusement et nous faire rappeler le besoin, aussi présent aujourd'hui qu'en 1979, d'aboutir finalement à quelque réponse intellectuelle convaincante aux enjeux de notre époque. À cet égard, la dimension historiographique des *Lieux de mémoire* se révèle riche et instructive, mais ultimement insuffisante et aporétique.

Ces considérations débouchent, dans le chapitre trois, sur une analyse de la notion du « régime d'historicité » proposée originalement par l'historien français François Hartog*. Cette dernière notion se calque sur les concepts jumeaux de l'« espace d'expérience » et de l'« horizon d'attente » de Koselleck pour désigner des configurations particulières dont la combinaison forme un certain ordre du temps — un « régime d'historicité » — propre à une société donnée. Dans son ouvrage, Hartog tente d'effectuer à la fois une analyse théorique et générale de la notion elle-même ainsi que d'avancer un diagnostic concernant notre condition historique actuelle qu'il désigne par le terme « présentisme ». Or, en tant qu'historien de métier, Hartog s'est méfié continuellement de faire de son concept quelque chose de plus qu'un outil d'une portée purement heuristique. M'insérant dans une lignée critique qui cherche plutôt à conférer à la notion du « régime d'historicité » une portée proprement métahistorique, j'effectue une analyse qui vise à approfondir la richesse conceptuelle du concept de Hartog en me référant encore une fois à la pensée respective de Pomian et de Koselleck. M'attardant sur une dimension négligée de l'ouvrage de Hartog (soit son usage de l'expression « régime de temporalité »), je rends cette dernière expression plus rigoureuse en me servant de la notion d'« architecture temporelle » de Pomian ; ensuite, j'avance une lecture de Koselleck qui priorise le temps psychologique individuel au sein d'une telle architecture temporelle.

Ainsi affinée, j'emploie la notion du « régime d'historicité » dans mon quatrième chapitre pour avancer à la fois une théorie générale de la périodisation métahistorique ainsi qu'une théorisation particulière de la modernité et de la prétendue nouvelle condition historique qui s'est imposée depuis les années 1980 — condition historique que je dénomme avec mon propre néologisme de « modernité moribonde ». La justesse de cette dernière expression se dérive de la

* François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

définition particulière que j'avance pour la notion du « régime d'historicité », soit qu'il s'agit d'une conscience historique particulière (existant toujours parmi d'autres) qui parvient à atteindre un statut hégémonique et structurant au sein d'un ensemble d'institutions importantes et ainsi de s'imposer et de se reproduire au sein d'une quantité décisive d'une population donnée. Dans un tel cadre interprétatif, la « modernité » au sens strict correspondrait à une époque historique où une conscience historique « moderne » a pu atteindre le statut d'un « régime d'historicité », moment qui coïncide — en suivant les analyses de Koselleck — avec l'émergence de la *Neuzeit* dans le sillage de la Révolution française. Une catégorie métahistorique donnée doit ainsi correspondre à la montée et la chute du régime d'historicité qui lui est propre. En suivant cet ordre d'idées, je propose que ce que nous entendons par la « postmodernité » renvoie en fait à des transformations qui minent, chacune à sa manière, le statut hégémonique de la conscience historique moderne et contestent ainsi son statut en tant que régime d'historicité. Nous vivons ainsi dans un moment de seuil métahistorique où le régime d'historicité moderne est en train de se dissiper et fait place à quelque nouvelle conscience historique qui s'éloigne progressivement du régime d'historicité moderne. Il est toutefois essentiel de noter que la conscience historique moderne continue de structurer certains aspects essentiels de notre vie collective, et que la nouvelle conscience historique communément appelée « postmoderne » n'a pas pris forme de manière suffisamment cohérente et profonde pour constituer véritablement un nouveau régime d'historicité. D'où l'expression « modernité moribonde » pour identifier ce moment historique particulier que se vit à travers le sentiment d'une « crise du temps ».

Afin de tenter d'identifier les contours de cette nouvelle conscience historique émergente et d'ainsi donner à ma théorie un contenu plus concret, j'examine finalement dans mon cinquième chapitre le phénomène de la nostalgie, qui s'est intensifié depuis les années 1970 et constitue, selon

moi, la logique profonde de la relation envers le passé éprouvée par ces individus qui seraient à la fois les annonceurs et les porteurs de la nouvelle condition historique. Étant donné qu'une analyse approfondie de la nostalgie aurait dépassé le cadre du présent travail, je me suis limité à une esquisse d'une analyse plus profonde qui s'avance en deux temps. Dans la première section, je reprends la méthode koselleckienne de la *Begriffsgeschichte* pour effectuer une réécriture de l'histoire conceptuelle de la nostalgie et combler ainsi certaines lacunes qui ont perduré dans la littérature secondaire. Comme on le verra, ces lacunes proviennent largement d'une reprise non critique de l'histoire conceptuelle proposée par Jean Starobinski dans un article célèbre^{*} qui date de 1966. En effet, ma thèse clef à cet égard est que Starobinski inaugure en quelque mesure notre concept contemporain de la « nostalgie » en obscurcissant la distinction allemande entre la « *Heimweh* » [mal de pays] et la « *Sehnsucht* » [langueur[†]], forgeant ainsi une histoire conceptuelle provenant de ces deux courants sémantiques mais présentée sous le seul vocable de la « nostalgie ». Je démontre que le basculement sémantique qui s'opère autour du moment où Starobinski a publié son article correspond à la même série de basculements sémantiques traqués par *Les lieux de mémoire*, et ainsi que le concept de nostalgie est digne d'être étudié dans le contexte d'une théorie de la nouvelle condition historique qui reprend une démarche analogue à celle des *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Dans la deuxième section, j'effectue ensuite une analyse du concept de nostalgie qui débouche sur le philosophique en tentant de complexifier la distinction, demeurée centrale, de Svetlana Boym[‡] entre la nostalgie « rétablissante » [*restorative nostalgia*] et la nostalgie « réfléchissante » [*reflective nostalgia*]. En contestant une des lectures possibles de la distinction

^{*} Jean STAROBINSKI, « Le concept de nostalgie », *Diogène* 54, 1966, pp. 92–115.

[†] Ce mot est très difficile, voire impossible, à traduire de l'allemand de manière satisfaisante, et s'agit en fait d'une de ces « mélancolies nationales » intraductibles telles que la *toska* russe, la *saudade* portugaise, ou la *litost* tchèque.

[‡] Svetlana BOYM, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001.

Introduction

boymienne qui tend à réduire cette dernière à une dichotomie, j'avance que chaque expression de la nostalgie est en fait toujours un mélange des deux tendances identifiées par Boym. Je tente par la suite d'introduire une distinction analytique supplémentaire dans notre concept de nostalgie en me référant à la distinction freudienne entre le deuil et la mélancolie. Ces considérations me mènent finalement à la thématization de la nostalgie en tant que sentiment d'exil métaphysique en suivant les analyses d'Edward Saïd dans ses « Réflexions sur l'exil^{*} », et je conclus sur un point qui débouche finalement sur le politique, soit que notre condition historique exige l'apprentissage de la « solitude » au lieu de la « loneliness », en reprenant la distinction faite par Hannah Arendt à la fin de ses *Origines du totalitarisme*[†]. La nostalgie se démontre ainsi comme un, voire comme *le* concept central de la condition historique actuelle. Finalement, dans la conclusion, j'offre une brève synthèse de l'apport global de la thèse en mettant l'accent sur ses dimensions politiques.

^{*} Edward SAÏD, [« Reflections on Exile »](#), *Granta* 13, 1^{er} septembre 1984 [en ligne].

[†] Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1973.

I

QUATRE VOLETS CONTEXTUELS POUR *LES LIEUX DE MÉMOIRE*

Le cycle postmoderne s'est déployé sous le signe de la décompression « cool » du social ; nous avons de nos jours le sentiment que les temps se durcissent à nouveau, chargés qu'ils sont de sombres nuages.

– Gilles Lipovetsky

À première vue, *Les lieux de mémoire* peuvent facilement donner l'impression de n'être pertinents que pour des passionnés d'histoire de la France. S'étendant sur sept volumes, comprenant plus de cinq mille pages, et occupant à peu près un pied de rayon de bibliothèque, on se croirait en face d'une encyclopédie quelque peu pédante avec ses articles qui portent sur des choses aussi obscures que, par exemple, le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson. Or, une lecture plus attentive de ce projet ambitieux qui s'attarde surtout aux interventions éditoriales insérées par Nora au cours de la publication des volumes révèle une dimension proprement historiographique qui s'articule à une réflexion plus globale sur l'avènement d'une nouvelle condition historique qui aurait pris forme en France et ailleurs dans le sillage des transformations sociales de l'après-guerre. Pour être en bonne mesure de bien saisir cette dimension historiographique qui sera explicitée dans le second chapitre, il est essentiel de bien situer le contexte historique et intellectuel qui a donné naissance aux *Lieux de mémoire* et a inspiré son questionnement fondamental. Quatre éléments de ce contexte seront l'objet privilégié de mon analyse : la notion du « postmoderne », la « vague mémorielle », la crise de l'identité nationale française qui s'est exprimée à travers le prisme du « syndrome de Vichy », et le courant historiographique de la « nouvelle histoire ».

Étant donné que la lecture globale que je veux avancer des *Lieux de mémoire* est que ce projet constitue, en effet, une théorisation d'une nouvelle condition historique souvent qualifiée de « postmoderne », j'aborderai en premier lieu quelques discours français qui portent sur ce sujet en portant une attention particulière sur quatre penseurs essentiels qui introduisent quatre néologismes différents, chacun saisissant la nouvelle condition historique dans une perspective particulière : la « postmodernité » du philosophe Jean-François Lyotard, la « surmodernité » de l'anthropologue Marc Augé, l'« hypermodernité » du philosophe Gilles Lipovetsky, et la « modernité radicalisée » du philosophe Marcel Gauchet. Chacun de ces quatre penseurs a été choisi car leur pensée introduit des thèmes qui sont essentiels pour mieux saisir le contexte intellectuel des *Lieux de mémoire*. Avec Lyotard, nous trouvons l'origine du néologisme original et l'évocation de la nouvelle situation épistémologique de la société contemporaine ; avec Augé, nous avons la notion du « non-lieu » qui nous permet de mieux cerner le sens véritable de la notion du « lieu de mémoire » ; avec Lipovetsky, nous avons une thématization des nouveaux enjeux dans notre rapport au temps, en particulier l'émergence du « patrimoine » qui occupera une place centrale dans les analyses à venir ; et avec Gauchet, nous avons une philosophie de l'histoire qui, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, présente une articulation particulière du fond théorique qui structure la perspective globale des *Lieux de mémoire*. Le cadre théorique global qui émerge de la considération de ces quatre penseurs nous permet de saisir par la suite la « vague mémorielle » des années 1980 et 1990 en tant qu'un des ressorts de cette nouvelle condition historique, ce qui permettra d'approfondir le rôle métahistorique joué par *Les lieux de mémoire* en tant qu'un des textes emblématiques de cette « vague mémorielle ». Je me pencherai par la suite sur le contexte plus particulièrement français des *Lieux de mémoire* en examinant deux phénomènes importants. Le premier est le « syndrome de Vichy » thématized par Henry Rousso qui

a débouché sur une crise de l'identité nationale française et constitue en effet un des prismes principaux à travers lequel les dimensions politiques de la vague mémorielle se sont exprimées en France. Le second est la « nouvelle histoire », soit le courant historiographique dont Nora a été l'un des instigateurs dans les années 1970. L'analyse nous permettra de mieux saisir par la suite les enjeux épistémologiques concernant la dyade « mémoire/histoire » qui structure la perspective globale du projet des *Lieux de mémoire*.

1.1 LE VOCABLE DU POSTMODERNE

Bien que l'expression « postmoderne » ait déjà été employée aussi tôt que 1870¹, l'usage philosophique de ce terme qui l'a fait entrer durablement dans l'outillage conceptuel contemporain remonte à la parution de *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard en 1979*. Malgré le fait que le concept de « postmodernité » en tant que catégorie métahistorique soit contesté dès le début et que Lyotard lui-même se soit distancé de ce vocable dans ses travaux ultérieurs², le terme est devenu le mot de référence pour cerner une période historique aux frontières floues qui se distingue de la « modernité » qui l'a précédée sur quelques points jugés saillants.

La validité empirique de la catégorie est déjà mise en question par le fait que nul ne semble pouvoir s'accorder sur sa périodisation exacte. L'inflation discursive produite par la réception de Lyotard dans les années 1980 et 1990 a eu l'effet que, du moins pour le néophyte, la postmodernité n'encadrerait souvent que cette même période. Mais déjà chez Lyotard, les racines de la condition dite « postmoderne » plongeraient bien au-delà de cette fin-de-siècle. Bien sûr, cette condition se manifestait déjà dans la « Grande Accélération » à laquelle nos sociétés font face depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale³. Mais dans la mesure où, pour Lyotard, la postmodernité est issue de la crise de légitimation du savoir scientifique, les germes se retrouvent déjà à la fin du XIX^e siècle

* Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

chez Nietzsche. En effet, la « crise des sciences européennes » thématifiée par Husserl^{*} sonnait déjà l'alarme plusieurs décennies avant la parution de l'ouvrage du philosophe français. Nous pouvons également parler de théoriciennes de la postmodernité avant la lettre, notamment Hannah Arendt qui, déjà dès les années 1950, constatait la rupture contemporaine avec le double pilier de la « tradition » et du « progrès » qui nous vouait à habiter « la brèche entre le passé et le futur[†] ». L'avènement du totalitarisme serait bien pour Arendt le moment exact où « le courant souterrain de l'histoire occidentale a finalement fait surface et a usurpé la dignité de notre tradition[‡] » ; mais ailleurs elle attribue également la « fin de la tradition » (c'est-à-dire, la tradition de la philosophie politique occidentale) à la onzième thèse sur Feuerbach de Marx[§], ce qui, tout comme chez Lyotard, renforce l'idée qu'il y aurait eu une certaine « préparation intellectuelle » souterraine de la postmodernité au XIX^e siècle qui n'est devenue matériellement apparente que dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale et le désillusionnement avec les idéologies modernes que cette guerre a précipité. Il devient ainsi difficile de faire de la notion du « postmoderne » quelque chose qui saurait dépasser le statut d'un outil heuristique qui tente de cerner un seuil historique qui demeure, en dernier lieu, assez vaste et nébuleux. Dans cet ordre d'idées, une première question d'orientation s'impose d'emblée : la « postmodernité » n'est-elle qu'un courant intellectuel constaté par certains, ou bien est-elle une condition sociale ressentie par tous ? Chaque tentative de saisir le phénomène paraît être tiraillée — très possiblement de manière insoluble — entre ces deux options.

Or, si la date précise du commencement de l'époque « postmoderne » reste indéterminée, les transformations sociales en question sont en revanche plus faciles à énumérer, car toutes les

^{*} Edmond HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 [1936].

[†] Voir notamment Hannah ARENDT, *Between Past and Future*, Londres, Penguin Books, 2006 [1961], ainsi que la préface (datée été 1950) à la première édition des *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1979.

[‡] *Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. IX.

[§] Voir « Tradition and the Modern Age », dans *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 17–40.

théories qui tentent de saisir l'essence de cette prétendue nouvelle condition historique se préoccupent plus ou moins de la même gamme de phénomènes empiriques dont il s'agirait de dégager quelque logique unifiée. Parmi ces phénomènes, il importe de s'attarder pour un instant sur la notion d'« accélération », qui tente de saisir au moyen d'une métaphore spatiale le sentiment que chaque intervalle du temps « naturel » — un jour, une année, une décennie — semble toujours contenir plus de changements et de nouveautés que l'intervalle précédent. En effet, l'usage courant de la notion d'accélération du temps est concomitant de l'époque où les intellectuels commencent à saisir la « postmodernité ». Or, le sentiment lui-même était déjà depuis longtemps un *topos* littéraire qui occupait une place centrale en France depuis au moins Chateaubriand. Dans un célèbre passage de ses *Mémoires d'outre-tombe*^{*}, ce dernier écrit :

Les vieillards d'autrefois étaient moins malheureux et moins isolés que ceux d'aujourd'hui : si, en demeurant sur la terre, ils avaient perdu leurs amis, peu de chose du reste avait changé autour d'eux ; étrangers à la jeunesse, ils ne l'étaient pas à la société. Maintenant, un traînard dans ce monde a non-seulement vu mourir les hommes, mais il a vu mourir les idées : principes, mœurs, goûts, plaisirs, peines, sentiments, rien ne ressemble à ce qu'il a connu. Il est d'une race différente de l'espèce humaine au milieu de laquelle il achève ses jours.

Le sentiment n'est donc nullement unique à la seconde moitié du XX^e siècle. Or, ce qui distingue l'accélération depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale — ce qui est souvent appelé la « Grande Accélération » — c'est une courbe qui, vue à l'échelle de la totalité de l'histoire humaine, est quasiment verticale. En effet, même à l'échelle de l'« Anthropocène » (commençant aux alentours de 1750 avec la Révolution industrielle), on constate que les « accélérations » respectives d'avant et d'après la Seconde Guerre mondiale se situent dans deux ligues carrément différentes (fig. 1).

^{*} François-René de CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, t. 2, Paris, Garnier, 1910 [1848], p. 61.

Développement socio-économique

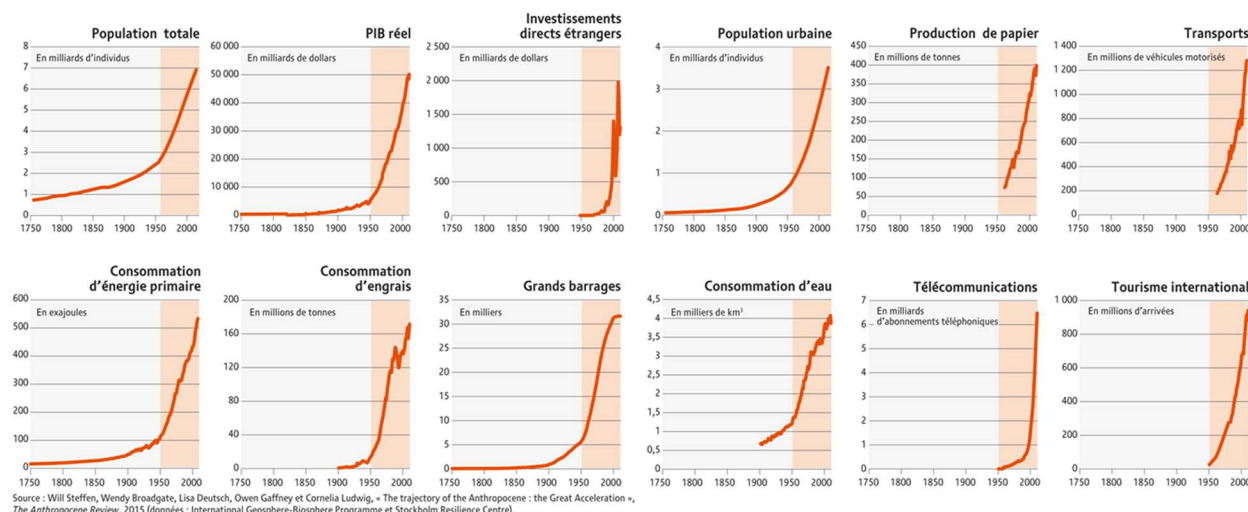


Fig. 1 : Développement socio-économique dans l'Anthropocène. Cécile Marin, [« La “grande accélération” du système terrestre »](#), *Le Monde diplomatique* (accès libre, décembre 2015).

L'analyse de ces courbes nous permet de saisir l'étrange dynamique de continuité et de rupture qui traverse le sentiment au fond de la condition dite « postmoderne » : on voit que les tendances globales remontent clairement au XIX^e siècle et parfois même au XVIII^e siècle, mais la brusque accélération et intensification des changements subis après 1945 semble imposer l'exigence de quelque interprétation nouvelle.

Pourtant, les transformations socioéconomiques empiriquement vérifiables de la fig. 1 seraient également accompagnées par des transformations plus subtiles sur le plan des mentalités et des formes de vie intimement liées à ces transformations socioéconomiques qui sont souvent demeurées le point focal des analyses courantes de la condition dite « postmoderne ». Par exemple, l'explosion du PIB et par conséquent le niveau d'aisance des classes moyennes engendre des modes de vie propres au consumérisme de masse, qui lui-même engendre un déplacement de valeurs qui est conforme avec plusieurs autres *topoi* de la « postmodernité » tels que l'individualisme et la sécularisation⁴ — phénomènes qui eux-mêmes sont reliés aux *topoi* de l'aliénation sociale et de la perte du sens transcendant. Parallèlement, la rapidité des transports et

des télécommunications engendrerait un sentiment que les rythmes de la vie elle-même croissent à la même vitesse : au lieu de percevoir le temps gagné par l'avion et le courriel numérique comme du temps libre pour se reposer, il est perçu en tant que gain d'efficacité qui nous pousse à être encore plus productifs, menant à des cas de plus en plus fréquents de *burnout* et d'autres troubles psychiques⁵. Ainsi les *tech-bro* de la Silicon Valley microdosent des champignons psychédéliques et assistent à des séances de *mindfulness* menés par des moines bouddhistes non pas pour la transcendance spirituelle, mais pour augmenter leur niveau de productivité ; tandis que d'autres, en s'alignant au mouvement *slow*⁶, se détournent de la restauration rapide et du tourisme de masse dans un acte de rejet individuel des tendances sociales de l'accélération. Finalement, la poursuite de l'ouverture de nouveaux marchés pour l'exploitation capitaliste engendre la mondialisation qui, elle-même, produit de nouvelles formes de vie cosmopolites de moins en moins ancrées dans une géographie particulière : on peut trouver aujourd'hui des sushis à New York aussi facilement qu'on peut trouver des cheeseburgers à Tokyo. À leur tour, chaque effet redevient ensuite une cause : les sushis à New York produisent des cosmopolites new-yorkais japonophiles ; les obsédés de l'efficacité inventent de nouveaux outils pour radicaliser leur condition ; et le consumérisme de masse fait tourner les engrenages d'une économie mondiale en croissance perpétuelle. Ainsi, contrairement aux hypothèses simplistes qui essayent de réduire cette gamme de phénomènes ou bien à des causes purement matérielles ou bien à des causes purement idéales, le matériel et l'idéal deviennent partie d'un seul ordre causal qui intensifie de plus en plus ladite « condition postmoderne ». En fonction de l'accent placé sur tel ou tel phénomène parmi les autres se produisent donc une multiplicité d'interprétations qui parviennent à saisir, me semble-t-il, une partie de l'essence de ces transformations, mais jamais sa totalité ; d'où le sentiment du caractère vague des thèses variées sur la nouvelle condition historique, qui pourraient à juste titre frapper

parfois d'un caractère interminable et insoluble qui fait rappeler le caractère interminable et insoluble des discours moraux en modernité dont le philosophe écossais Alasdair MacIntyre avait avancé le diagnostic⁷ au même moment où le discours sur le « postmoderne » s'étendait et devenait un lieu commun.

L'indétermination préalable du terme que je viens d'esquisser exige d'être surmontée pour pouvoir discuter avec précision la prétendue « crise postmoderne du temps » qui constituerait la dimension temporelle de la nouvelle condition historique. C'est pourquoi je vais maintenant procéder à un examen de quatre néologismes provenant de la pensée française qui se rangent dans ce que j'appellerai ici « le vocable du postmoderne », soit le champ discursif sur lequel interviennent des penseurs qui tentent de saisir l'essence des transformations sociales identifiées comme faisant partie du phénomène en question. Les quatre termes sont ceux de « postmodernité » (de Jean-François Lyotard), de « surmodernité » (de Marc Augé), de « hypermodernité » (de Gilles Lipovetsky), et de « modernité radicalisée » (de Marcel Gauchet). En parlant d'un « vocable du postmoderne » je tente de me mettre dans une position de distance critique par rapport aux quatre propositions, priorisant le terme « postmoderne » purement pour des raisons discursives dans la mesure où c'est le terme de Lyotard qui a en large partie déclenché le discours et qui demeure le plus commun sur le plan discursif. Certes, l'analyse ci-dessous ne saurait être autre que partielle et partielle. Les autres grands courants d'intervention sur le sujet, notamment ceux de la pensée française poststructuraliste, de l'École de Francfort, du marxisme anglo-américain, de l'historiographie allemande, du postcolonialisme, et du féminisme académique, demeureront largement exclus. Je ne vise pas l'exhaustivité, mais tout simplement à bien camper conceptuellement les éléments du débat français sur la crise postmoderne du temps dans la mesure où ils permettront de mieux saisir le sens véritable des *Lieux de mémoire* dans le prochain chapitre.

Pour reprendre une formule de MacIntyre, « la reconnaissance d'une telle incomplétude ne fait rien pour la corriger, mais au moins elle clarifie les limitations de mon entreprise⁸ ».

Parmi les transformations majeures associées avec le « postmoderne » sur le plan économique, l'accent est souvent mis sur la notion de société « postindustrielle⁹ », soit une société où le moteur principal de l'économie passe du secteur secondaire au secteur tertiaire et dont l'axe principal sera de plus en plus l'innovation technologique et la marchandisation de l'information. Selon Jean-François Lyotard*, cela engendre deux conséquences principales pour le statut du savoir dans des telles sociétés. Tout d'abord, la croissance de la valeur économique des connaissances les transforme de plus en plus en simple marchandise, priorisant ainsi leur valeur instrumentale tout en les dépouillant de leur noblesse en tant que fin en soi et fragmentant le réseau culturel qui leur donnait une valeur édifiante en tant que partie de la *Bildung* classique. Parallèlement, le rôle croissant joué par des entreprises privées dans la production et la dissémination des informations marginalise le rôle des gouvernements, ce qui force ces derniers « à reconsidérer leurs rapports de droit et de fait avec les corporations et plus généralement avec la société civile » (p. 16) : l'ancienne fonction étatique de la planification de l'économie tombe progressivement en désuétude dans la mesure où l'appareil économique échappe progressivement au contrôle direct de l'État.

L'entrée en jeu de nouveaux acteurs dans ce domaine engendre par la suite une décentralisation du savoir qui fait ressortir un grand nombre de réponses différentes et concurrentielles à une question fondamentale : « Qui décide ce qu'est savoir, et qui sait ce qu'il convient de décider ? » (p. 20) Lyotard soutient que chaque réponse individuelle doit se comprendre comme étant constituée par un jeu de langage wittgensteinien avec sa propre logique interne qui se tient en relation fondamentalement agonistique avec les autres. L'absence d'un

* *La condition postmoderne, op. cit.*

acteur hégémonique dans cet espace engendre ainsi une crise de légitimation — c'est-à-dire l'impossibilité désormais à une seule conception du savoir d'asseoir son autorité — ce qui a pour effet la fragmentation de la société sur le plan des valeurs (phénomène connu également sous le nom de « relativisme »), ce dernier nourrissant un nouvel individualisme fondé sur le choix libre des valeurs. Ainsi, les porteurs traditionnels du sens transcendant du savoir propres à l'époque moderne — les États-nations, les partis, les professions, les traditions, et ainsi de suite — sont radicalement remis en question, et avec eux les grands récits par lesquels ils se légitimaient, tels que la lutte des classes, le progrès, ou l'histoire nationale (par exemple, la notion allemande du *Sonderweg* ou l'exceptionnalisme américain). La tâche principale du savoir postmoderne serait donc de légitimer le savoir sans avoir recours à un métarécit — un projet qui, selon Lyotard, ne peut se faire que de manière provisoire et partielle en cherchant un consensus insaisissable qui ne saurait jamais se percevoir comme ayant le dernier mot sur l'histoire.

Marc Augé*, pour sa part, thématise l'autre grand développement économique de son époque, à savoir la mondialisation. Selon lui, ce dernier phénomène présente une difficulté assez sérieuse pour l'anthropologie, qui s'occupait traditionnellement de l'« ailleurs », par distinction d'avec le « proche » — distinction qui s'est carrément effondrée dans le sillage de la mondialisation. Augé se demande ainsi si une anthropologie du monde entier devenu « proche » serait possible : une étude non pas de l'altérité du contemporain, mais de « la contemporanéité en tant que telle » (p. 21). Autrement dit, à moins que l'anthropologie se rétrécisse à l'étude d'une poignée de peuples isolés restants dans le monde (comme les Sentinelles ou certaines tribus amazoniennes), elle a besoin de faire face à un tournant méthodologique radical. Son ouvrage *Non-lieux* serait ainsi une première tentative de faire une telle anthropologie de notre contemporanéité.

* Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Gallimard, 1992.

Les analyses d'Augé se tournent autour de trois éléments particuliers à notre époque. Il évoque « l'individualisation des références » (p. 50) qui serait le résultat de l'individualisme contemporain (observation qui se situe en continuité avec les analyses de Lyotard), mais c'est surtout à une certaine perception à la fois du temps et de l'espace qu'il s'attarde. Ces deux perceptions seraient marquées surtout par le trait de « l'excès » (p. 42) : dans le cas du temps, cela prend la forme d'une « surabondance événementielle » (p. 40) engendrée par l'accélération de l'histoire, tandis que l'accélération de la vitesse des transports et des communications mène à un excès de l'espace dans la mesure où l'entièreté du globe devient facilement accessible. Pris ensemble, ces trois traits constituent ce qu'Augé appelle la « surmodernité ». Avec ce terme, Augé entend cerner la « face positive » de la thèse largement négative de la postmodernité : si les propos de Lyotard visaient à élucider principalement ce qui a été perdu, les propos d'Augé interrogent en revanche les nouveautés de notre époque. La catégorie de « surmodernité » ne se présente donc pas comme une théorie du contemporain qui se veut alternative à celle de Lyotard, mais comme complémentaire (p. 43).

Pour Augé, ces trois figures de l'excès qui constituent la surmodernité poussent cette dernière à produire des « non-lieux », qui seraient à la fois son « expression complète » ainsi que ce qui distingue la surmodernité d'autres époques historiques. Répondant aux exigences de la mondialisation de s'affiner perpétuellement, le non-lieu est constitué par deux traits essentiels : tout d'abord, il est l'opposé du lieu anthropologique, c'est-à-dire des lieux informés par les particularités historiques et culturelles de l'espace qu'ils occupent ; ensuite, sa raison d'être est la circulation efficace des personnes, des biens, et des informations. Augé évoque ainsi, dans le prélude de l'ouvrage sous forme narrative, un trajet typique d'un homme d'affaires internationales qui traverse une série de non-lieux typiques : voiture, distributeur automatique, autoroute, péage,

stationnement, aéroport, *duty-free*, avion... Dérivant la notion de « non-lieu » de celle de « lieu de mémoire » de Pierre Nora que j'éluciderai dans le chapitre suivant, Augé soutient que ce qui fait véritable rupture avec la modernité baudelairienne, c'est que cette dernière intégrait les lieux anciens dans la toile du présent et, ce faisant, assurait une certaine continuité historique¹⁰ ; en revanche, la surmodernité clive le monde en deux catégories mutuellement exclusives — des non-lieux et des lieux de mémoire — et entérine ainsi le sentiment de rupture sur lequel se déploie la crise postmoderne du temps.

Si la pensée de Marc Augé doit se lire en parallèle avec celle de Lyotard dans la mesure où elle constitue le revers de la médaille de cette dernière, la pensée de Gilles Lipovetsky peut se comprendre plutôt comme une extension des analyses de *La condition postmoderne*, car les analyses du sociologue français nous semblent indiquer que l'ouvrage de Lyotard, paru en 1979, fut un exemple paradigmatique de l'aphorisme hégélien que la chouette de Minerve s'envole au crépuscule : les années 1980 marqueraient pour Lipovetsky non pas la continuation d'une condition « postmoderne » (qui se serait plutôt installée, selon Lipovetsky, dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale), mais le passage vers encore une nouvelle époque, soit celle de l'« hypermodernité* ». Au lieu de se baser sur des notions telles que « société postindustrielle » et « mondialisation » pour saisir l'essence de la nouvelle condition historique, Lipovetsky situe ses origines dans l'avènement d'une société « postdisciplinaire ». Selon lui, réduire l'entièreté de la modernité au schéma disciplinaire — comme le font notamment les thèses de la « société de contrôle » liées à la pensée de Michel Foucault et de Gilles Deleuze, entre autres — est beaucoup trop simpliste et n'explique pas certains phénomènes qui sont modernes par excellence, notamment cette exaltation de l'individualité et de la frivolité que serait la mode¹¹. En effet, pour Lipovetsky,

* Gilles LIPOVETSKY et Sébastien CHARLES, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

la « postmodernité » se définit par l'imposition de la logique de la mode (qui a ses origines dans la bourgeoisie de la fin du XIX^e siècle) à l'ensemble du corps social au cours des années 1960 et 1970, ainsi donnant lieu à une société légère et frivole qui se définit surtout par l'élargissement de la sphère de l'autonomie subjective, la multiplication des différences individuelles, et la dissolution de l'unité des modes de vie et des opinions. Évitant de tomber dans le piège d'une nostalgie réactionnaire, Lipovetsky note également que cette forme de société a permis à certains égards l'accomplissement de certains idéaux propres aux Lumières qui, jusque-là, n'existaient pour la grande majorité des gens que sous une forme purement abstraite et juridique ; or, ces gains s'accompagnent de transformations sociales qui posent de nouveaux défis.

Je mettrai ici l'accent surtout sur la dimension temporelle de ces nouveaux enjeux sociaux. À cet égard, l'un des traits saillants de notre époque est sans doute le nouveau statut conféré au passé. Selon Lipovetsky, l'introduction de la nouveauté à une vitesse accablante (thématisée plus haut par le vocable de la « Grande Accélération ») mine la répétition de l'ancestral, ce qui engendre le sentiment d'une perte de la mémoire collective face à laquelle la société tente d'introduire de nouvelles pratiques qui ont pour objet le maintien d'un lien vivant entre le présent et ce passé qui est, lui, en voie de disparition totale. Parmi ces pratiques (que nous allons considérer en détail plus bas à travers le prisme de la « vague mémorielle »), c'est surtout l'émergence de la catégorie du « patrimoine » qui est centrale. Contre l'attitude classique du rejet du passé et de la tradition qui est caractéristique des modernes, la société hypermoderne cherche plutôt à exhumer et réintégrer un passé dont on reconnaît la valeur et, dès lors, le besoin de le conserver. Or, Lipovetsky note que la logique de la mode, manifestation caractéristique de la société hypermoderne, nous pousse à rencontrer ce passé réanimé, non pas sous le signe d'une fidélité, mais plutôt sous un mode narcissique où nous reprenons de manière sélective et fragmentaire les éléments du passé qui

servent à nos propres besoins : l'exhumation du passé donne ainsi lieu à une esthétisation et à une marchandisation de ce passé. D'où, pourrait-on signaler, l'inondation de coffrets d'anniversaire, d'éditions remastérisées, et de tout autre kitsch par lequel le passé est transformé en marchandise consommable là où, antérieurement, il était un lieu pour l'investissement du sacré. Un passé revivifié, donc, non pas en tant que tradition, mais en tant que mode : « il n'est pas synonyme de dépréciation du passé, écrit Lipovetsky, mais d'exploitation-mobilisation sans exclusive de tous les axes de la temporalité sociale-historique, recyclage et retraduction de la mémoire à des fins économiques, émotionnelles et identitaires » (p. 132 sq.).

Quant à l'avenir, la logique individualiste de la mode traduit une crise de l'action collective en faisant passer l'accent de l'action collective aux bonheurs privés, de la tradition au mouvement pris comme fin en soi, et de l'attente d'un avenir meilleur à la jouissance du toujours nouveau dans le présent comme horizon principal à partir duquel les individus dérivent le sens temporel de leur vie (p. 85). Autrement dit, si un des *topoi* principaux de la crise postmoderne du temps serait l'effacement de l'avenir, Lipovetsky précise qu'il s'agit avant tout de l'effacement d'un avenir *collectif* : les individus continuent de projeter leur vie dans un avenir, mais il s'agit maintenant plutôt d'un avenir individuel lié à des ambitions largement narcissiques. Par conséquent, au niveau du temps social, « l'hypermodernité a multiplié les temporalités divergentes » (p. 81) de deux manières. Premièrement, nous avons assisté à un basculement profond dans l'organisation du temps de travail : dans le sillage du passage vers une économie « postindustrielle » tel que nous l'avons vu plus haut avec Lyotard, la gestion organisationnelle s'est déplacée vers un mode que certains commentateurs ont qualifié de « post-fordiste » avec une nouvelle culture du travail qui met l'accent sur la flexibilité, l'adaptation, et l'innovation¹². Ainsi sont devenus plus communs les horaires variables du travail autant que le changement d'entreprise ou même de carrière tout au

long de la vie des individus, ce qui se solde par une temporalité beaucoup moins stable que sous le modèle fordiste où le lot commun était de passer l'entièreté de sa vie adulte travaillant chez la même entreprise. En même temps, le boom économique de l'après-guerre a engendré la prolifération inattendue de toute une série de nouvelles pratiques liées au temps libre désormais dédié à la consommation, aux loisirs, aux vacances, à la santé, et à l'éducation, ce qui introduit de nouveau des temporalités hétérogènes qui font démultiplier les temps sociaux (p. 107). Avec la logique de l'individualisme qui se creuse en même temps de plus en plus profondément, c'est la relation même des individus au temps social qui se modifie de fond en comble : s'effectue « une autonomisation croissante à l'égard des contraintes temporelles » qui se solde par « une désynchronisation des activités, des rythmes et des parcours individuels » (p. 113). Les propos de Lyotard trouvent de nouveau ici écho chez Lipovetsky, qui évoque le nouveau champ épistémologique d'une société dépourvue d'un acteur hégémonique se traduisant au plan temporel : « Que privilégier et comment ne pas regretter telle ou telle option lorsque le temps est détraditionnalisé, livré au choix des individus ? » (p. 109).

On doit toutefois noter que Lipovetsky veut s'écarter tout de suite de la lignée d'interprétation qui suggère que la nouvelle condition historique en place depuis les années 1980 représenterait quelque fin décisive de la modernité. En effet, pour Lipovetsky, la quintessence de cette nouvelle condition historique pourrait se résumer par la formule suivante : « Il faut se représenter l'hypermodernité comme une métamodernité sous-tendue par une chronoréflexivité » (p. 110). Autrement dit, le trait saillant de notre époque serait l'auto-conscience particulière qu'elle porte sur elle-même avec une certaine préoccupation concernant ses dimensions temporelles : on pourrait même suggérer dans cet ordre d'idées que la crise postmoderne du temps ne serait donc rien de plus qu'un mode de temporalité propre à la condition historique actuelle et non pas quelque

aberration à l'intérieur d'elle (et donc nullement une « crise »). Il importe de préciser, par contre, que pour Lipovetsky une telle condition ne serait nullement aporétique : une telle affirmation sous-estimerait en effet « la puissance d'autocritique et d'autocorrection qui continue d'habiter l'univers démocratique libéral » (p. 147). Autrement dit, si hypermodernité il y a, elle doit également contenir en elle les germes pour son propre dépassement.

Cette idée de la condition historique contemporaine comme stade autoréflexif (et très possiblement l'apex) dans la dialectique de la modernité au lieu d'une rupture avec cette dialectique se retrouve également dans la pensée de Marcel Gauchet, qui tente d'aborder ce qu'il appelle « le nouveau monde^{*} » en tant qu'une modernité qu'il perçoit non pas comme post-, sur-, ou hyper-, mais plutôt comme « radicalisée ». La pensée de ce philosophe français — qui nous offre une philosophie de l'histoire qui tente d'expliquer la totalité de l'histoire théologico-politique de l'humanité[†] — étant beaucoup plus englobante que la pensée respective des trois auteurs déjà abordés, je vais devoir me limiter dans ce présent chapitre à une brève exposition d'une justification de son néologisme avant de retourner avec plus de détails à certains éléments particuliers de sa théorie plus tard dans cette thèse qui serviront pour éclairer davantage la position de Nora.

Pour Gauchet, les théories de transformation sociale de la seconde moitié du XX^e siècle qui mettent l'accent sur des éléments tels que la mondialisation ou l'économie postindustrielle ne saisissent finalement que l'écume des choses. La transformation la plus profonde de cette période serait plutôt « la rupture insensible avec l'Ancien Monde » (AD4 8) suite à la conclusion d'une phase distincte de l'histoire de l'humanité. Selon Gauchet, cette histoire serait traversée par un combat manichéen entre deux logiques contradictoires pour l'organisation de l'être-ensemble :

^{*} Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie, t. 4. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.

[†] Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

l'hétéronomie (où les principes ultimes qui justifient un ordre politique proviennent d'au-delà du milieu humain — des « dieux », des « anciens », des « héros d'antan », etc.) et l'autonomie (où les principes ultimes qui justifient un ordre politique proviennent du milieu humain lui-même). La longue préhistoire de l'humanité, avant l'émergence de la civilisation autour de 4000 AEC, serait donc marquée par un régime d'hétéronomie pure que Gauchet qualifie de « religiosité primordiale » : au sens historique du terme, la religion serait la forme politique propre à l'hétéronomie. La parution des premières formes de l'État au début de l'histoire écrite représenterait ainsi l'introduction subreptice du principe d'autonomie dans le politique. Cela déclencherait une histoire plurimillénaire marquée par un lent échange entre les deux logiques, où la croissance des principes de l'autonomie correspondrait avec un déclin des principes de l'hétéronomie. Après un procès extrêmement lent, nous serions désormais entrés dans une phase accélérée de ce processus avec l'avènement de la modernité au XVI^e siècle qui s'est ensuite intensifiée en combat ouvert dans le sillage de la Révolution française avec un Ancien Régime qui se réclamait, d'une part, d'un principe hétéronome de droit divin et, d'autre part, une politique radicalement nouvelle et laïque à base des principes d'autonomie.

Selon Gauchet, cette longue histoire aurait trouvé sa conclusion vers le milieu des années 1970 avec ce qu'il appelle « l'ultime tournant théologico-politique de la modernité », soit le moment où les derniers vestiges de la structuration religieuse auraient été évacués de l'organisation de l'être-ensemble et nous aurions vécu « une réorientation de la marche de nos sociétés sur la base d'une structuration autonome pour la première fois libre de se déployer intégralement » (AD4 146). Cette réorientation est lisible, selon Gauchet, à travers le double effondrement idéologique du socialisme et de la démocratie chrétienne au long des années 1970 (les succès électoraux des partis comme le Parti socialiste en France ou l'Union chrétienne-

démocrate en Allemagne étant ceux des partis qui n'étaient plus socialiste ou chrétien-démocrate que de nom, ayant dû s'adapter à la nouvelle économie des idées de leur époque pour maintenir leur attrait) ainsi que l'entrée en scène du néolibéralisme : cela serait révélateur d'un « soudain sentiment de vide... à l'égard des enjeux qui alimentaient hier la passion » (AD4 146), soit les enjeux qui relevaient de « l'idée de la religion comme ayant vocation à ordonner l'être-ensemble » (AD4 174). Autrement dit, le statut de la religion subit une transformation qui la conduit d'un schéma d'organisation politique à un élément de la vie privée chez les individus, ce qui la dépouille de son statut de religion « au sens historique du terme » (AD4 174).

Pourtant, le franchissement de ce seuil métaphysique ne signale nullement pour Gauchet ni une « fin de l'histoire » ni une rupture radicale avec la modernité. Si « fin de l'histoire » au sens de la conclusion d'un grand voyage métaphysique du déploiement de l'autonomie il y a, elle ne serait pas du même ordre que celle proclamée par d'autres théoriciens rejetés dès le début comme étant trop naïfs et trop confiants du triomphe de la démocratie libérale tels que Francis Fukuyama*. Ce serait plutôt analogue à la découverte du « Nouveau Monde » à la fin du XV^e siècle, soit le début d'une nouvelle époque. D'ailleurs, l'avènement du règne de l'autonomie pure ne signifie nullement l'entrée dans une ère utopique où la liberté promise par les projets des Lumières est finalement achevée : Gauchet nous affirme que « le saut de l'autonomie structurelle à l'autonomie substantielle reste à effectuer » (AD4 210), ce qui serait l'enjeu matriciel de notre époque. Ainsi, puisque le projet moderne n'est pas accompli, on ne saurait, selon lui, parler d'une « postmodernité » au sens d'une fin de la modernité. Nous nous retrouvons plutôt au sein d'une modernité « radicalisée » qui représenterait « une étape supplémentaire de la sortie de la religion » (AD4 205) — soit le plein achèvement de l'autonomie structurelle — qui souderait

* Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books, 1992.

ensemble les deux époques historiques en question en dépit de « l'impression d'une discontinuité majeure » (AD4 204). Nous n'avons pas donc affaire avec une fin de la modernité mais plutôt avec « un parachèvement de la gestation des éléments de la modernité dont l'effet déconcertant est de les arracher à la physionomie sous laquelle nous les avons vus naître et grandir » (AD4 205). Autrement dit, on aurait pu suggérer comme vocable alternatif quelque chose comme « modernité pure », mais une modernité pure *en marche*, qui reste toujours à effectuer ; et c'est autour de cette quête que Gauchet oriente ses analyses dans la dernière partie de son ouvrage.

Avant de me tourner vers les autres éléments qui trouvent une certaine confluence dans *Les lieux de mémoire*, j'aimerais m'attarder un moment sur le statut métahistorique du vocable du « postmoderne », particulièrement sur la question d'une périodisation « robuste ». Sur le plan sémantique, chaque néologisme rencontré concernant la période dite « postmoderne » indique une certaine rupture avec la période « moderne » qui l'a précédée : tandis que « postmodernité » met cette rupture au premier plan, « surmodernité », « hypermodernité » et « modernité radicalisée » en revanche mettent l'accent sur une certaine continuité ; mais cela doit se comprendre néanmoins selon une certaine dynamique de rupture par le fait même que les théoriciens respectifs ont ressenti le besoin de traiter leur époque avec un néologisme substantifié au lieu de parler tout simplement d'une continuation de la modernité. Couplé avec le fait que Lyotard a pris une certaine distance avec son propre néologisme dans ses écrits postérieurs en affirmant que premièrement, les deux périodes en question ne sont pas circonscrites et s'imbriquent l'une dans l'autre, et que deuxièmement, le néologisme lui-même avait vocation d'être plus provocateur qu'exact, on peut conclure qu'aucune des quatre théories ne conçoit la postmodernité ou bien comme rupture totale ou bien comme continuité simple : chaque théorie comprend la période comme représentant quelque rupture notable à l'intérieur d'une certaine continuité de fond. Même Gauchet, qui nous

présente à première vue la théorie la plus « continuiste » des quatre (surtout dans son rejet explicite du terme « postmoderne » en faveur d'une perspective qui thématise la continuité), ne peut pas s'empêcher d'affirmer tout de même dans les premiers mots de son ouvrage que « nous avons changé de monde » (AD4 7).

Cette superposition de continuité et de rupture représente une certaine difficulté d'interprétation dans la mesure qu'elle exige la médiation de deux attributs qui paraissent mutuellement incompatibles : en quel sens strict pouvons-nous parler en effet d'une « continuité profonde au sein d'une rupture » ? Les quatre théories ont mis l'accent sur certains phénomènes contemporains qui illustrent la rupture en question : post-industrialisation, mondialisation, fragmentation sociale, basculement de l'expérience de la temporalité, crise de légitimation des grands récits¹³, accélération, « excès » spatiotemporel, bouleversement dans la logique sous-jacente qui dirige l'être-ensemble... mais en même temps, chaque théorie replace ces nouveautés en continuité avec un courant souterrain dont la source se trouverait dans la modernité de la fin du XIX^e siècle. Dans le cas de Lyotard, les premières traces de la crise de légitimation se retrouvent chez Nietzsche et Husserl ; pour Lipovetsky, les fondements de la société postdisciplinaire ont été forgés dans le creuset de la mode bourgeoise de la Belle Époque ; et l'accélération et la mondialisation thématisées par Augé étaient déjà en marche depuis longtemps, bien que sous un mode moins intense qu'aujourd'hui. Étonnamment, c'est finalement Marcel Gauchet qui nous fournit la théorie la plus déterminée de la rupture dans la mesure où la modernité radicalisée indiquerait pour ce dernier la clôture définitive d'une période historique antérieure, soit celle marquée par la sortie politique de la religion.

Il faudra attendre l'exposition du reste de l'édifice conceptuel en jeu dans cette thèse avant de traiter ces questions avec la profondeur qu'elles méritent. Pour l'instant, j'aimerais tout

simplement évoquer une distinction qui acquerra plus tard une importance de premier ordre : celle de la « rupture » conçue en tant que *catégorie métahistorique* — c'est-à-dire, un outil d'analyse qui vaudrait, de manière objective, pour la totalité du social — et celle de la « rupture » conçue en tant que *sentiment privé*, qui porterait plutôt sur une certaine expérience subjective du temps. Cette dernière n'exige que l'attestation par l'auteur d'un certain sentiment à la Chateaubriand d'un temps perdu dont la puissance rhétorique relève de la constatation par le lecteur de quelque sentiment subjectif, tandis que cette première, du moins sur le plan purement analytique, exigerait — il me semble — un critère défini plus rigoureusement, soit la postulation d'une certaine définition de la modernité qui comprend une condition *sine qua non*, l'évaporation de laquelle signifierait la fin formelle de cette période historique. Or, c'est précisément par rapport à l'absence d'une telle condition *sine qua non* que les quatre théories abordées placent notre époque en continuité avec la modernité¹⁴ : s'il existe quelque essence de l'époque contemporaine, ses bases se retrouvent à chaque fois à l'intérieur de la modernité même. On pourrait donc suggérer de manière provisoire que, dans le vocable du postmoderne, la double dynamique de continuité et de rupture paraît se calquer sur une continuité en ce qui concerne la catégorie métahistorique de la modernité et une rupture en ce qui concerne le sentiment (c'est-à-dire l'expérience privée du temps historique). Autrement dit, il paraît que le « postmoderne », du moins au préalable, n'est pas *constaté* : il est *ressenti*.

Tout cela implique deux strates d'analyse distinctes, une qui porte sur le *sentiment* du postmoderne, l'autre qui porte sur le *fait* du postmoderne. La question demeure de savoir si l'accumulation des transformations thématiques par le vocable du postmoderne, aussi radicales fussent-elles, représente véritablement une rupture sur le plan métahistorique si fondamentale avec le cours de la modernité qu'elles méritent d'être conçues sous un tel vocable. Y aurait-il finalement

quelque condition *sine qua non* de la modernité qui rendrait la catégorie de la postmodernité valable en tant que catégorie métahistorique ? J'y reviendrai. Prenons donc, pour l'instant, la notion de « postmodernité » non pas en tant que constat métahistorique descriptif fiable mais en tant que concept heuristique qui souhaite rendre compte du *sentiment* de rupture engendré par l'accélération du temps et des transformations sociales de l'après-guerre, et tournons-nous vers une matrice majeure dans laquelle s'est déployé ce sentiment — soit celle de la mémoire — afin de mieux comprendre les propos de Pierre Nora dans *Les lieux de mémoire*.

1.2 LA « VAGUE MÉMORIELLE »

En fonction des basculements dans nos rapports au temps qui sont symptomatiques de l'avènement d'une nouvelle condition historique, le dernier quart du XX^e siècle a également vu l'émergence d'un nouveau domaine académique : celui des études de la mémoire (*memory studies*). Ce domaine multidisciplinaire¹⁵ vise, en se penchant sur des contributions provenant de l'anthropologie, la sociologie, la philosophie, l'histoire, la littérature, et la psychologie (entre autres), à interroger les formes et les fonctions de la représentation du passé. La consolidation du domaine s'est effectuée dans le sillage de la réception d'un certain nombre d'ouvrages marquants parus dans les années 1980, 1990, et 2000, parmi lesquels nous pouvons compter ceux de Richard Terdiman, Jan Assmann, Andreas Huyssen, et Svetlana Boym*, sans oublier ces figures françaises qui nous préoccupent ici de manière plus centrale, soit Pierre Nora, Paul Ricœur, et François Hartog. La revue *History & Memory* (1989) sera la première revue spécialisée sur ce sujet à paraître dans le milieu académique et fonctionnera comme un des vecteurs principaux de la

* Richard TERDIMAN, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993 ; Jan ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, 1992 ; Andreas HUYSEN, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Londres, Routledge, 1995 ; Svetlana BOYM, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001.

propagation du domaine jusqu'à la parution de la revue éponyme *Memory Studies* en 2008, qui marque en quelque mesure la naissance officielle d'un domaine pleinement conscient de soi-même, bien qu'il soit toujours traversé par certaines imprécisions méthodologiques.

En même temps, cette explosion d'intérêt érudit pour le sujet de la mémoire était partagée par un public plus large, pour qui la préoccupation envers la mémoire s'est imposée progressivement autour du vocable renouvelé du « patrimoine » depuis l'adoption de la *Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel* de l'Unesco en 1972¹⁶. L'époque a connu également une série de polémiques qu'on pourrait subsumer sous la catégorie globale des « guerres de mémoire » : l'*Historikerstreit* en Allemagne, le « syndrome de Vichy » en France, l'interrogation de la justice des lois mémorielles qui criminalisent certains propos historiques tels que le négationnisme, et la question de l'intégration de la mémoire post-communiste, entre autres. Ce sera également le moment d'une large réception des histoires « alternatives » provenant des populations subalternes qui remettent en question la validité des récits « officiels » avec des récits « populaires », dont les exemples paradigmatiques incluent Svetlana Alexievitch* et Howard Zinn† — ce dernier déclenchant toute une vague d'ouvrages portant le titre « *Une histoire populaire de X* ». Le style de l'« histoire orale » ou « histoire folk » vient même à être coopté parfois par l'État lui-même, comme dans le cas de la série documentaire *Le Canada : Une histoire populaire* diffusée par Radio-Canada en 2000–2001, qui empruntait un style de montage rappelant la série culte *The Civil War* de Ken Burns (1990), cette dernière étant devenue dans son temps le programme qui a joui de la plus grande audience dans l'histoire du *Public Broadcasting Service* (PBS)¹⁷.

* Svetlana ALEXIEVITCH, *La guerre n'a pas un visage de femme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004 [1985].

† Howard ZINN, *A People's History of the United States*, New York, HarperCollins, 1980.

Tout cela s'est constitué en ce que l'historien canadien Jay Winter* a appelé une « vague mémorielle » (*memory boom*), en la décrivant ainsi :

Memory is in the ascendancy these days. In virtually every corner of intellectual life, there is evidence of a sea change in focus, a movement towards the analysis of memory as the organizing principle of scholarly or artistic work. Whereas race, gender and social class were foci of earlier waves of scholarship, now the emphasis is on a set of issues at the intersection of cultural history, literary studies, architecture, cognitive psychology, psychoanalysis and many other disciplines besides. What they have in common is a focus on memory. (p. 54)

En effet, Winter n'était ni le premier ni le dernier à faire une telle observation. Déjà dans le premier volume des *Lieux de mémoire* (1984), qui se sont imposés par la suite dans la littérature comme l'exemple paradigmatique de cette vague mémorielle de la fin du XX^e siècle, Pierre Nora notait sur le coup que « peu d'époques dans notre histoire ont été sans doute aussi prisonnières de leur mémoire » (LM.I XII). Henry Roussot†, en abordant ce « syndrome de Vichy¹⁸ » qu'il a nommé le premier, notait en 1987 que les historiens « se penchent depuis quelques années sur les “phénomènes de mémoire” » (p. 10). Écrivant de manière plus rétrospective, François Hartog observait que « les années 1980 ont connu le déploiement d'une grande vague : celle de la mémoire. Avec son alter ego, plus visible et tangible, le patrimoine : à protéger, répertorier, valoriser, mais aussi repenser » (RH 16). Certains commentateurs anglophones ont également noté « the great tide of memory studies that swept the historical profession from the 1980s[‡] », « the discursive inflation of memory[§] » dans les dernières décennies, et que « studies of memory have blossomed in the humanities ... conferences and workshops are being organized with a special

* Jay WINTER, « Notes on the Memory Boom », dans *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, D. Bell (éd.), Londres, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 54–73.

† Henry ROUSSO, *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

‡ Ben MERCER, « The Moral Rearmament of France: Pierre Nora, Memory, and the Crises of Republicanism », *French Politics, Culture and Society* 31(2), 2013, p. 102.

§ Silke ARNOLD-DE SIMINE, *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia*, London, Palgrave Macmillan, 2013, p. 14.

focus on memory issues, something that would have been unthinkable 20 years ago.^{*} » De nos jours, l'existence de cette « vague mémorielle » est donc tenue pour acquise dans la littérature.

Selon l'historien Kerwin Lee Klein[†], « the emergence of memory as a key word marks a dramatic change in linguistic practice » (p. 127). Il note que l'usage du terme qui caractérise la vague mémorielle représente une véritable innovation sémantique et conceptuelle : auparavant, les chercheurs abordaient des phénomènes tels que l'histoire orale, l'autobiographie, et la commémoration sans pour autant avoir ressenti le besoin de les subsumer sous une catégorie métahistorique plus large comme celle de la « mémoire ». De plus, peu avant la vague mémorielle, le terme lui-même tombait en désuétude : en 1964, le *Dictionary of the Social Sciences* (éds. Gould & Kolb) constatait que le terme était en voie d'extinction, remplacé en psychologie par le vocable de souvenir, rétention, rappel, et reconnaissance. « Il ne s'est guère écoulé plus de deux décennies, écrit ainsi Klein, entre la quasi-disparition et le retour triomphant de la mémoire » (p. 131). Mais ce « retour » de la mémoire, tout comme le « retour » d'autres vocables que nous allons aborder plus tard — nation, patrimoine, nostalgie — est une expression partiellement trompeuse. Car la thèse centrale de Klein est que la « mémoire » de la vague mémorielle a très peu en fait à voir avec la « mémoire » telle qu'elle fut conceptualisée à d'autres époques. La fonction sémantique de la mémoire en tant que catégorie métahistorique constitue une nouveauté radicale dont le but est de saisir une certaine transformation dans la condition historique : Klein écrit que « *history*, as with other key words, finds its meanings in large part through its counter-concepts and synonyms, and so the emergence of *memory* promises to rework *history*'s boundaries » (p. 128), dans la mesure

^{*} David BERLINER, « The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly* 78(1), 2005, p. 197.

[†] Kerwin Lee KLEIN, « On the Emergence of Memory in Historical Discourse », *Representations* 69, pp. 127–150.

où les concepts principaux associés sémantiquement à l'histoire avant la vague mémorielle étaient plutôt la nature, la culture, et le langage.

La réflexion sur les causes fondamentales de la vague mémorielle a été l'objet de nombreux travaux. Klein dresse un inventaire des cinq courants principaux d'interprétation, expliqués à partir d'auteurs représentatifs, qui relient d'une manière ou d'une autre la vague mémorielle avec les dynamiques de la modernité. La première, suivant largement Pierre Nora, affirme que nous sommes obsédés par la mémoire parce que nous l'avons détruite avec la conscience historique. La deuxième, représentée par Matt Matsuda*, situe les origines dans la formation et la « crise » subséquente du sujet moderne (bourgeois, privé, autoréflexif, intro-déterminé) au XIX^e siècle et la catégorie de « mémoire » qui lui est propre. La troisième, représentée par Amos Funkenstein†, conteste le clivage histoire-mémoire de Nora en se fondant sur une lecture de Hegel qui avance que la « conscience historique » de ce dernier s'empare des formes prémodernes d'historicité pour forger un concept qui comprend à la fois mémoire et histoire, et que la vague mémorielle ne serait donc que la conclusion logique d'une telle forme d'historicité. Une quatrième — la perspective largement postcoloniale — affirme que, dans la mesure où la mémoire serait le mode d'historicité propre aux « peuples sans histoire », la vague mémorielle témoignerait du succès des efforts de décolonisation dans lesquels ces peuples auparavant marginalisés commencent à faire entendre leurs voix‡. Finalement, Klein résume la cinquième perspective avec la formule « memory talk is

* Matt MATSUDA, *The Memory of the Modern*, Oxford University Press, 1996.

† Amos FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993.

‡ Klein cite ici surtout Ashis NANDY, « History's Forgotten Doubles », in *History and Theory* 34, 1995, pp. 44–66, et le volume de Genevieve FABRE et Robert O'MEALLY (éds.), *History and Memory in African-American Culture*, Oxford University Press, 1994.

a belated response to the wounds of modernity » (p. 143), le traumatisme central en question étant la Shoah*.

Klein, tout en critiquant chaque perspective de manière tranchante, reconnaît que chacune contient au moins une part de vérité, bien qu'aucune ne soit « *entièrement* crédible » (p. 143, mes italiques). Il nous offre d'ailleurs, en guise de conclusion, deux tentatives d'explication de la vague mémorielle qu'il juge fructueuses : une première qui affirme que la vague mémorielle doit se comprendre dans le contexte de la politique identitaire des « *postsixties* » américaines, où la croissance des discours sur la mémoire marcherait en tandem avec le brouillage grandissant de l'identité personnelle et collective (perspective dans une large mesure en accord avec celle de Nora) ; et une deuxième qui voit dans la vague mémorielle une réponse aux défis posés par le poststructuralisme, dans laquelle les chercheurs se penchent sur la mémoire car « it promises to let us have our essentialism and deconstruct it, too » (p. 144), ou, autrement dit, elle permet de concéder certains points à la critique poststructuraliste sans pour autant plonger tête première dans le relativisme nietzschéen qui caractérise ce courant intellectuel.

La présente thèse ne va pas tenter d'aborder en profondeur toutes les dimensions des interprétations multiples de la vague mémorielle dont l'article de Klein nous fournit un échantillon vaste, mais partiel. Elle vise surtout à explorer le contexte qui serait le plus pertinent pour mieux saisir le sens véritable des *Lieux de mémoire*. Je vais donc me pencher surtout sur deux des perspectives survolées. La première est la perspective de la crise identitaire : comme je le démontrerai dans la prochaine section, une partie importante du contexte dans lequel se situent *Les lieux de mémoire* est celle d'une crise de l'identité française qui traverse les années 1970. Dans la

* Klein cite ici Saul FRIEDLÄNDER, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Indianapolis, Indiana University Press, 1993 ; Michael ROTH, *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History*, New York, Columbia University Press, 1995 ; et Dominick LACAPRA, *History and Memory After Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

mesure où cette crise de l'identité française est intimement liée avec le « syndrome de Vichy » et le rôle joué par la France collaborationniste dans la Shoah, la deuxième perspective sera bien celle du « traumatisme ».

Historiquement, il existe un lien intime entre les études de la mémoire d'un côté et la réception et les études de la Shoah de l'autre. Une quantité marquante des grandes études et polémiques autour de la mémoire dans les années 1980 et 1990 mobilisent le concept de mémoire pour essayer d'interpréter la Shoah et son rapport au contemporain, à tel point qu'on a du mal à concevoir les deux domaines comme étant entièrement distincts : pour reprendre une formule célèbre de Pierre Nora, « qui dit mémoire, dit Shoah¹⁹ ». Or, même si c'est un fait historique incontestable que la réception de la Shoah soit intimement liée à la vague mémorielle, la position d'un Dominick LaCapra — qui encadre ce constat dans un vocable psychanalytique de traumatisme, répression, et transfert pour expliquer l'intervalle 1945–1980 et pour élever par la suite « la mémoire » au niveau d'un concept métahistorique qui fait de la vague mémorielle une expression pure et presque mécanique d'un traumatisme fondateur de la Shoah — relève pour Klein d'une prémisse spéculative au lieu d'un argument historique ou critique (p. 143). Autrement dit, le traumatisme de la Shoah constitue en effet un élément en jeu dans l'essor de la vague mémorielle, mais il n'épuise pas pour autant tous les efforts d'expliquer cette dernière.

C'est dans ce même ordre d'idées que je me tourne ainsi vers les analyses de Jay Winter*, qui considère le rôle joué par la Shoah mais la situe dans un contexte plus large qui, d'un côté, encadre la Shoah dans l'expérience plus large de la Seconde Guerre mondiale, et de l'autre côté, se soucie des développements technologiques et matériels qui ont joué un rôle dans la dissémination de la mémoire à la suite de cette guerre — deux considérations qui sont absentes dans l'article de Klein.

* Jay WINTER, « Notes on the Memory Boom », *op. cit.*

La thèse centrale de Winter est que cette « vague mémorielle » de la fin du XX^e siècle n'était pas la première de sa sorte : il avance qu'il y a eu, dans l'histoire moderne, deux « générations de mémoire » distinctes. La première, celle qui traversait les alentours des années 1890 jusqu'aux années 1920, se servait de la mémoire comme la clef pour la formation des nouvelles identités — surtout nationales, mais également sociales et culturelles — à une époque où de nouveaux régimes politiques « devaient inventer ou exhumer un passé illustre pour justifier et stabiliser leurs formes politiques naissantes » (p. 58). Ainsi, nous retrouvons à cette époque une focalisation symptomatique de la mémoire dans les domaines divers tels que la philosophie, la psychologie, et la littérature, auxquels nous pouvons rattacher les noms-symboles de Bergson, Freud, et Proust. C'est précisément durant cette époque où nous assistons à la « statuemanie », la célébration des jours civils²⁰, et « l'invention des traditions » en grande ampleur que Winter caractérise par la jolie expression de « villages Potemkine de l'esprit ». Tout ce mouvement sera précipité dans le sillage de la Grande Guerre, qui inaugure un véritable culte de la mémoire dans l'effort des peuples européens de digérer ce massacre délirant : selon Winter, les dernières années de cette première vague mémorielle consistent essentiellement dans un travail d'« enterrement de la génération perdue » (p. 60). La deuxième vague mémorielle, celle qui émerge dans les années 1970 et 1980, doit ainsi se comprendre à l'aulne de la première. Selon Winter, la mémoire sera remobilisée durant cette période pour naviguer la fragmentation précisément de ces mêmes identités qui ont été formées durant la première vague mémorielle : c'est ainsi qu'il caractérise le projet des *Lieux de mémoire* de Nora comme un ramassage des pots cassés de l'identité française pour tenter de reconstituer en mémoire ce que l'histoire ne parvient plus à tenir ensemble.

Là où des commentateurs tels que Friedländer ou LaCapra essayent d'expliquer l'étrange intervalle entre le traumatisme fondateur de la Shoah et l'essor de la deuxième vague mémorielle

à travers le prisme de la psychanalyse, Winter nous offre une analyse fondée plutôt dans la politique qui reflète, comme nous le verrons dans la prochaine section, le récit fourni par Henry Roussio dans son *Syndrome de Vichy*. Cette perspective avance, en bref, que les traumatismes et les conflits sociaux toujours présents au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ont été refoulés pour des raisons d'expédience politique dans une Europe en ruines exigeant une reconstruction et un retour à la normalité. Ce n'est donc qu'une fois que cette reconstruction fut achevée (il a fallu attendre jusqu'à 1965 pour que l'économie française récupère la courbe de croissance projetée de 1900–1914²¹) que la possibilité de la remise en question des récits officiels hagiographiques de la guerre devint politiquement admissible, et c'est uniquement dans un tel paysage culturel et médiatique que la société s'est ouverte à la réception des récits des survivants de la Shoah. Winter observe, par exemple, que la réception de l'œuvre de Primo Lévi sera très restreinte durant cette période de normalisation, et ce n'est qu'à partir des années 1970 et 1980 qu'il devient une grande figure littéraire. Reprenant une expression d'Annette Wieviorka, Winter écrit qu'avant les années 1970, « Buchenwald (le camp pour les prisonniers politiques) a occulté Auschwitz (le camp pour les prisonniers raciaux) » (p. 61).

Cette ouverture d'esprit à de tels récits s'accompagnait de développements démographiques, technologiques, et matériels qui ont également contribué au surgissement de la mémoire à cette époque. L'augmentation de l'espérance de vie approfondit le lien entre les générations : passant de 50 ans à la veille de la Grande Guerre à 74 ans en 1980, la possibilité de bien connaître ses grands-parents (voire ses arrière-grands-parents) devient de plus en plus répandue. De concert, la disponibilité de nouvelles technologies d'enregistrement audiovisuel offre une proximité inouïe aux événements historiques : comme l'avait noté Marianne Hirsch, « photography's promise to offer an access to the event itself, and its easy assumption of iconic and symbolic power, makes it

a uniquely powerful medium for the transmission of events that remain unimaginable^{*}. » Certes, ces technologies existaient déjà depuis un certain moment, mais c'est leur prolifération dans le marché grand public qui sera décisif pour le développement de toute une industrie mémorielle qui produit par la suite ce que Pierre Nora a appelé la « décentralisation du patrimoine » :

... une extraordinaire décentralisation de toutes les instances du patrimoine a transformé chaque foyer, chaque individu, en producteur d'archives, en collectionneur de sa propre existence à travers ses photos et albums de famille, ses papiers d'identité, ses formulaires administratifs, dont la conservation est devenue obligatoire. Chacun d'entre nous s'est mué en archiviste, muséographe, administrateur de son identité personnelle[†]. (p. 109)

Une telle décentralisation n'est possible que si une large portion de la population dispose des moyens de se procurer ces technologies d'enregistrement. Ainsi Winter identifie l'affluence généralisée comme précondition de la vague mémorielle, où la croissance des salaires et les niveaux d'éducation créa un nouveau marché lucratif pour des marchandises culturelles, notant que « dwelling on memory is a matter of both disposable income and leisure time » (p. 68).

Toutes ces analyses nous indiquent donc que l'essor du paradigme de la « mémoire » est caractérisé par deux traits qui lui sont essentiels. Le premier est que le terme lui-même est utilisé dans un sens radicalement nouveau qui est propre au contexte social dans lequel il surgit : on pourrait ainsi parler d'un « basculement sémantique » du concept entre la première et la deuxième vague mémorielle. Le deuxième trait, conséquence de ce premier, est que le nouvel usage du terme est mobilisé en large partie pour s'orienter à l'intérieur d'une série de transformations sociales propres à la seconde moitié du XX^e siècle qui constituent la base empirique sur laquelle se construit la notion du « postmoderne ». Dans ce qui suit, j'aimerais me tourner vers une transformation sociale importante qui a constitué en France un des prismes principaux par lequel la « vague

^{*} Marianne HIRSCH, « The Generation of Postmemory », *Poetics Today* 29(1), 2008, p. 107 sq.

[†] Pierre NORA, « L'explosion du patrimoine », dans *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 96–114.

mémorielle » s'est exprimée au plan politique, soit la crise d'identité nationale précipitée par le « syndrome de Vichy ».

1.3 UNE CRISE DE L'IDENTITÉ FRANÇAISE

Pour Nora, le projet des *Lieux de mémoire* exprime « le trouble d'une identité devenue douteuse », douteuse car il s'agit du lien avec une tradition « que nous reconnaissons toujours comme nôtre, mais que nous ne pouvons plus vivre comme telle » (LM.I XI). C'est ainsi que des lieux de mémoire se produisent à une époque qui se révèle comme période de transition, où le lien entre l'individu et cette identité douteuse est constitué par le mélange d'un sentiment de distance critique ainsi que les vestiges d'un certain attachement psychologique — lien à caractère ultimement mélancolique, car cette identité n'est comprise désormais « qu'avec les raisons de la tête et plus l'irraison du cœur » (LM.I XLII). Un tel sentiment n'est d'ailleurs pas uniquement propre à l'identité française : il suffit de noter l'immense réception internationale de la notion du « lieu de mémoire » et la mobilisation de cette dernière par des chercheuses pour interroger les enjeux propres à des contrées aussi diverses que les États-Unis, l'Afrique du Sud, l'Allemagne, le Rwanda, l'Angleterre, et le Québec²². Or, quand Nora a forgé le concept, il avait en tête la situation particulière à la France, à tel point qu'il en vient à affirmer que les lieux de mémoire seraient une espèce d'appellation d'origine contrôlée, aussi peu reproductibles à l'étranger que le champagne²³. Pour comprendre cette affirmation, il est pertinent d'esquisser les contours du cas français et d'en saisir la particularité.

L'ambivalence qui marque l'identité française dans l'ultime quart du XX^e siècle concerne au fond son engouffrement dans « ce vide », pour reprendre la formulation d'Henry Rousso, « qui s'est ouvert sous les pieds des Français en juin 1940* ». En effet, l'enjeu est celui de la

* *Le syndrome de Vichy, op. cit.*, p. 14.

transcendance temporelle de l'identité de la France entre la Troisième et la Quatrième République — une transcendance temporelle qui a été mise en cause non pas par l'occupation allemande, mais par la question ouverte du régime de Vichy et de sa légitimité qui, selon Rousso, n'avait jamais été réglée et qui, après un quart de siècle de refoulements, s'est conséquemment métastasée en ce que ce dernier appelle le « syndrome de Vichy ». Si l'expérience de la plupart des nations belligérantes de la Seconde Guerre mondiale en était une de victoire ou de défaite face à un ennemi étranger, Rousso soutient que celle de la France relevait plutôt d'une guerre civile : il traite les années 1940–1944 de « guerre franco-française », un combat qui s'est livré sur des lignes idéologiques entre des fascistes français du côté de Vichy et des antifascistes français (de tendances ou bien républicaine ou bien communiste) du côté de la résistance. Or, le problème de toute guerre civile est que la cessation des hostilités n'implique nullement l'expulsion de l'ancien ennemi à l'extérieur : les anciens traumatismes du conflit demeurent au lendemain de la guerre et peuvent persister sur la longue durée, tout comme le paysage politique américain actuel retient toujours comme ligne de faille majeure les anciennes scissions de la guerre civile américaine. Dans le cas des guerres civiles, l'après-guerre exigerait donc un certain acte de comptabilisation et réconciliation nationale qui constituerait une phase de deuil.

Or, selon Rousso, dans le cas de la guerre franco-française, ce deuil demeurera inachevé. Pressé par les exigences immédiates de la reconstruction d'un pays réduit à un tas de décombres ainsi que de la reprise d'une certaine normalité politique, l'État français — ou plus précisément la figure singulière de De Gaulle, car Rousso soutient que le résistancialisme est « issu de son seul imaginaire » — jugea que le passé devrait être interprété « en fonction des urgences du présent », un sentiment qui fera écho chez le citoyen moyen qui serait coincé entre deux désirs : d'une part, de s'en tenir à « l'image rassurante d'une France résistante » qui la relie à la victoire alliée, et

d'autre part, d'un retour à la normale qui exclut « une consécration réelle » (p. 30 sq.). Autrement dit, il y aurait un désir largement répandu d'inhumer le plus vite possible le sentiment de malaise et de honte provenant de l'existence gênante de l'État français de 1940–1944.

L'opération ne va pas de soi. Sans compter les quelque 56 000 qui ont été condamnés de trahison ou d'indignité nationale suite à la Libération, le soutien de la France libre n'était pas unanime, et la participation dans la résistance n'était pas répandue, surtout au début. Le nombre total de résistants à son apogée est estimé de n'avoir été que de 1 à 3 % de la population française²⁴. La médaille commémorative des services volontaires dans la France libre, qui commémore à la fois militaires et civils (français ainsi qu'étrangers) qui ont rendu des services aux Forces françaises libres avant le 1^{er} août 1943, n'a été décernée qu'à 13 469 personnes (quelques 64 000 ont reçu des décorations qui ne comprenaient pas des limites temporelles). Il y aurait donc eu une quantité quasi égale de « héros » et de « méchants » Français officiellement enregistrés, sans parler des héros méconnus relégués à l'oubli d'un côté et l'étendue de la collaboration passive d'une portion marquante du peuple français de l'autre.

Mais ne nous perdons pas dans les détails menus du quantitatif. Peu importe si la résistance représentait 1 ou 3 % de la population de la France, même les estimations les plus libérales constatent que la résistance n'était pas la norme, mais l'exception — réalité historique qui contrariait les besoins immédiats de la France en 1944. De Gaulle a cherché ainsi à imposer sa propre version de l'histoire qui faisait de la France un pays de Résistance unanime, et ce depuis le tout début de l'Occupation en 1940²⁵. Cette opération s'est effectuée en trois gestes majeurs. Distillation, tout d'abord, de la « résistance » en un récit qui réifie en quelque sorte le phénomène réel : la Guerre froide imminente facilite notamment l'exclusion des résistants communistes et le reclassement de tous les courants reconnus de résistance sous l'égide de la personnalité de

De Gaulle²⁶. Expropriation, ensuite, de ce legs raréfié du petit nombre de résistants véritables pour l'offrir au peuple entier dans un acte d'amnistie générale. Rétrécissement, finalement, de l'histoire légitime de la France à ce seul récit résistancialiste, ce qui fait de Vichy un régime illégitime condamné aux poubelles de l'Histoire nationale et transformant Pétain d'un chef d'État juridiquement légitime en un usurpateur. L'identité nationale française sera ainsi refondée dans la prétendue unanimité de la résistance. Si donc l'héritage de René Char « n'était précédé d'aucun testament », celui du grand public français était précédé d'un testament distinct : les *Mémoires de guerre* de De Gaulle.

Le projet de normalisation politique au service duquel le mythe résistancialiste est effectué comprend en même temps une réintégration de la droite dans la vie politique française, en partie parce que l'anticommunisme du RPF le pousse vers des tendances propétainistes, en partie parce que l'adhésion de certains éléments de l'ancienne élite pétainiste était nécessaire pour la reconstruction infrastructurelle et économique du pays. Un moment décisif, selon Roussio, sera la mort de Pétain en 1951, qui déclenche de nouvelles tentatives de reléguer Vichy à « l'histoire » par deux gestes principaux : d'abord, la réhabilitation du legs de Pétain du « traître de Vichy » au seul « héros de Verdun » et ensuite, une série de lois d'amnistie qui constituent ensemble un geste d'« oubli juridique ». Aucun épisode dans cette opération, que ce soit la translation des cendres de Pétain à Douaumont ou la loi d'amnistie de 1953 qui verra la quasi-totalité des prisonniers de 1945 libérés²⁷, ne sera rencontré sans controverses. Mais le résultat final sera la consolidation du mythe résistancialiste comme récit officiel devenu dogme qui réclame le monopole de l'interprétation historiographique de la Seconde Guerre mondiale, et ce jusqu'à la fin des années 1960.

Mais si le récit gaulliste semble avoir émergé victorieux de cette guerre mémorielle, ce n'était que provisoirement et qu'en apparence. Atteint par une blessure mortelle infligée par Vichy,

il l'a cachée avec un tampon de gaze sous lequel elle s'est peu à peu empirée. Entretemps, comme les deux côtés d'une lacération profonde, le présent se scinde du passé en fonction des transformations rapides vécues par la France dans la période de l'après-guerre. Ainsi, si l'essence de l'identité française s'est distillée en l'image du maquis, la « fin des temps des vaches maigres » signalait que l'adhésion à une telle image est devenue aussi incohérente que de s'habiller en soubreveste et se promener dans la rue en se voulant d'Artagnan. Par ailleurs, en Algérie, l'Organisation armée secrète (OAS) rappelle que le coup d'État qui avait remis de Gaulle au pouvoir en 1959 n'avait pas un soutien unanime, tout comme les échecs de l'empire colonial français en Algérie ainsi qu'en Indochine, remettaient en question le prestige déjà précaire de l'Armée française et avec elle la possibilité pour la France contemporaine de continuer à adhérer à son image classique d'une puissance mondiale. La Seconde Guerre mondiale fait elle-même l'objet des comédies banalisantes — le coup fut confirmé par le grand succès de *La Grande Vadrouille* (1966), qui demeurera le film qui a fait les plus grosses recettes en France avant d'être finalement dépassé par *Titanic* en 1998²⁸. Ainsi, sous le couvert d'un consensus chimérique calqué sur le tabou de Vichy, les lignes de faille de la guerre franco-française continuaient à se métastaser durant une quinzaine d'années.

Deux moments distincts — un événement double, en quelque sorte — ayant lieu dans le sillage immédiat de Mai 68 déclenchent la période du « miroir brisé » (pour reprendre l'expression de Rousseau) qui concorde avec l'essor de la vague mémorielle à l'international. Le départ de De Gaulle de la vie publique en avril 1969 sera suivi par la sortie du film documentaire célèbre de Marcel Ophüls, *Le Chagrin et la Pitié*, en septembre de cette même année. Mais il prendra plus qu'un an pour que les effets commencent à se faire sentir. Le départ de De Gaulle, puis sa mort en novembre 1970, mort qui — dans la mesure où de Gaulle était une figure exceptionnelle dans

l'histoire des démocraties libérales en approchant le statut d'un véritable *incarnateur* et non pas simplement d'un *représentant* de la Nation française — marquait les premiers signes d'un délitement du mythe identitaire qu'il avait lui-même propagé. Cela ne signifie pas que tous les Français se sont réveillés le lendemain de la mort de De Gaulle avec un sentiment de vide métaphysique dans leur for intérieur, mais, en un mot, la contestation du mythe est devenue pour la première fois politiquement admissible. C'est peut-être pour cette raison que la relation entre *Le Chagrin et la Pitié* et l'État français sera marqué par une censure officielle qui durera tout le long des années 1970. D'abord visionné en 1969 en Allemagne de l'Ouest, les Français ont dû attendre jusqu'à 1971 pour que le film soit disponible chez eux au cinéma. Mais la diffusion à la télévision sera bloquée par l'Office de radiodiffusion-télévision française (ORTF) jusqu'en 1981, et ce, sur des bases explicitement idéologiques : le président du diffuseur public, Arthur Conte, affirmera à un moment avec une candeur stupéfiante que le film « détruit les mythes dont les Français ont encore besoin » (p. 131). Rouso estime donc qu'avant 1981, le film n'a été écouté que par environ 700 000 spectateurs français (p. 133). Pourtant, son influence dépassera bel et bien ce nombre modeste de spectateurs qui ne représentaient qu'à peu près 1,2 % de la population. Une véritable onde de choc, le film a mis en lumière la contradiction entre le récit officiel de la guerre et de sa mémoire populaire en se penchant sur l'expérience vécue des acteurs historiques. En mettant l'accent sur les Français au lieu de l'occupant allemand, le film a enfoncé le clou que l'influence allemande sur la politique et la vie quotidienne de Vichy fut en fait assez minimale, ce qui rendait les Français responsables pour leurs propres actions et, conséquemment, que Vichy et son antisémitisme fasciste faisaient autant partie de l'histoire politique et idéologique de la France que la résistance. Le film a représenté ainsi, selon Rouso, « une vaste entreprise de démythification volontaire et consciente », tout en notant du même souffle que le film, en insistant sur les zones

d'ombre, risquait de créer une espèce de contre-légende également chimérique : celle d'un pays unanime de lâches au lieu d'un pays unanime de héros (p. 133). Peu importe la justesse ultime du récit présenté par le film, l'effet était d'annoncer que l'identité française et sa mémoire étaient ouvertes à un travail de reconsidération et de réévaluation.

La diffusion du *Chagrin et la Pitié* à la télévision coïncidera avec une vague de procès hautement médiatisés d'anciens criminels de guerre nazis dans le sillage de la modification de la loi de prescription concernant les crimes contre l'humanité en 1964. Cette modification de la loi, d'abord instituée avec l'intention de poursuivre d'anciens nazis allemands, remplira sa fonction prévue notamment avec l'extradition et l'inculpation de Klaus Barbie en 1983. Mais la modification rendait également les collaborateurs français vulnérables à des procès similaires. Ainsi, même avant l'extradition de Barbie, « l'affaire Papon » et la poursuite de Paul Touvier vont occuper l'espace médiatique nationale tout au long des années 1980 et 1990, qui vont se prononcer en quelque sorte comme une époque où les spectres du milieu du siècle reviennent hanter le présent²⁹ et qui constituent pour Roussio la phase « obsessionnelle » du syndrome de Vichy dans laquelle chaque enjeu politique a été réfracté à travers ce prisme. Il note, par exemple, que l'élection présidentielle de 1981 est interprétée surtout comme une élection entre le « résistant » Mitterrand et le « collaborationniste » Giscard d'Estaing (dont l'attribution juste des étiquettes fait naturellement polémique) au lieu de mettre les enjeux politiques contemporains au premier plan : « les statistiques sur le commerce extérieur ou la hausse des prix laissaient ainsi la place aux péripéties exaltantes du combat clandestin, les millions de chômeurs s'effaçaient devant les millions de victimes » (p. 212).

Bien que ce n'est pas nécessairement le cas que cet éclatement de l'identité nationale de la France constituait l'enjeu principal auquel chaque commentateur français de la condition dite

« postmoderne » s'adressait, la grande ombre projetée par le syndrome de Vichy en tant que vecteur de la vague mémorielle a incontestablement et durablement informé le contexte intellectuel dans lequel *Les lieux de mémoire* ont germé. Nous allons voir avec plus de détails dans le prochain chapitre en quelle mesure cette crise de l'identité française s'est exprimée sous le couvert de réflexions historiographiques dans les propos centraux de ce grand projet. Or, avant de nous tourner vers cet examen, il est essentiel d'esquisser le mouvement de renouvellement de l'histoire (la « nouvelle histoire ») dans lequel Nora a pris une part active dans les années 1970.

1.4 UNE « NOUVELLE HISTOIRE » POUR UNE FRANCE NOUVELLE

Loin de faire l'unanimité dans la vie intellectuelle française, la « nouvelle histoire » est l'appellation quelque peu controversée choisie par la troisième génération de l'École des *Annales* — conduite principalement par Jacques Le Goff et Pierre Nora, et qui compte également dans ses rangs Emmanuel Leroy Ladurie et Marc Ferro — pour se référer à elle-même. L'École des *Annales* est une école historiographique française dont on peut retracer les origines à la fondation de la revue *Annales* en 1929 par les historiens Marc Bloch et Lucien Febvre et qui s'est par la suite institutionnalisée et incarnée depuis 1947 dans la Sixième section de l'École pratique des hautes études qui, en 1975, est devenue l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Les « générations » de l'École des *Annales* reflètent surtout les transformations dans le comité de rédaction de la revue qui ont à chaque fois déplacé l'accent des pratiques historiographiques de l'École tout en conservant une certaine attitude de fond.

À l'origine de l'École des *Annales* se retrouve le rejet de l'historiographie de « l'école méthodique » en vogue lors de la Troisième République et incarnée surtout par Ernest Lavisse,

Gabriel Monod, et Charles Seignobos*. Marc Bloch et Lucien Febvre — incarnations de la « première génération » — se sont mis aux antipodes de cette historiographie positiviste qui pratiquait une histoire surtout politique et événementielle pour privilégier des analyses historiques qui, d'un côté, mettaient au premier plan l'économique, le social, et le psychologique, et de l'autre côté visaient une « histoire totale, qui aborde tous les aspects des activités humaines » (p. 176) au lieu de faire des études pointues d'une seule figure ou événement historique dissocié de son contexte plus large. Ainsi, même quand Lucien Febvre a publié son étude historique sur Philippe II, il vise à situer cette figure historique à l'intérieur de la société dont il faisait partie — d'où le titre *Philippe II et la Franche-Comté*†. La « deuxième génération » de l'École des *Annales* se définit surtout par l'émergence de Fernand Braudel au sein de l'École suite à la Seconde Guerre mondiale, qui était une figure clef au sein de la Sixième section de l'École pratique des hautes études depuis 1947 et qui deviendra, dix ans plus tard, rédacteur-en-chef de la revue *Annales* suite à la mort de Febvre en 1956 (Bloch ayant disparu en 1944 dans le cadre de sa participation dans la résistance). Sous la direction de Braudel, l'École des *Annales* s'est tournée davantage vers l'histoire démographique et géographique, dont l'exemple paradigmatique était le célèbre texte de Braudel sur *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*‡. Cette focalisation sur la démographie et la géographie a permis à Braudel de montrer la pluralité des durées, intégrant dans un seul récit une analyse des interactions variées entre la longue durée géographique de la Méditerranée elle-même, la moyenne durée démographique de la société méditerranéenne, et la courte durée de la vie individuelle de Philippe II (p. 187). Finalement, la

* Guy BOURDÉ et Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983, en particulier le chapitre sur l'école méthodique (pp. 137–170).

† Lucien FEBVRE, *Philippe II et la Franche-Comté*, Paris, Honoré Champion, 1912.

‡ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 2017 [1947].

« troisième génération » s'est installée en 1968 avec l'ajout de Le Goff, Leroy Ladurie, et Ferro au comité de rédaction, qui ont de leur tour déplacé l'accent vers une histoire culturelle et une histoire des mentalités qui priorise la longue durée, accentuant les structures profondes qui perdurent dans un monde en flux perpétuel. Ainsi, en trois générations, l'École des *Annales* a passé « de la cave au grenier », pour reprendre une formule de Michel Vovelle (p. 198).

À partir de cette courte histoire, il est difficile de cerner en quelle mesure la troisième génération de l'École des *Annales* constitue une rupture si profonde avec la génération qui l'a précédée qu'elle mérite son épithète choisie. En effet, Le Goff* lui-même situe sa « nouvelle histoire » dans une continuité profonde qui retrace ses origines de Voltaire (p. 222) à Henri Berr (p. 211), en passant par Chateaubriand, Guizot, et Michelet — Chateaubriand aurait même fourni, selon Le Goff, le véritable « manifeste de l'histoire nouvelle » (p. 223). S'il existe donc quelque « nouveauté » dans la « nouvelle histoire », elle relève sans doute des « nouveaux problèmes », « nouvelles approches », et « nouveaux objets » thématiques dans les trois tomes respectifs de *Faire de l'histoire*[†], un ouvrage collectif dirigé par Le Goff et Nora qui a paru en 1974 et qui jette les bases de la « nouvelle histoire ». Or, on retrouve également dans ce texte une certaine ambivalence de la « nouvelle histoire » face à son propre héritage : l'évocation de « la prétendue école des Annales » (t. 1, p. IX, mes italiques), et le vocable même de la « nouveauté » suggèrent un certain désir d'une mise à distance critique face aux anciens maîtres qui traduit un certain sentiment de rupture.

Ce sentiment de rupture ne paraît pas relever de la simple rébellion archétypique de l'étudiant contre leur ancien maître (tel qu'un Heidegger envers un Husserl ou un Davidson envers un Quine),

* Jacques LE GOFF, Roger CHARTIER, et Jacques REVEL (éds.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1978.

† Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éds.), *Faire de l'histoire* (t. 1. *Nouveaux problèmes* ; t. 2. *Nouvelles approches* ; t. 3. *Nouveaux objets*), Paris, Gallimard, 1974.

mais plutôt des transformations dans la condition historique que j'ai thématiqué plus haut par le prisme du « vocable du postmoderne » et de la « vague mémorielle » qui, dans leur portée historiographique, se traduisent par « l'émiettement »^{*} de l'histoire et de la discipline historique : en effet, si « nouvelle histoire » il y a, c'est parce que c'est *l'histoire elle-même* qui s'est transformée en fonction de notre passage vers une nouvelle condition historique, et la « nouveauté » en question se calque, au final, sur la même nouveauté que Lyotard, Augé, Lipovetsky, et Gauchet tentent de saisir à leur manière respective. En effet, dans *La Nouvelle Histoire*, Le Goff évoque ces mêmes *topoi* classiques de la crise postmoderne du temps et avance que la nouvelle histoire serait uniquement bien située pour répondre à cette crise :

L'histoire nouvelle se doit de répondre à certaines au moins des grandes interrogations de notre époque... Car dans notre monde où change la mémoire collective, où l'homme, l'homme quelconque, face à l'accélération de l'histoire, veut échapper à l'angoisse de devenir orphelin du passé, sans racines, où les hommes sont passionnément en quête de leur identité, où partout on cherche à inventorier et à préserver les patrimoines, à constituer, pour le passé comme pour le présent, des banques de données, où l'homme effaré cherche à maîtriser une histoire qui semble lui échapper, qui, mieux que l'histoire nouvelle, peut lui apporter des informations et des réponses ? (p. 235 sq.)

Ces quelques allusions au cadre social à l'intérieur duquel se range la nouvelle histoire reçoivent une analyse approfondie dans *L'histoire en miettes* de François Dosse. Selon l'historien français, la nouvelle histoire constitue un effort de remaniement historiographique face à l'avènement d'une ère des « illusions perdues » (p. 189). Cela s'insère dans le sillage de, d'un côté, l'échec politique de Mai 68 et la crise idéologique du socialisme³⁰ qui était déjà en cours avant l'affaire Soljenitsyne, mais qui fut exacerbée par cette dernière, et de l'autre côté, les troubles éprouvés par l'identité française thématiqués plus haut à travers le prisme du « syndrome de Vichy ». Le socialisme ainsi que le nationalisme — soit les deux pôles traditionnels de l'identité française au plan politique —

^{*} L'expression remonte à l'usage de Pierre Nora dans *Faire de l'histoire, t.I, op. cit.* (p. X), et inspire par ailleurs le titre de l'étude magistrale de François DOSSE, *L'histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.

se trouvent donc remis en question autant sur le plan de leur historiographie que sur le plan de leur idéologie, nécessitant une nouvelle boussole pour la navigation sur des eaux de l'histoire devenues incertaines³¹. S'ajoute à cela la stagnation économique qui a caractérisé les années 1970, ce qui selon Dosse a détourné le grand public des discours thématissant le progrès et réoriente le goût populaire vers l'appréciation des structures durables et « les charmes discrets de l'ancien temps, d'un âge d'or perdu, de la belle époque qu'il faut retrouver » (p. 164). D'où l'explosion d'intérêt pour une histoire culturelle et pour la mémoire populaire qui, dans le cadre de ce qu'on a vu plus haut, s'inscrit dans la vague mémorielle. Ainsi, pour Dosse,

L'historien annaliste devient le spécialiste d'un temps immobile dans un présent figé, pétri d'effroi devant un devenir incertain. Il est la vestale d'une société angoissée en quête de certitudes qui reflue vers le passé comme nouvelle religion. (p. 165)

Plusieurs indices semblent donc indiquer que la « nouvelle histoire » constitue en effet une réaction historiographique aux transformations sociales thématissées plus haut avec les trois volets du vocable du « postmoderne », de la « vague mémorielle », et de la crise de l'identité française éprouvée par le prisme du « syndrome de Vichy ». L'émergence de la « nouvelle histoire » représente ainsi une certaine synthèse de l'apport de ces trois volets au sein de l'historiographie française, et dans ce contexte il importe de nous attarder sur deux développements en historiographie — ainsi que la démarche globale de la « nouvelle histoire » qui en résulte — qui permettront de mieux saisir le contexte dans lequel s'insèrent *Les lieux de mémoire*.

L'historiographie de la « nouvelle histoire » se caractérise par deux constats importants qui se relient à certaines considérations abordées dans la première section de ce chapitre : l'autoréflexivité de la discipline historique et l'« émiettement » de l'histoire. On sera surpris, à juste titre, de voir la « nouvelle histoire » se réclamer d'une autoréflexivité unique : si Pierre Nora serait permis d'identifier comme une des inspirations de la démarche globale des *Lieux de mémoire* « l'éveil, en France tout récent, d'une conscience historiographique » (LM.I XX), on peut se

demander tout à fait naturellement de quelle nature pouvaient donc être les réflexions épistémologiques de Lucien Febvre et Marc Bloch, qui ont inauguré l'École des *Annales* en rejetant l'histoire politique et événementielle de l'école méthodique en faveur d'une histoire économique, sociale, et psychologique avec une visée « totale ». Or, l'« autoréflexivité » en question dans la « nouvelle histoire » est distincte dans la mesure où elle relève des enjeux engendrés par l'autre constat, soit celui de l'« émiettement ». Dans les premières lignes de son article sur « L'histoire nouvelle » dans *La Nouvelle Histoire*, Le Goff constate que « la réflexion épistémologique — la mode même du terme d'« épistémologie » est significative — se développe en extension et en profondeur » (p. 210) dans les sciences humaines, citant trois symptômes de ce développement : la démultiplication des nouvelles disciplines (par exemple la futurologie, les études du genre, et même, pourrait-on ajouter, les études de la mémoire), le renouvellement au niveau de la problématique de certaines disciplines classiques (par exemple la « new economic history » américaine), et la popularité croissante des approches « interdisciplinaires » qui brouillent les frontières entre les disciplines traditionnelles (d'où l'émergence de domaines qui font de l'histoire une épithète, soit la « démographie historique » ou encore l'« anthropologie historique »). Cette espèce de jeu libre méthodologique, qui se solde par la fragmentation de la discipline historique et remet ainsi en question la perdurance de cette Histoire avec un grand « H* » et, avec elle, la démarche historiographique d'un Michelet, reflète les préoccupations épistémologiques du Lyotard de *La condition postmoderne* ainsi que la « chronoréflexivité » thématisée par Lipovetsky. En l'absence d'un pouvoir hégémonique qui saurait imposer une hiérarchie rigide des savoirs, la discipline historique doit radicalement reconsidérer son rapport à elle-même autant qu'aux autres disciplines. En effet, si la vague mémorielle s'est très vite traduite

* Voir LE GOFF et NORA (éds.), *Faire de l'histoire*, t. I, op. cit., p. IX.

par une expansion majeure du patrimoine, c'est au moins en partie en fonction de la transformation de l'histoire qui s'effectuait au sein de la discipline historique à la même époque. C'est bien dans le contexte de cette transformation que l'émergence et la croissance des temporalités divergentes fournit l'arrière-plan d'une « chronoréflexivité » qui déplace progressivement l'accent vers la pluralité des expériences du temps.

Dans ce contexte, la vision globale esquissée par Le Goff dans *La Nouvelle Histoire* nous permet de mieux saisir en quelle mesure la « nouvelle histoire » se voit comme uniquement située pour répondre aux nouveaux enjeux de son époque : elle vise, en effet, le travail d'équilibriste entre une sensibilité aux enjeux épistémologiques contemporains et le besoin perdurant de quelque vision globale cohérente des affaires humaines. Au fond de la démarche globale de la « nouvelle histoire » se trouve le double rejet de la philosophie spéculative de l'histoire d'un côté et du positivisme de l'autre. Reconnaisant la réalité sociale de la transformation dans nos rapports au savoir mais refusant toutefois de capituler devant les présupposés du nominalisme radical auquel cette transformation paraît tendre, la « nouvelle histoire » rejette les concepts totalisants et abstraits (souvent accompagnés d'une majuscule) tels que « l'Homme » (p. 217, 231) et « l'Histoire » (p. 241), mais se veut toujours une « tentative d'histoire totale » qui s'effectue par le vecteur d'une étude du particulier qui n'est qu'« en apparence partielle » (p. 212) : elle serait ainsi non pas une philosophie de l'histoire, mais une « histoire philosophique » (p. 224) qui fait sentir le total auquel participe le particulier à sa mesure. S'inscrivant dans le legs profond de l'École des *Annales*, la « nouvelle histoire » rejette toujours l'histoire purement événementielle ; or, à la différence de Fernand Braudel, la « nouvelle histoire » s'est voulue plus sensible à l'événement, bien qu'elle continuera de mettre l'accent sur la longue durée et les structures (p. 229 sq.) pour mettre au premier plan ce qui perdure en face des transformations rapides et angoissantes qui sont

symptomatiques de l'accélération de l'histoire et engendrent un sentiment de rupture profonde avec le passé proche. En effet, selon Dosse, le grand succès de la « nouvelle histoire » — en particulier auprès du grand public — s'explique surtout par le fait qu'elle représente une certaine adaptation des historiens à la fois aux attentes et préoccupations de ce grand public ainsi qu'au nouveau paysage médiatique qui s'est installé dans l'après-guerre :

L'ethnologisation du discours historique correspond à ce pouvoir envahissant des médias, imposant sa loi et ses normes et porteur d'une histoire culturelle... Nous retrouvons dans l'école des *Annales* un bel exemple d'adaptation à cette société médiatique. Elle s'installe comme mode culturelle, présentant une histoire en miettes dans une société de plus en plus fragmentée. (p. 176)

Si nous adoptons une perspective internationale, on peut suggérer que ces développements s'insèrent également dans une transformation plus large concernant le statut de l'université à cette époque. Car depuis au moins la fin de la Seconde Guerre mondiale et la démocratisation de la formation universitaire, l'université se retrouve avec une tâche supplémentaire : antérieurement, l'université n'éprouvait le besoin que de justifier son existence auprès des élites — une justification qui, en quelque mesure, n'a jamais dû être formulée de manière explicite ou systématique, car les élites traditionnelles reconnaissaient implicitement la valeur des universités, et surtout, on reconnaissait la capacité des historiens à participer dans ce projet de la construction de l'identité nationale qui était capitale lors de la première vague mémorielle — elle se retrouvait désormais face à la tâche de justifier son existence auprès du grand public. La fonction de l'université étant en quelque mesure reconçue à cette époque en tant qu'institution de mobilité sociale et le diplôme universitaire en tant qu'investissement financier, l'« utilité » de la discipline de l'histoire, tout comme la philosophie ou la littérature, ne saurait être que marginale à cet égard, tout comme elle l'est aujourd'hui. Pourtant, l'historien, tout comme le philosophe, jouissait également d'une certaine fonction qui assurait la légitimité sociale de sa discipline. Car le philosophe, compté parmi les autres figures publiques provenant des humanités et des sciences

sociales, était sans doute — de moins dans les années 1950 et 1960 — l'intellectuel par excellence, si nous nous tenons près du sens original de son usage nominal en tant que distillateur et animateur éloquent du *Zeitgeist*. Ainsi à cette époque on diffusait encore à la télévision aux heures de grande écoute des émissions dédiées à la discussion intellectuelle comme *Zur Person* en Allemagne (foyer de la célèbre entrevue de 1964 avec Hannah Arendt*), *Firing Line* aux États-Unis (où, en 1969, Noam Chomsky avait pulvérisé l'animateur William F. Buckley si franchement que ce premier n'a jamais été réinvité†), *Conversations with Philosophers* (1970-1971) et *Men of Ideas* (1978) avec Bryan Magee en Angleterre, et *Apostrophes* en France (bien qu'on commence déjà à voir le début de la fin de ce mode de télévision dans, par exemple, l'épisode avec Soljenitsyne en 1975‡), sans mentionner des événements comme le célèbre débat Foucault-Chomsky de 1971. Phénomène qui a disparu quelque part vers la fin du XX^e siècle, l'idée étant devenue inconcevable que le public écouterait aujourd'hui en masse un ensemble d'intellectuels qui discutent à fond un seul sujet pendant une heure entière, tranquillement, sur un arrière-plan noir³².

L'historien, quant à lui, avait un rôle social peut-être moins « télévisuel », mais capital : c'était en quelque sorte la figure qui se prononçait comme expert dans la gestion de « l'espace d'expérience » de la société (pour reprendre un terme de Koselleck auquel je reviendrai plus tard). Or, depuis l'ascension des contre-récits qui remettent en question l'histoire officielle — chose qui, du moins en France, prendra la forme de la porte qui explose avec *Le Chagrin et la Pitié* —, une autre figure vient contester la suprématie de l'historien dans cette fonction. Revenons pour un instant aux analyses de Jay Winter sur la deuxième vague mémorielle dans la seconde section de

* « [ARENDT, H. Interview “Zur Person” \(1964, ENGLISH SUBTITLE\)](#) », *Philosophical Solution*, YouTube, 2020 [1964].

† « [Firing Line with William F. Buckley Jr.: Vietnam and the Intellectuals](#) », *Hoover Institution Library & Archives*, YouTube, 2017 [1969].

‡ « [Apostrophes : Alexandre Soljenitsyne ‘Le capitalisme et le communisme’ | Archive INA](#) », *Ina Culture*, YouTube, 2012 [1975].

ce chapitre. Selon lui, on peut constater l'essor de la deuxième vague mémorielle en notant le changement de cap dans la réception des récits de survie de la Shoah, notamment celles de Primo Lévi : tandis que *Si c'est un homme* (1947) n'a profité que d'une réception « polie mais restreinte », ce sont ses œuvres des années 1970 et 1980 qui l'ont propulsé sur la scène internationale. Nous pouvons rajouter à cela la réception énorme des récits de témoignage des goulags soviétiques lors de la même période — notamment *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne ainsi que la *Kolyma* de Varlam Chalamov³³ — et prendre soin de noter que l'opération s'effectue déjà avec *Le Chagrin et la Pitié*, qui est structuré autour d'une série d'entrevues avec des témoins directs de la guerre, soit Anthony Eden, Christian de la Mazière, et Pierre Mendès France, entre autres. Bien que ces ouvrages de Lévi, Soljenitsyne, et Chalamov sont, finalement, des récits — des œuvres littéraires qui tentent de reconstruire une histoire vraie, certes, mais qui adoptent le style du récit romanesque au lieu du ton neutre et désintéressé de l'histoire académique — leur réception dans les années 1970 et 1980 était d'une portée carrément historiographique, surtout *L'Archipel du Goulag* qui a déclenché « l'affaire Soljenitsyne » en France. C'est ainsi que la personne du témoin, suivant la logique de la vague mémorielle, vient progressivement détrôner l'historien comme la figure à laquelle le grand public se fie pour rencontrer le passé dans le présent. Tout ça non pas pour dire que l'historien de métier devient universellement méprisé : il existe toujours une strate de la société néophyte (souvent caricaturée de nos jours — fautivement mais pas totalement sans rapport avec la réalité — comme l'homme blanc d'âge moyen, habitant de la banlieue, grossièrement traditionaliste et de droite, qui lit des ouvrages historiques sur la Seconde Guerre mondiale avec un accent sur les détails minutieux des fusils entre des épisodes de leur énième réécoute de *Band of Brothers*) qui demeure fidèle à l'autorité médiatrice de cette figure

traditionnelle. Mais les jours de l'historien en tant que la figure hégémonique à travers laquelle cette fonction s'opère sont désormais comptés.

Ce que je veux suggérer avec ces quelques dernières considérations, c'est que la vague mémorielle et les développements en historiographie des années 1970 se sont rencontrés en tant que conjoncture historique qui, surtout à partir des années 1980, a poussé l'histoire en tant que discipline — ou de moins un certain nombre important d'historiens, notamment ceux faisant partie de la « nouvelle histoire » — de s'efforcer de réfléchir sur la relation entre l'histoire et la mémoire et, en ce faisant, de faire des concessions à la mémoire dans le contexte d'une bataille qui semblait perdue d'avance : c'est de moins ce que paraît avoir été l'expérience notamment de François Hartog et de Pierre Nora, Hartog remarquant de manière rétrospective en 2003 que « dans le duel entre la mémoire et l'histoire, on a rapidement donné l'avantage à la première » (RH 17), et Nora instituant sans doute le monument paradigmatique de cette opération avec ses *Lieux de mémoire*, comme nous le verrons bientôt.

*
* *

L'objet de ce chapitre a été de présenter un arrière-plan contextuel qui permettra, dans le chapitre suivant, d'avancer une lecture des *Lieux de mémoire* qui tente de dégager leur sens véritable. Cet arrière-plan a consisté en quatre volets globaux : un premier qui thématise quatre contributions notables aux discours français sur une prétendue nouvelle condition historique souvent qualifiée de « postmoderne » ; un second qui thématise le phénomène international de la « vague mémorielle » ; un troisième qui considère une des manifestations concrètes en France de la « vague mémorielle » qui s'est exprimée par le vecteur du « syndrome de Vichy » qui débouche finalement sur une crise de l'identité nationale de la France ; et un quatrième qui présente le milieu

intellectuel de la « nouvelle histoire » à l'intérieur de laquelle se situe Nora. Or, ces quatre volets ne sont nullement quatre phénomènes indépendants qui se croisent de manière aléatoire dans *Les lieux de mémoire*. Dans la perspective développée ici, ces quatre volets constituent quatre faces d'un seul et même phénomène englobant. Car c'est la réorientation dans nos rapports au temps — en particulier l'émergence de la notion contemporaine d'un « patrimoine » aménagé pour une consommation décontractée telle qu'on a vu avec Lipovetsky — qui permet l'essor d'une « vague mémorielle » à la fois populaire et intellectuelle qui, si elle débouche sur des enjeux plus sérieux, est véhiculée (du moins quantitativement) par la consommation légère et frivole du kitsch. De même, l'effondrement d'une imposition hégémonique d'une hiérarchie des savoirs — tel qu'on a vu avec Lyotard — jette les bases des conflits mémoriels dont le « syndrome de Vichy » constitue un exemple saillant. Ainsi, la « vague mémorielle » et le « syndrome de Vichy » ont pour condition nécessaire l'émergence d'une nouvelle condition historique, soit celle souvent qualifiée de « postmoderne ». Quant à la « nouvelle histoire », elle tente d'avancer une nouvelle historiographie qui pourrait donner sens à cette nouvelle orientation temporelle. D'où l'approche globale qui va structurer la démarche du chapitre suivant, soit que *Les lieux de mémoire* représentent une tentative de « nouvelle histoire » qui tranchent les enjeux au cœur de la « vague mémorielle » et, en ce faisant, offrent une interprétation particulière d'une nouvelle condition historique : formulé de manière lapidaire, on pourrait dire que *Les lieux de mémoire* sont, d'une certaine manière, une théorisation du « postmoderne ».

Mais, avant d'explorer cette hypothèse plus en profondeur dans le prochain chapitre, il vaut la peine de conclure avec quelques remarques sur la question de la double dynamique de continuité et de rupture qui traverse la théorisation du « postmoderne », car cela deviendra un point clef pour la théorie générale de la périodisation métahistorique qui figure dans le quatrième chapitre.

Comme nous l'avons vu, à plusieurs égards, la nouvelle condition historique qui se trouve au fond des transformations sociales en marche depuis plusieurs décennies mérite en effet ses épithètes qui thématisent la nouveauté et la rupture. En revanche, ce serait une erreur de voir dans les développements esquissés dans ce chapitre une nouveauté totalement inédite, ou au moins une nouveauté sans précédent qui ne se retrace qu'aux années 1970 et 1980. Car en effet, chaque composant du polyptyque présenté dans ce chapitre ou bien retrace ses racines profondes au XIX^e siècle tardif, ou bien détient des résonances avec cette période qu'il vaut la peine de noter. Par exemple, selon Lyotard, la crise de légitimation des grands récits qui serait au fond de la condition postmoderne remonte à la crise culturelle généralisée qui s'est débouchée en Europe au tournant du XX^e siècle et qui remonte finalement à l'attaque contre la philosophie traditionnelle incarnée par la pensée de Nietzsche ; tandis que Lipovetsky, pour sa part, explique la « postmodernité » par l'imposition de la logique de la mode bourgeoise datant de la Belle Époque sur la quasi-totalité du social depuis les années soixante. Quant à Augé et Gauchet, ils présentent tous les deux une théorisation de la nouvelle condition historique qui retrouve des parallèles avec ce même tournant du XX^e siècle, que ce soit la « première mondialisation » qui aurait préparé le terrain pour la « seconde mondialisation » de l'après-guerre ou la « première crise du libéralisme » thématisée dans le second tome de *L'avènement de la démocratie* qui, suite à l'épreuve totalitaire, a retourné (quoique sous une forme différente) avec la « seconde crise du libéralisme » qui est le sujet du quatrième tome sur le « nouveau monde ». Nullement surprenant, donc, que Jay Winter parle de deux « vagues mémorielles » qui s'accordent à cette même chronologie globale, tout comme on pourrait dire que l'affaire Dreyfus avait constitué une crise profonde de l'identité nationale de la France à ce même moment historique, ou encore que la « nouvelle histoire » se

réclame plusieurs constats essentiels (notamment celui du désir d'une « histoire totale ») qui figuraient déjà parmi les constats clefs de la première génération de l'École des *Annales*.

Tout cela risque venir miner la justesse des propos sur le « postmoderne » qui accentuent la notion d'une rupture métahistorique radicale, et en effet, chacun des quatre théoriciens de la nouvelle condition historique abordés dans la section 1.1 se sont distanciés de l'idée d'une telle rupture, préférant un récit qui situe la nouvelle condition historique à l'intérieur de l'histoire plus longue de la modernité. Or, rappelons que j'avais fait allusion dans la conclusion de la section 1.1 à l'idée d'une « condition *sine qua non* » de la modernité, soit à une condition singulière qui constituerait l'essence véritable de la modernité et dont la disparition constituerait ainsi la fin décisive de la modernité. Il me semble que c'est précisément l'absence d'une telle « condition *sine qua non* » bien définie qui engendre les tensions et les ambiguïtés par rapport au statut double de continuité et de rupture propre à la prétendue nouvelle condition historique. Dans ce qui suit, je vais tenter d'arriver précisément à une telle « condition *sine qua non* » de la modernité en analysant de manière privilégiée le cadre théorique de l'historien allemand Reinhart Koselleck pour fournir une grille de lecture des *Lieux de mémoire*, ce qui permettra de saisir de manière plus précise ce qui constituerait la véritable nouveauté de notre nouvelle condition historique.

Notes

¹ Voir Wolfgang WELSCH et Mike SANDBOTHE, « Postmodernity as a Philosophical Concept », dans *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*, H. Bertens & D. Fokkema (éds), Amsterdam, John Benjamins, 1997, pp. 75–86.

² Voir notamment Jean-François LYOTARD, « Réécrire la modernité », dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, pp. 33-44, surtout le passage suivant (p. 43) : « J'ai moi-même fait usage du terme "postmoderne". C'était une façon un peu provocante de placer ou déplacer le débat sur la connaissance en pleine lumière. La postmodernité n'est pas un âge nouveau, c'est la réécriture de quelques traits revendiqués par la modernité, et d'abord de sa prétention à fonder sa légitimité sur le projet d'émancipation de l'humanité tout entière par la science et la technique. Mais cette réécriture, je l'ai dit, est à l'œuvre, depuis longtemps déjà, dans la modernité elle-même. »

³ Bien que Lyotard n'utilise pas l'expression « Grande Accélération » dans *La condition postmoderne*, il y a quelque chose de cela implicite dans ses analyses. L'ouvrage se préoccupe essentiellement du changement du statut du savoir, mais notons que ce dernier fut engendré en partie par un ensemble de transformations radicales sur le plan matériel, soit les innovations technologiques qui facilitent, d'un côté, le passage vers une société « post-industrielle » (*infra* Ch. I, n. 9), et de l'autre côté, une réorientation de l'économie informatique en fonction de l'explosion quantitative du stockage des données. Voir surtout le premier chapitre, « Le champ : le savoir dans les sociétés informatisées », dans *La condition postmoderne*, *op. cit.*, pp. 11–17.

⁴ Je n'entends par « sécularisation » rien de plus que le recul de l'influence des religions organisées dans la vie publique, et non pas nécessairement les affirmations des « théorèmes de la sécularisation » telles que celles critiquées par Hans BLUMENBERG dans *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

⁵ Voir l'ouvrage de Byung-Chul HAN, *The Burnout Society*, Stanford University Press, 2015, qui a profité d'une immense réception populaire qui permet de constater que ce philosophe coréen-allemand a pu toucher une corde sensible auprès du grand public. Voir également Mark FISHER, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Londres, Zero Books, 2009, surtout le chapitre « October 6, 1979: "Don't let yourself get attached to anything" » (pp. 31–38), qui analyse l'effet qu'une transition à une économie post-fordiste a eu sur le plan des troubles psychiques de la population générale, ainsi que les analyses sur le narcissisme hypermoderne de Sébastien Charles dans Gilles LIPOVETSKY et Sébastien CHARLES, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, surtout les pp. 27–38.

⁶ Phénomène culturel qui s'est exprimé d'abord en gastronomie en réaction contre l'accroissement de la culture américaine de la restauration rapide en Europe dans les années 1980, le mouvement *slow* promeut une décélération de la vitesse de la vie moderne dans l'intégralité de nos institutions culturelles, y compris le cinéma, la mode, la pratique de la démocratie, les voyages, et la lecture, entre autres. Le mouvement s'est popularisé dans le sillage de la parution de l'ouvrage de Carl HONORÉ, *In Praise of Slow*, Toronto, Vintage Canada, 2004, et est devenu d'ailleurs un sujet de discussion fréquent au sein du milieu académique dans le sillage de la parution plus récente de l'ouvrage de Maggie BERG et Barbara K. SEEGER, *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*, University of Toronto Press, 2016.

⁷ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1981.

⁸ Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, p. 11.

⁹ L'usage de cette expression, qui désigne une société dont le secteur tertiaire joue un rôle de plus en plus important dans la production économique et qui est désormais axée principalement sur la technologie et l'informatique, remonte en partie au sociologue américain Daniel Bell et au sociologue français Alain Touraine. Voir Daniel BELL, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973, et Alain TOURAINE, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.

¹⁰ Quoique complexe, surtout dans la mesure que Baudelaire lui-même concevait la modernité surtout en tant que rupture et perte. Voir Richard TERDIMAN, « Baudelaire's "Le Cygne" : Memory, History, and the Sign », dans *Present Past : Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 106–147.

¹¹ Voir Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.

¹² Voir Ash AMIN (éd.), *Post-Fordism: A Reader*, Oxford, Blackwell, 1994, Mark FISHER, *Capitalist Realism*, *op. cit.*, et Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

¹³ En fonction des révisions de Lyotard, je postule que cette formule est plus exacte que la « fin des grands récits », ne fût-ce que pour la seule raison qu'il existe toujours manifestement des individus qui croient aux grands récits modernes tels que le marxisme, le progrès, et des récits nationaux exceptionnalistes tels que l'exceptionnalisme américain, le *Sonderweg* allemand, ou l'eurasisme russe.

¹⁴ On pourrait dire que l'ultime tournant théologico-politique pourrait occuper la place d'un tel critère chez Gauchet, mais pour ce dernier, la dialectique de la sortie politique de la religion n'est nullement une condition *sine qua non* de la modernité : il s'agirait plutôt de la naissance et du déploiement de l'idée d'une structuration autonome de l'être-ensemble. Dans cette mesure la modernité radicalisée est, en effet, toujours partie intégrante de la modernité, car la structuration purement autonome est posée en principe (bien qu'elle ne soit pas en effet totalement réalisée).

¹⁵ Roediger et Wertsch (2008) postulent ce terme par opposition à celui d'« interdisciplinaire », réclamant que l'usage du terme « mémoire » relève d'une telle polysémie parmi les disciplines variées et même les chercheurs individuels qu'on ne saurait parler de « mémoire » dans un sens univoque : l'« interdisciplinarité » dans le domaine des études de la mémoire serait donc pour ces auteurs, au moins en 2008, un objectif et non pas une réalité.

¹⁶ Au moment de la rédaction, l'Unesco compte 1 199 biens inscrits sur [sa liste du patrimoine mondial](#). Avec une moyenne de 27 inscriptions par année depuis le début de la liste en 1978, la période 1993–2001 comprend une quantité ininterrompue d'inscriptions au-delà de la moyenne, avec un déclin depuis 2002 (seulement l'année 2004 a vu un nombre d'inscriptions au-delà de la moyenne, avec 34).

¹⁷ La perdurance de l'influence culturelle de cette série est constatée par des références implicites à son style unique dans le paysage médiatique américain, où on s'attend à ce que l'audience comprenne facilement la référence. Voir par exemple l'épisode « [Pillows and Blankets](#) » de la série culte américaine *Community* (3e saison, 14e épisode, diffusé le 5 avril 2012), qui est structurée par une parodie du style original de Ken Burns. Des allusions à Burns ont été faites également sur les *Simpsons* six fois entre 2003 et 2023, [notamment dans l'épisode « Pray Anything »](#) (14e saison, 10e épisode, diffusé le 9 février 2003), et sur *Saturday Night Live* dans le clip « *Replacement Baseball* » (20e saison, 18e épisode, diffusé le 15 avril 1995).

¹⁸ Par cela, Henry Roussio entend la surenchère thématique de Vichy dans la vie publique française dans les années 1970 et 1980. Selon lui, le régime de Vichy a joué « un rôle essentiel sinon premier dans la difficile réconciliation des Français avec leur histoire », plus que l'occupation, la guerre, et la défaite, car ces dernières sont « souvent observées et perçues à travers le prisme de Vichy » (p. 18).

¹⁹ Cité dans Jay WINTER, « The Generation of Memory: Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies », *Canadian Military History* 10(3), 2001, pp. 57–66 (p. 57 pour la citation).

²⁰ Ce n'est qu'en 1880, par exemple, que le 14 juillet est adopté comme fête nationale officielle en France ; de manière similaire, le 4 juillet aux États-Unis ne devient un jour férié pour les fonctionnaires fédéraux qu'en 1870 ; l'officialisation du 1er juillet au Canada date de 1879.

²¹ Voir Henri MENDRAS, *La seconde révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1994.

²² Voir, par exemple, Peter CATTERALL, « Changing Attitudes to the Past: Lieux de Mémoire and Contested Histories », *The Political Quarterly* 88(4), 2017, pp. 631–639 ; Géraldine DJAMENT-TRAN, « Patrimoine Urbain, Lieux de Mémoire et Fonctions de Capitale à Berlin, de l'Unité Allemande à La Réunification », *Revue Géographique de l'Est* 53(3/4), 2013, [numérique] ; Hélène DUMAS et Rémi KORMAN, « Espaces de la mémoire du génocide des Tutsis au Rwanda : Mémoires et lieux de mémoire », *Afrique contemporaine* 238(2), 2011, pp. 11 – 27 ; Daniel VEKONY, « Confronting a Divided Past for a Shared Future: The Lieux De Mémoire of the Altab Ali Park in London », *Society and Economy* 39(3), 2017, pp. 409–27 ; Amy J. RANSOM, « Lieux de Mémoire or Lieux Du Dollar ? : Montreal's Forum, the Canadiens, and Popular Culture », *Québec Studies* 51, 2011, pp. 21–40 ; et Anne GILBERT et al. (éds.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.

²³ Voir Pierre NORA, « Les 'lieux de mémoire' sont-ils exportables ? » dans *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, 373–384, et « Y a-t-il des lieux de mémoire européens ? », *ibid.*, pp. 385–391. La question demeure en principe ouverte pour Nora, mais on peut lire ces textes presque comme des concessions de politesse encadrées par un argument plus large qui semble indiquer qu'on aurait du mal à sortir le concept de son contexte original, ou même de traduire l'expression de manière adéquate. Par exemple, il écrit ailleurs que la « boulimie commémorative » a touché « toutes celles des sociétés qui se vivent comme historiques », mais précise ensuite que la France a un parcours particulier à

l'intérieur de ce phénomène plus global qui « la condamne le sentiment d'être sortie de la grande histoire » (LM.III.3 977sq.) — comme si le sentiment ne soit pas partagé en Angleterre, en Allemagne, ou en Italie !

²⁴ R. GILDEA, O. WIEVIORKA et A. WARRING (éds.), *Surviving Hitler and Mussolini: Daily Life in Occupied Europe*, Oxford, Berg, 2006, p. 153.

²⁵ En réalité, la résistance était plutôt un phénomène tardif : elle ne comptait qu'à peu près 100 000 membres le jour du débarquement de Normandie en juin 1944 et s'est gonflée à 400 000 en octobre. Le 8 mai 1945, l'Armée française comprenait 1,2 million de soldats.

²⁶ Voir, par exemple, les analyses de Roussio sur les gestes politiques commis durant le transfert des cendres de Jean Moulin au Panthéon en 1964 où, selon ce premier, « on célèbre le mort pour mieux célébrer le vivant », soit de Gaulle (*Le syndrome de Vichy*, *op. cit.*, pp. 109–115).

²⁷ Même Henri Fenet, ancien commandant de bataillon de la Division SS Charlemagne et une des dernières forces de l'Axe à capituler après avoir participé aux combats autour de la Chancellerie du Reich en fin avril 1945, recevra l'amnistie en 1959, après seulement dix années d'emprisonnement sur une peine originale de vingt ans.

²⁸ Il vaut la peine ici de mentionner en passant le film *Un héros très discret* (1996) — adaptation d'un roman de Jean-François Deniau qui a paru en 1989 — où Mathieu Kassovitz joue le rôle d'un escroc qui falsifie sa biographie pour faire semblant qu'il a fait partie de la résistance. Avec cette comédie noire il est possible de constater, dans le même ordre d'idées que *La Grande Vadrouille*, que vers le début des années 1990 même le legs de la résistance s'est banalisé. Le film n'a pas gagné de grandes recettes ; en revanche, il a reçu le prix du scénario à Cannes.

²⁹ Bien sûr, le legs de la Shoah sera en jeu tout au long de la deuxième moitié du XX^e siècle avec, par exemple, les procès de Nuremberg (1946) et le procès d'Adolf Eichmann (1961) ; mais, comme le note Winter, alors que dans ces derniers procès, l'attention sera mise sur les bourreaux et criminels, la vague de procès des années 1980 et 1990 se concentrera plutôt sur les victimes, et ce, dans un climat culturel dans lequel le mythe résistancialiste était depuis longtemps remis en question.

³⁰ Voir Marcel GAUCHET, « La déconstruction idéologique du socialisme », dans *L'avènement de la démocratie*, t. 4, *op. cit.*, pp. 99–144.

³¹ En effet, plusieurs des acteurs principaux liés à la nouvelle histoire et, plus globalement, au retour de la philosophie politique en France ont passé par le marxisme dans leur jeunesse, et leurs réflexions demeurent ancrées dans une confrontation intellectuelle avec le marxisme dans le contexte du désenchantement post-Mai 68 et leur rejet du mouvement communiste depuis les années 1970. Voir Gilles LABELLE et Daniel TANGUAY, « Le retour de la philosophie politique en France », *Politique et Sociétés* 22(3), 2003, pp. 3–7.

³² Naturellement, il y a certaines exceptions à cette tendance générale — il suffit d'évoquer l'émission américaine *Charlie Rose*, qui nous a donné tout au long des années 1991–2017 des entrevues perspicaces avec de telles figures qu'Edward Saïd, David Foster Wallace, et Kazuo Ishiguro (bien que l'accent soit souvent mis plus sur des artistes que sur les figures académiques).

³³ Varlam CHALAMOV, *Kolyma* (en trois volumes), trad. C. Fournier, Paris, François Maspero, 1980–1982. Les nouvelles ont été écrites par Chalamov entre 1954 et 1973, dont les premières ont été transmises clandestinement en Occident dans les années 1960 et publiées à la une dans des revues de langue russe au cours des années 1970, avec une édition intégrale publiée à Londres par Overseas Publication Interchange Ltd. en 1978. Une traduction anglaise paraîtra également en 1980 chez W. W. Norton & Co. Pour plus de repères sur l'histoire matérielle du texte, voir Claude MOUCHARD, « Au bord de la nuit. Chalamov », dans *Littérature* 84, 1991, pp. 53–60, et Vera S. DUNHAM, « *Kolyma Tales*, by Varlam Shalamov, John Glad, and *Graphite*, by Varlam Shalamov, John Glad » (compte-rendu), *Slavic Review* 41(3), 1982, pp. 534–537.

II

PIERRE NORA ET *LES LIEUX DE MÉMOIRE* : ENTRE HISTORIOGRAPHIE ET HAGIOGRAPHIE

Parler de l'histoire, sans prendre en compte son historicité, c'est se condamner d'emblée à n'y rien comprendre.

— Krzysztof Pomian

Nous avons vu au début du chapitre précédent qu'une difficulté se présentait d'emblée dans l'interprétation de la catégorie métahistorique de la « postmodernité ». La périodisation exacte de cette époque historique est assez ambiguë : si utilité conceptuelle de cette catégorie il y a, c'est dans la mesure où elle présente une certaine vue globale et, du même coup, vague d'un ensemble de transformations à la fois sociales, matérielles, et intellectuelles qui s'étendent sur à peu près une centaine d'années, de la crise de la philosophie traditionnelle dont on peut retracer les origines à la pensée de Nietzsche depuis les années 1870 jusqu'aux transformations sociales en marche depuis les années 1970 thématiques par Lyotard, Augé, Lipovetsky, et Gauchet, entre autres. Il devient ainsi difficile de démarquer la « postmodernité » en tant que période historique précise comparée à, par exemple, l'époque médiévale, où il y a une unanimité significative concernant le moment précis de son point de départ : 476 EC, soit la date de l'effondrement de l'Empire romain d'Occident¹.

Mais la même critique peut être avancée en ce qui concerne la période historique avec laquelle la postmodernité est censée marquer une rupture, soit la « modernité ». Ce constat conduit à s'interroger sur les façons d'attribuer un qualificatif à une période spécifique de l'histoire. En fonction de la discipline académique et des besoins particuliers de chaque interprète, un élément

dans l'ensemble des transformations radicales qui s'étendent sur plusieurs siècles est survalorisé par rapport aux autres : ainsi on peut aussi facilement identifier l'inauguration de la modernité « proprement dite* » avec soit l'émergence des premiers humanistes à la fin du XIV^e siècle, soit la chute de Constantinople (1453), soit l'invention de l'imprimerie au XV^e siècle, soit le début de la Réforme au XVI^e siècle, soit une « révolution scientifique » qui s'est étendue sur plus de cent quarante ans (si on prend Copernic et Newton comme jalons pour le début et la conclusion de cette révolution), soit la querelle des Anciens et des Modernes au XVII^e siècle, ou soit encore, dans une perspective plus politique, la paix de Westphalie (1648) ou encore la Révolution française (1789). En général, les interprétations nuancées de la « modernité » prennent en compte tous ces changements d'une manière ou d'une autre et s'efforcent d'expliquer à quel point chaque élément a influencé les autres : que l'imprimerie était un antécédent nécessaire à la Réforme (et plus globalement tous les changements « modernes » dans son sillage), que la querelle des Anciens et des Modernes est à l'origine des Lumières françaises qui ont fourni les idéologies politiques qui ont nourri la Révolution, et ainsi de suite. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile d'identifier une condition *sine qua non* rigoureuse pour justifier la portée carrément métahistorique du concept de « modernité ». En effet, tout comme le domaine des études de la mémoire selon Roediger & Wertsch[†], on pourrait dire que les termes « modernité » et « postmodernité » souffrent d'une polysémie qui se révélerait potentiellement insoluble, ce qui remettrait en question leur utilité métahistorique.

* J'entends avec cette expression la même distinction qui s'articule chez Koselleck par le vocable de « *Neuzeit* » et de « *frühe Neuzeit* ».

† Henry ROEDIGER & James WERTSCH, « Creating a New Discipline of Memory Studies », *Memory Studies* 1(1), 2008, pp. 9–22.

Mettons donc de côté pour l'instant ces termes en tant que catégories métahistoriques exigeant une condition *sine qua non* et reprenons cette notion heuristique, avancée plus haut, de la « rupture » en périodisation historique conçue en termes de sentiment privé qui porterait plutôt sur une certaine expérience subjective du temps, « subjective » dénotant ici tout simplement quelque chose qui se rapporte avant tout à l'expérience interne des agents historiques et non pas à quelque fait matériel observable. Car s'il y a quelque chose qui distingue nettement Pierre Nora de ses deux proches interlocuteurs au *Débat* — Marcel Gauchet et Krzysztof Pomian — c'est le pathos de sa prose en décrivant le sentiment plus neutre de perte qui traverse les *Lieux de mémoire*. Là où, pour Gauchet, il y aurait le sentiment d'être réveillé un matin « dans un autre monde, avec d'autres pensées, sans comprendre l'origine de ce dépaysement — un monde en apparence identique à celui de la veille, dans ses grandes lignes, et mystérieusement différent, cependant » (AD4 207), il y a pour Nora « l'arrachement de ce qui restait encore de vécu dans la chaleur de la tradition » (LM.I XVII) et l'amer constat de « ce moment où l'emprise obsessionnelle de la passion se lève enfin, mais où la vraie tristesse est de ne plus souffrir de ce dont on a tant souffert et que l'on ne comprend désormais qu'avec les raisons de la tête et plus l'irraison du cœur » (LM.I XLII). On ne retrouve point de telles formulations si fiévreusement mélancoliques chez les autres figures principales de cette thèse.

Or, la rhétorique émotionnelle des interventions éditoriales de Nora au long du projet des *Lieux de mémoire* — ainsi que l'objectif explicite de dresser un inventaire des lieux d'une mémoire collective française qu'il perçoit comme étant en voie de disparition — risque de cacher l'apport proprement historiographique du projet qui aurait une portée plus abstraite et globale qui s'étend au-delà des préoccupations particulièrement françaises. Dans le domaine des études de la mémoire,

par exemple, on trouve souvent des articles comme celui de Amy Ransom* qui analysent un « lieu de mémoire » particulier en fonction de son rôle dans la constitution d'une certaine identité nationale — dans ce cas-ci, le club de hockey des Canadiens de Montréal dans la constitution de l'identité nationale québécoise — mais qui ne s'attardent pas en détail sur la nouvelle condition historique dans laquelle s'insère l'existence de ces lieux de mémoire. Dans ce contexte, les *Lieux de mémoire* sont souvent vus comme un des couronnements de la discipline dans la mesure où ils ont fourni un outil conceptuel extrêmement utile pour l'analyse de la manière que nos sociétés gèrent aujourd'hui leur mémoire ; mais cette réception répandue se paie souvent par un détournement de la portée proprement historiographique du concept. Son sens n'est dès lors pas saisi et il est mobilisé dans le contexte d'un traitement érudit d'un lieu de commémoration, sans que ne soit pris en compte le statut ultimement ambivalent du concept. La critique du concept se réduit alors bien souvent à deux points : premièrement, que son opposition binaire entre histoire et mémoire est calquée sur une compréhension dépassée et européocentriste de ces deux termes qui a été antérieurement mobilisée pour coloniser des peuples estimés « sans histoire² » ; deuxièmement, que son choix d'exclure l'histoire coloniale de la France (de l'Égypte à l'Algérie jusqu'à l'Indochine) est une preuve que Nora visait en fait à présenter une hagiographie globalement conservatrice de la France tout en faisant des concessions ultimement cosmétiques dans le dernier volume (« Les France »), lecture sur laquelle je reviendrai plus tard. Ce que tous ces usages et critiques des *Lieux de mémoire* négligent, c'est qu'avant toute autre chose, le projet des *Lieux de mémoire* (ou du moins les contributions de Nora lui-même) est en effet une théorisation historiographique de tous les enjeux thématiques dans le premier chapitre de cette thèse : autrement dit, il s'agit bel et bien d'une théorie de la postmodernité (bien que Nora

* Amy J. RANSOM, « Lieux de Mémoire or Lieux Du Dollar ? : Montreal's Forum, the Canadiens, and Popular Culture », *Québec Studies* 51, 2011, pp. 21–40.

n'utiliserait point sans doute une telle expression). Or, comparée aux théorisations abordées plus haut, la pensée de Nora est traversée par un degré de tensions internes beaucoup plus élevé. L'objet de ce chapitre sera d'explorer cette théorie et ses tensions en profondeur, en portant une attention particulière au contexte intellectuel qui informe la pensée de Nora.

2.1 LE SENS DU TERME « MÉMOIRE »

Il vaut la peine de souligner, en guise d'introduction, le caractère profondément *étrange* du discours d'ouverture des *Lieux de mémoire*^{*}. Étrange parce que, si Roediger & Wertsch parlaient de l'usage « multidisciplinaire » du terme « mémoire », l'usage de Nora — du moins pour un lecteur qui n'est pas familier avec la tradition dans laquelle la pensée de Nora s'inscrit — se lit comme celui d'une étoile errante à la périphérie extrême d'un amas galactique. Le texte commence avec une affirmation simple : « Accélération de l'histoire. » Mais la définition de cette expression semble tout d'abord s'écarter assez sérieusement des descriptions qu'on a vues dans le chapitre précédent :

Accélération de l'histoire. Au-delà de la métaphore, il faut prendre la mesure de ce que l'expression signifie : un basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort, la perception globale de toute chose comme disparue — une rupture d'équilibre. L'arrachement de ce qui restait encore de vécu dans la chaleur de la tradition, dans le mutisme de la coutume, dans la répétition de l'ancestral, sous la poussée d'un sentiment historique de fond. L'accession à la conscience de soi sous le signe du révolu, l'achèvement de quelque chose depuis toujours commencé. On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus. (LM.I XVII)

L'indicateur qui justifierait la constatation de cet arrachement ? « La fin du monde paysan³ », qui ne serait qu'un exemple du « monde entier qui est entré dans la danse, par le phénomène bien connu de la mondialisation, de la démocratisation, de la massification, de la médiatisation » (LM.I XVIII sq.) — autrement dit, les repères typiques de la notion d'accélération et celle de modernité. Sauf que pour Nora, ces repères ne seraient finalement que l'écume des choses. Non

^{*} Pierre NORA, « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux » (LM.I XVII–XLII).

plus un discours d'inadaptation individuelle comme chez Chateaubriand, c'est bien « le passé » lui-même qui est supposément mort, « toute chose » qui est disparue. Et sont mises ensuite en jeu deux idées qui vont structurer le reste du texte à suivre : un arrachement de ce passé à cause d'un « sentiment historique » et, par conséquent, la « disparition de la mémoire ». Constats qui comprennent une portée presque ontologique et semblent accorder aux deux termes opératoires de « mémoire » et d'« histoire » un poids immense, bien au-delà de leur usage ordinaire. Quelques paragraphes plus loin, il fournit une précision supplémentaire :

Accélération : ce que le phénomène achève de nous révéler brutalement, c'est *toute la distance entre la mémoire vraie*, sociale et intouchée, celle dont les sociétés dites primitives, ou archaïques, ont représenté le modèle et emporté le secret — *et l'histoire*, qui est ce que font du passé nos sociétés condamnées à l'oubli, parce qu'emportées dans le changement. Entre une mémoire intégrée, dictatoriale et inconsciente d'elle-même, organisatrice et toute-puissante, spontanément actualisatrice, une mémoire sans passé qui reconduit éternellement l'héritage, renvoyant l'autrefois des ancêtres au temps indifférencié des héros, des origines et du mythe — que *la nôtre, qui n'est qu'histoire*, trace et tri. (LM.I XVIII, mes italiques)

Ne nous méprenons pas : selon Nora, notre « mémoire » d'aujourd'hui n'est, en réalité, qu'histoire. La mémoire dite « vraie » tout simplement n'existe plus. On pourrait dire ainsi : accélération de l'histoire parce que croissance de l'histoire, l'annexion par cette dernière du territoire auparavant réclamé et défendu par le royaume de la mémoire. L'usage de Nora du terme « mémoire » pour décrire les phénomènes de commémoration au contemporain doit ainsi se lire sans négliger son caractère ironique et comme une concession réticente à un usage commun qui serait, au fond, incohérent⁴ : au sens strict, « tout ce que l'on appelle aujourd'hui mémoire n'est donc pas de la mémoire, mais déjà de l'histoire » (LM.I XXV). Les deux termes opératoires sont mis d'ailleurs en opposition, ce qui distingue l'usage de Nora d'une grande gamme des théories dans le domaine des études de la mémoire qui, si elles distinguent nettement les deux termes, ne placent pas l'un à l'antipode de l'autre de manière si extrême.

Deux étrangetés, donc : d'une part, la définition de l'accélération comme la distance croissante entre la « mémoire » et l'« histoire », ces deux termes semblant porter un sens nébuleux et hétérodoxe qui fait d'eux les deux adversaires d'un combat manichéen ; d'autre part, une série d'énoncés fleuris et personnels qui donnent l'impression d'être largement affirmés et non pas argumentés. Comme si on lisait non pas un texte érudit destiné au grand public, mais un journal intime de vérités ressenties dans le for intérieur de son auteur qui sont à elles-mêmes leur propre preuve. Peu surprenant, donc, si une portion importante de la littérature secondaire a manqué la tension qu'introduisait dans la pensée de Nora cette double approche de la mémoire. En effet, la réception de Nora — en particulier sa réception hors du monde francophone — souffre parfois de cette même sorte d'aplatissement qu'on observe souvent dans la réception des auteurs avec une œuvre complexe et prolifique : on ne reprend souvent qu'une seule distinction, ou une seule idée, excisée de son plein contexte, pour la déployer d'une manière qui s'écarte souvent de son sens véritable et exclut son bagage théorique⁵. Ce sera le sort de la notion même du « lieu de mémoire » et Nora lui-même ne manquera pas de s'en plaindre huit ans plus tard dans le texte conclusif des *Lieux de mémoire**.

Mais la lecture du texte est rendue encore plus difficile par le fait que cette distinction déjà peu claire entre une mémoire dite « vraie » et cette mémoire qui n'est en fin de compte qu'histoire n'est pas accompagnée par une distinction sémantique bien démarquée. Bien que Nora rende à certains moments la distinction plus claire en utilisant des expressions comme « mémoire vraie » ou « mémoire-histoire », la plupart du temps il n'utilise le terme « mémoire » que de manière ambiguë. Ainsi, quand Nora traite de l'histoire conceptuelle de ces termes — non pas seulement « mémoire » et « histoire », mais aussi, comme nous le verrons par la suite, « nation »,

* Pierre NORA, « L'ère de la commémoration » (LM.III.3 975–1012).

« patrimoine », et « génération » — il est souvent difficile de surmonter les ambiguïtés qui surgissent dans le texte du fait que l'usage d'un seul et même signe renvoie à au moins deux signifiés avec au moins deux sens distincts. Une lecture peu attentive serait donc confrontée à ce qui paraît être l'usage d'un concept dans une partie du projet qui contredit d'autres usages qui viendront par la suite : Nora nous assure ainsi à la première page des *Lieux de mémoire* qu'« on ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus » (LM.I XVII), car cette dernière a été noyée dans les eaux froides de « l'histoire » ; mais huit ans plus tard, sur la dernière page, il diagnostique plutôt dans le présent une « tyrannie de la mémoire » (LM.III.3 1012). De la même manière, il nous indique que la nation « historique » a été remplacée par la nation « mémorielle », ou encore qu'« à la solidarité du passé et de l'avenir, s'est substituée la solidarité du présent et de la mémoire » (LM.III.3 1009). On a l'impression donc d'un renversement total de la position prise au début, avec la mémoire enterrée trop hâtivement qui resurgit de sa tombe pour reprendre sa place à l'histoire — une interprétation qui, *prima facie*, s'accorderait avec les analyses sur la vague mémorielle du chapitre précédent, avec un Nora qui transformerait sa position au fur et à mesure de l'intensification progressive de cette vague.

Parmi les efforts de dégager la logique sous-jacente des *Lieux de mémoire*, le traitement de Paul Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli** mérite ici une attention particulière. Dans la section deux (« Histoire et temps ») de la troisième partie de l'ouvrage (« La condition historique »), Ricœur passe de l'analyse d'une « herméneutique critique » — un projet post-hégélien de penser l'histoire d'une manière qui ne serait pas totalisante et qui reconnaîtrait les limites de l'historiographie — à une « herméneutique ontologique » qui, en raison de ces nouvelles contraintes, tente néanmoins d'affirmer des thèses sur la condition historique « en tant que mode

* Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

d'être indépassable » (p. 449), et ce, par-delà les représentations historiographiques courantes. C'est ainsi que Ricœur se penche sur le « pouvoir faire mémoire » comme une des capacités de « l'homme capable » propre à son anthropologie philosophique⁶ et conduit une analyse qui confronte une phénoménologie de la mémoire à une épistémologie de l'histoire. La section est structurée globalement autour d'une interrogation des trois catégories du temps introduites par Heidegger, soit la temporalité, l'historicité, et l'intratemporalité (ou « être-dans-le-temps »). Ce que font surgir ces considérations, c'est ce que Ricœur appelle « l'inquiétante étrangeté de l'histoire » (en faisant référence à l'*Unheimlichkeit* de Freud) qui relèverait du travail complexe d'une « dialectique ouverte » entre une « histoire de la mémoire » provenant de la phénoménologie et une « historisation de la mémoire » provenant de l'historiographie qui serait en quête d'un juste milieu qui permettrait une saisie véritable de la condition historique (p. 511 sq.). Ainsi, Ricœur conclut la section avec un examen de trois penseurs — Maurice Halbwachs, Yosef Hayim Yerushalmi, et Pierre Nora* — ces derniers, juge-t-il, contribuent à l'élaboration d'une « conscience avisée » (c'est-à-dire *phronétique*) qui serait exigée pour nourrir une telle dialectique ouverte entre mémoire et histoire.

Ricœur constate un mouvement interne dans *Les lieux de mémoire* qui se déploie en quatre moments-clefs rattachés à quatre articles qui paraissent à des moments distincts au cours des huit années du déploiement du projet : « Entre Mémoire et Histoire : la problématique des lieux » (LM.I XVII–XLII), « La nation-mémoire » (LM.II.3 647–658), « La génération » (LM.III.1 930–971), et « L'ère de la commémoration » (LM.III.3 975–1012). Selon lui, l'évolution du ton des articles permet de dégager le passage de « l'assurance du ton du premier article » à « l'agacement suscité par la confiscation du thème par la passion de commémoration » (p. 523). Il dégage ainsi

* Voir notamment « Pierre Nora : insolites lieux de mémoire » (pp. 522–535).

des moments de « retournement interne à la notion même de lieu de mémoire » ou encore de « sa transformation au contact de celle de patrimoine » (p. 529 sq.), et il interprète le projet de manière « dynamisante » (pour ainsi dire) où la pensée de Nora évolue de manière substantielle au cours des huit années en fonction de ses efforts de résoudre des tensions qui surgissent du déploiement du projet ainsi que de sa réception tant au sein des milieux intellectuels que dans le grand public. Lecture qui permet à Ricœur de conclure que la dernière phrase^{*} des *Lieux de mémoire* révèle en fait une « annonce inverse de celle sur laquelle s'était ouverte quelques années plus tôt l'introduction » (p. 535).

À l'inverse de Ricœur, je souhaite présenter ici une interprétation qui affirme que la pensée de Nora demeure en effet toujours la même tout au long de son projet et présente une interprétation de notre condition historique qui, au lieu d'être bouleversée par sa rencontre avec le « moment-patrimoine » des années 1980, est plutôt renforcée par cette dernière. La cause de l'erreur interprétative de Ricœur est que ce dernier, n'ayant apparemment pas saisi la fonction ambiguë jouée par les termes « mémoire » et « histoire » chez Nora, donne l'illusion d'un mouvement interne au texte qui n'est pas là en vérité. Or, l'utilité d'analyser l'interprétation de Ricœur n'est pas purement négative : en fait, elle permet à la fois de bien cerner la matière de manière plus précise ainsi que d'identifier le noyau même de la tension sous-jacente qui traverse la pensée de Nora.

Suivant sa grille de lecture de « l'instruction d'une conscience avisée » pour aborder la question de la dialectique entre histoire de la mémoire et historicisation de la mémoire, Ricœur attribue aux termes peu précis de « mémoire » et « histoire » les définitions suivantes :

^{*} « [L']établissement [des lieux de mémoire] n'a de sens qu'aujourd'hui. Quand une autre manière de l'être-ensemble se sera mise en place, quand aura fini de se fixer la figure de ce que l'on n'appellera même plus l'identité, le besoin aura disparu d'exhumer les repères et d'explorer les lieux. L'ère de la commémoration sera définitivement close. La tyrannie de la mémoire n'aura duré qu'un temps — mais c'était le nôtre. » (LM.III.3 1012)

La mémoire dont il est parlé en commençant n'est pas la capacité générale sur laquelle enquête la phénoménologie, mais une configuration culturelle du même ordre que celle à laquelle s'est référé plus haut un Terdiman ; et l'histoire n'est pas l'opération objective dont traite l'épistémologie, mais la réflexion de second degré à laquelle est souvent réservé en France le terme « historiographie » au sens d'histoire de l'histoire. (p. 523)

Bien que cela ne soit pas trop loin de la réalité, il y a une certaine incommodité pour chacune des deux définitions fournies. Commençons avec « histoire » définie en tant qu'« historiographie », car là la critique est plus directe : cela contrarie tout simplement plusieurs moments dans les *Lieux de mémoire* où Nora distingue nettement ces deux termes, comme par exemple quand ce dernier affirme qu'« un des signes les plus tangibles de cet arrachement de l'histoire à la mémoire est peut-être le début d'une histoire de l'histoire, l'éveil, en France tout récent, d'une conscience historiographique » (LM.I XX). Admettons que les deux termes soient reliés, et que l'historiographie représente clairement cette « poussée d'un sentiment historique de fond » qui fait croître le gouffre entre mémoire et histoire : cela ne fait pas moins de l'historiographie une simple branche cadette de quelque chose qui la précède et qui détient une signification beaucoup plus profonde. Car cette historiographie, selon Nora, « traduit la subversion intérieure d'une histoire-mémoire par une histoire-critique », ce qui veut dire que l'histoire désire « traquer en elle ce qui n'est pas elle, se découvrant victime de la mémoire et faisant effort pour s'en délivrer », effectuant ainsi « sa désidentification avec la mémoire » (LM.I XXsq.). L'historiographie serait donc plutôt le *moyen* par lequel l'histoire « devient ce qu'elle est » (pour reprendre la formule célèbre de Nietzsche). Or, la grille de lecture de Ricœur oblige en quelque sorte ce dernier de lire le sens du terme « histoire » chez Nora à l'aulne de cette « herméneutique critique » qui représenterait le volet épistémologique et non pas phénoménologique de la dialectique. Comme nous le verrons plus bas, il est difficile — voire impossible — de trancher le schème de Nora d'une telle manière.

En revanche, aborder la définition que Ricœur suggère pour le terme « mémoire » chez Nora est plus compliqué, car son renvoi à la notion de la mémoire en tant que « configuration culturelle »

chez Richard Terdiman* nous oblige à remonter à ce dernier. Ce qui préoccupe Terdiman dans son ouvrage, ce n'est pas la mémoire en tant que cette « faculty constituting our consciousness and our self-awareness, as the means by which the coherence of our identity and our history is constructed and sustained » — autrement dit, la mémoire en tant que faculté psychologique individuelle — mais bien de « memory as a problem, as a site and source of cultural disquiet » (p. VII). En effet, la modernité — prise ici, selon Ricœur, au sens d'une « conscience d'époque » baudelairienne (MHO 508) — serait essentiellement le fruit d'une « crise de la mémoire » pour Terdiman, qui éclate au XIX^e siècle et qui n'a toujours pas trouvé de résolution. Il y aurait ainsi un rapport profond entre crise historique et crise mnémonique : en réfléchissant sur les révolutions (politiques, sociales, économiques, etc.) du XIX^e siècle et les effets éclatants qu'elles ont eus sur les « formes traditionnelles de mémoire », dit Terdiman, des écrivains comme Baudelaire, Musset, et Proust conçoivent de nouveaux cadres théoriques dans la tentative de ressaisir et refonder la mémoire à leur époque. Pour reprendre les propos de Jay Winter, l'ouvrage de Terdiman cherche en effet à dégager la théorisation de la mémoire qui serait caractéristique de la première vague mémorielle. Terdiman serait ainsi essentiellement préoccupé par la relation entre la mémoire et la théorie sociale :

For the relation between the processes of memory and of theory is itself particularly intimate—we might almost say inextricable. Memory is a theory machine. And theories are memory machines ... Our understanding of memory bears both on the impulse to theory and on the specific forms of cultural understanding that have been formative in the modern period ... How can we understand this relation between theory and memory? We could say that theories are memory machines because they determine what, in the flux of experience, we apprehend and cognize. Theories organize what we notice, and thereby what we recall. By determining interpretation they act inevitably as schemata for memory. Even those theories most reluctant to credit a relationship between discourse and its referents nonetheless function to model representations and to determine their field of referentiality. (p. 15)

* Richard TERDIMAN, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Cette idée de théories qui jouent le rôle de « machines mnémoniques » se reflète chez Ricœur quand ce dernier écrit que « la littérature constitue un laboratoire verbal, rhétorique et poétique d'une incroyable puissance d'élucidation, de discrimination, voire de théorisation. L'historique raconté et le mnémonique éprouvé se recroisent dans le langage » (MHO 508). C'est dans ce contexte que Ricœur utilise cette expression clef de « configurations culturelles » : « la mémoire », dans cette optique, doit se comprendre comme quelque chose qui serait toujours déjà théorisé, soumise à une dialectique constante entre une espèce d'infrastructure et de superstructure mnémonique, avec des transformations matérielles qui exigent une re-théorisation de la mémoire, et ces nouvelles théorisations qui modifient à leur tour la configuration matérielle.

L'allusion à Marx dans la phrase précédente n'est pas innocente. En effet, détail surprenant : Ricœur ne mentionne nullement le cadre globalement marxiste qui structure le récit de Terdiman. Car « l'oblitération du versant intuitif de la représentation et la menace qui y est jointe de perdre ce qu'on peut appeler l'attestation de l'advenu » (MHO 510), que Ricœur identifie comme le noyau de la crise de la mémoire thématifiée par Terdiman et qu'il fixe dans le *spleen* baudelairien, est rapporté plutôt à l'avènement du capitalisme par Terdiman lui-même. En résumé, l'argument de Terdiman est le suivant : la marchandisation et la réification provoquent « une perturbation de mémoire », car les entités soumises à ces processus « sont dépouillées de leur propre histoire » dans la mesure où elles « voilent la mémoire de leur production à la fois à ses consommateurs ainsi qu'à ceux qui les ont produits » (p. 12 — notez l'absence d'une distinction nette entre « histoire » et « mémoire » dans ce passage). La marchandise est ainsi un objet énigmatique et *sans histoire*. Dans la mesure où la marchandise vient progressivement structurer et dominer la vie sociale au cours du XIX^e siècle, la compréhensibilité du social se brouille en fonction du caractère énigmatique de la marchandise. « To understand what we have made », écrit Terdiman en faisant

allusion à un postulat de Vico repris par Marx, « we have to be able to *remember* it. Because commodities suppress the memory of their own process, they subvert or violate this fundamental tenet of the *mnemonic* economy » (p. 12). Ce serait donc le bouleversement de cette « économie mnémonique » par la marchandisation capitaliste qui serait au fond de la crise de la mémoire pour Terdiman : la société bourgeoise est, pour lui, une société qui *refoule* la mémoire. Dans ce contexte, la fonction des analyses des figures littéraires dans le reste de l'ouvrage a pour vocation fondamentale la contestation de cette hégémonie bourgeoise, de « rappeler l'autre du dominant » (p. 19) et de rééquilibrer une mémoire en crise.

Tout cela dit, je me méfie du renvoi par Ricœur aux théorisations de Terdiman pour bien saisir le sens du terme « mémoire » chez Nora. Déjà le sens de l'expression de « configuration culturelle » — utilisée nulle part dans l'ouvrage de Terdiman lui-même, d'ailleurs — demeure quelque peu flou chez Ricœur, qui ne l'utilise que deux fois dans les pages consacrées à Terdiman, et ce, sans offrir une définition exacte de cette notion. Mais dans la mesure où on saurait rapporter cette expression à l'esquisse d'une « économie mnémonique » chez Terdiman fondée dans une analyse marxiste de la marchandisation et de la réification, un tel cadre paraît, d'une part, totalement étranger à celui de Nora — qui n'utilise nullement Marx pour esquisser sa notion de mémoire — et d'une autre part, carrément inadéquat par rapport aux implications véritablement métaphysiques et manichéennes qu'on retrouve chez Nora. Et même dans les parties de l'ouvrage de Terdiman qui se rapprochent des analyses de Nora — il le cite en passant à trois occasions⁷ — il est impossible de ne pas remarquer l'absence totale d'une thématization d'une mémoire à contrepied de l'histoire tout comme il est impossible de remarquer les positions diamétralement opposées d'une « mémoire » qui serait à ranimer pour Terdiman et d'une « mémoire » irréversiblement perdue pour Nora. De plus, le terme « histoire » n'est nullement thématized chez

Terdiman et est souvent mobilisé sans qu'il n'opère une distinction nette entre « histoire » et « mémoire » comme le fait Nora. Ces remarques ne visent pas à disqualifier l'ouvrage de Terdiman : il contient des analyses très subtiles de la notion de mémoire qui sont valables et instructives à leur propre égard. Il est toutefois difficile de dégager un véritable fil conducteur qui mènerait des analyses de ce premier à celles de Nora et il demeure surprenant que Ricœur ait choisi de lire ce dernier à l'aulne de ce premier.

Le choix est d'ailleurs même plus surprenant à cause de ce qui se retrouve juste avant la section sur Terdiman dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricœur analyse en effet un autre texte qui offre une réflexion sur le thème de l'historicisation de la mémoire — soit l'article « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire » de Krzysztof Pomian* — qui n'est pas seulement beaucoup plus commode pour comprendre le cadre théorique qui traverse les *Lieux de mémoire*, mais qui en est, me semble-t-il, leur véritable clef de voûte. L'article de Pomian nous présente un récit plurimillénaire où des sociétés qui auraient été organisées par « la mémoire » (qui serait cette mémoire « vraie » pour Nora) éprouvent, avec l'invention de l'écriture, l'introduction d'une « histoire » qui, bien qu'elle ne soit qu'une simple partie de la mémoire en ses débuts, contient une logique inverse qui ne se révélera comme telle qu'après qu'elle se soit développée pleinement au fur et à mesure de trois grandes « ruptures mémorielles » liées à l'humanisme, la Réforme, et l'avènement de l'État moderne. Par la suite, cette logique inverse de « l'histoire » commence à miner celle de la mémoire de manière plus directe pour d'abord atteindre une émancipation épistémologique de cette dernière et ensuite de la transformer en objet de l'histoire, ce qui transforme profondément sa fonction et ses attributs. Dans les mots de Pomian lui-même, il s'agit d'un « chemin qui a conduit d'une situation initiale où la mémoire collective était organisée

* Krzysztof POMIAN, « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *Revue de métaphysique et de morale* 103(1), 1998, pp. 63–110.

autour des rapports entre l'ici-bas et l'au-delà, et où l'histoire n'existait pas, à la situation telle qu'elle est aujourd'hui où la mémoire collective avec, au centre, les rapports entre le passé, le présent et l'avenir, est devenue elle-même objet d'histoire » (p. 68).

Pomian commence son article en esquisant les attributs essentiels de la mémoire humaine individuelle. Nous en retenons trois : elle est égocentrique, sélective, et événementielle. Égocentrique, car elle est toujours mémoire *de quelqu'un* et cette mémoire est donc toujours organisée autour de ce Moi. Sélective, car elle ne peut retenir qu'une partie de l'ensemble des données de l'imagination et de la perception. Événementielle, car de ce qu'elle retient, elle donne la priorité à l'extraordinaire sur le répétitif (dans cette mesure, dit Pomian, la mémoire est ainsi également « appréciatrice » et « qualitative »). En fonction de ces attributs essentiels, toute mémoire humaine est donc « incurablement partielle et partiale » ; or, note Pomian, « cela ne l'empêche pas d'être auto-suffisante » sur le plan épistémologique (p. 70), car chaque mémoire est sa propre preuve :

« Je me souviens qu'il en fut ainsi », est un argument convaincant quand il s'agit de faire admettre qu'il en fut ainsi en effet ; aussi longtemps qu'on ne conteste ni la bonne foi de qui le dit, ni le fonctionnement de ses organes sensoriels et de ses facultés mentales, on n'a aucune raison de ne pas reconnaître son témoignage pour conforme à ce qui s'est passé, c'est-à-dire pour semblable (à des variantes insignifiantes près) à celui qu'aurait pu fournir tout autre spectateur normal et de bonne foi placé dans les mêmes circonstances. (p. 70 sq.)

S'ensuit naturellement la question de l'arbitrage entre deux mémoires qui se contredisent. Dans de tels cas, la résolution se fonde ou bien sur la pluralité des voix (si l'entièreté du village se souvient qu'il en fut comme si, et une seule personne se souvient qu'il en fut comme ça, c'est la majorité qui emporte la vérité), ou bien sur l'autorité (la mémoire d'un roi ou d'un ancien a préséance sur celle de quelqu'un de moins élevé dans la hiérarchie sociale).

Or, pour Pomian, aborder le sujet de la mémoire collective est une tâche à part : il serait une erreur, selon lui, de faire de la collectivité « une sorte de super-individu » monolithique (p. 72).

Plutôt, la collectivité préserve sa mémoire « en chargeant des individus choisis en son sein... du soin de garder les souvenirs » (*ibid.*) : autrement dit, il s'agit d'un rôle prescrit à une autorité désignée dont les responsabilités incluent de garder les mémoires présentes, de les conserver et transmettre, de reconnaître les lieux importants qui leur sont associés, et de faire participer périodiquement la masse à des rituels qui maintiennent leur intégrité. La collectivité fait ainsi confiance à ces individus pour bien préserver sa mémoire, et dans sa forme la plus primordiale — celle qui prédate l'écriture — « la mémoire collective n'existe que dans et par les mémoires individuelles » (*ibid.*). Dans de telles configurations, le processus de la transmission de la mémoire collective d'une génération à une autre consiste en une initiation, c'est-à-dire un apprentissage « des paroles et des gestes que chaque membre du groupe doit s'appropriier mentalement et corporellement, dont il doit s'imprégner au point de pouvoir, dans des circonstances déterminées, s'identifier pleinement à une figure censée avoir vécu jadis » (p. 72 sq.). Or, dans la mesure où l'initié est censé être, à travers le rituel, investi par le même esprit (toujours vivant) de cette figure, cette dernière appartient « non pas à un passé irrémédiablement révolu et dont un long intervalle temporel le sépare, mais à un présent différent dans sa manière d'être de celui qu'il habite lui-même » : un domaine invisible, supra-sensoriel, auquel certains dans la communauté ont le privilège d'accéder par la médiation d'« hallucinations, visions, voix et autres états d'exaltation induits par la musique, les danses, la consommation de certaines substances ou des boissons alcooliques » (p. 73). Bien que ce ne soit pas dit explicitement, il s'agit ici en effet de ce que Marcel Gauchet dénomme l'« hétéronomie », soit une structuration de l'être-ensemble dont les justifications ultimes se calquent sur un domaine au-delà du monde des êtres humains, et qui s'impose ainsi comme dictée, incontestable, et inscrite dans le tissu même du monde : une structuration dont la tâche essentielle pour la communauté humaine ne serait que de la maintenir

de la manière la plus fiable possible. D'où l'affirmation de Pomian que la mémoire collective de cette sorte n'a « aucune autonomie » et qu'elle prend la forme historique de la religion (p. 73).

Cette forme primordiale de la mémoire collective, fondée sur le langage parlé et les images, subit une transformation profonde avec l'introduction de l'écriture : en effet, désormais, « il devient possible de produire des objets qui parlent effectivement par eux-mêmes » (p. 74). Or, le rôle de l'écriture sera d'abord très restreint : les manuscrits sont rares, les lettrés aussi, et les textes sont en général délivrés oralement dans le contexte d'une liturgie. Néanmoins, la mémoire collective existe maintenant non pas seulement « dans et par les mémoires individuelles », mais également dans des images et des textes qui, avec la croissance de la distance temporelle entre leur création originale et le moment présent, exigent d'être interprétés quand leur intelligibilité immédiate commence à disparaître. Ainsi, une fissure se creuse « entre le passé et l'au-delà et parallèlement entre la mémoire collective et la croyance religieuse. C'est là un premier pas vers une autonomisation de celle-là par rapport à celle-ci » (p. 75). En termes gauchetiens, il s'agit de la première introduction — toute minuscule qu'elle soit — des principes de l'autonomie dans la structuration mnémonique de l'être-ensemble et donc de « l'histoire ». Or, à ce stade, « l'histoire » en question n'est nullement cette force qui, chez Nora, sera responsable pour l'assassinat de « la mémoire » au milieu du XX^e siècle : au départ, il ne s'agit que des formes écrites d'histoire qui, aujourd'hui, ne seraient pas dignes de ce nom, soit les listes royales, les systèmes chronologiques, ou encore les annales. Néanmoins, ces formes archaïques de l'enregistrement des événements historiques vont tout de même mettre en marche la dialectique qui conduira finalement à la substitution de la mémoire par l'histoire⁸ : d'un côté, l'enregistrement de la succession des rois et des événements marquants (et donc de la temporalité du collectif) dissocie progressivement le passé lointain du temps des origines, et de l'autre, l'introduction de la transmission écrite de la

mémoire collective déplace les compétences requises des transmetteurs de la « mémoire » vers la maîtrise de l'écriture et la conservation des écrits.

Selon Pomian, pour qu'il y ait véritablement « histoire », il faut que le récit soit « l'œuvre d'un individu qui la présente sous sa responsabilité et sous son nom » (p. 78) au lieu de se calquer sur l'autorité d'une institution, telle qu'un culte ou une monarchie. En devenant autonome, l'histoire devient un genre littéraire soumis à des exigences rhétoriques : se constituant par une narration continue, elle doit s'occuper de l'enjeu de la causalité que la discontinuité constitutive des annales ignore. Elle doit ainsi se référer à « l'invisible⁹ » : au passé lointain, aux pays éloignés, aux forces internes qui travaillent les individus, à l'au-delà et à sa relation avec l'ici-bas dans la chaîne causale de l'histoire. S'impose ainsi une question de la crédibilité qui n'existait pas antérieurement pour la mémoire et qui introduit la notion du besoin de fournir des preuves, du moins en ce qui concerne l'histoire qui porte sur des événements pour lesquels l'auteur n'était pas présent. Au début, l'histoire se calque ou bien sur le témoignage intermédiaire, ou bien sur la consultation d'artéfacts¹⁰ dont le lieu même de leur dépôt (chancellerie, temple, etc.) confère l'autorité. « L'histoire » en ce sens, en tant qu'objet qui n'est toujours pas objet de connaissance mais de foi, demeure ainsi « tributaire de la mémoire », ou encore « la mémoire mise par écrit » (p. 81). Bien qu'elle introduise un nouvel enjeu — celui de la crédibilité — l'histoire reproduit les mêmes attributs essentiels de la mémoire identifiés par Pomian : elle est sélective, événementielle, et égocentrique.

Cette pratique originaire de l'histoire continuera jusqu'au XIV^e siècle, période historique dans laquelle les premiers humanistes feront basculer profondément la structuration de l'ordre mnémonique en Europe au sein d'un environnement bourgeois* naissant qui faisait déjà

* Il s'agit ici non pas de la « bourgeoisie » au sens marxiste, mais tout simplement de la population des élites lettrées urbaines.

l'expérience d'un renversement de la primauté de l'oral sur l'écriture en fonction du pouvoir et du prestige accordés à cette dernière. Le geste de rupture des humanistes sera la postulation d'une rupture avec un passé romain qu'ils veulent faire revivre et la condamnation du passé proche, cette *media aetas*, qui est en effet « une partie importante de la mémoire collective des lettrés » (p. 85). Le projet humaniste, qui se conçoit comme la réparation de la continuité mémorielle entre Rome et le présent, critique ainsi les vogues courantes en langage, orthographe, philosophie, science, et arts visuels, ainsi que la hiérarchisation de ces dernières. Projet qui provoque « une profonde restructuration de la mémoire des lettrés et plus généralement de celle des élites » (p. 86) : avec la valorisation de l'Antiquité comme époque exemplaire, une nouvelle mémoire concurrente, différente de celle des élites médiévales, se sédimente. Or, remonter à l'Antiquité n'engendrerait pas un simple prolongement : la foi chrétienne des humanistes les force à percevoir l'extériorité du monde romain païen et ainsi de cultiver une attitude sélective envers ce passé qui mettait de côté les éléments qui entreraient en conflit avec leur foi. Se développe ainsi une tension entre identification et prise de distance avec les Anciens : d'un côté, l'Antiquité se constitue à la fois comme modèle ainsi qu'objet d'étude, tandis que de l'autre côté, la constatation de la supériorité du présent (sur le plan des mœurs, des techniques, et des sciences) par rapport au passé fait entrer petit à petit la notion des progrès et la valorisation du présent, ce qui transforme progressivement l'Antiquité en un simple objet d'étude¹¹. Mais la postulation de cette mémoire concurrente comprend également une dimension historiographique, car dans son renversement des hiérarchies épistémologiques médiévales, l'humanisme déplace l'histoire vers le sommet de la hiérarchie des genres littéraires tout en poussant les enjeux du langage, de la composition, et du style au premier plan, déplaçant le critère de crédibilité de l'historien de plus en plus vers la rhétorique au lieu de l'autorité. Simultanément, une nouvelle attitude à l'égard du passé lointain prend forme : on

cherche à le scruter, décrire, restituer, l'expliquer et à le comprendre. En ce faisant, le passé devient de plus en plus un objet de *connaissance* et non plus de foi¹². Les bases sont ainsi posées pour une radicalisation du conflit larvé entre mémoire et histoire dans la mesure où il devient inévitable qu'à un moment le regard critique de cette dernière confronte directement les récits de cette première dans un geste d'historicisation de la mémoire.

Cette dynamique d'historicisation passe, selon Pomian, à la vitesse supérieure avec l'introduction de l'imprimerie au XV^e siècle, qui met en jeu « un nouveau type de transmission » qui engendre une étape supplémentaire « d'une extériorisation et d'une objectivation de la mémoire collective » (p. 89). Car la révolution ne concerne pas que la circulation des textes, devenue tout d'un coup possible à l'échelle des masses, mais également la stabilité de leur reproduction : la production de milliers d'exemplaires identiques élimine pratiquement les enjeux de la disparition des textes, de leur permutation (ou bien par erreur de copiage ou bien par choix délibéré), et de la production des faux — enjeux qui demeuraient incontournables à l'époque des manuscrits. De plus, la pénétration progressive de l'écrit dans tous les domaines de la vie sociale exporte la supériorité de l'écrit sur l'oral — auparavant concentrée dans le monde bourgeois — à la totalité de la société, consacrant ainsi définitivement ce nouveau rapport et venant remettre en question la hiérarchie sociale dans son sillage. Elle renforce d'ailleurs chez les lettrés ce sentiment de la différence du présent face au passé et la conviction subséquente de la supériorité du présent, radicalisant ainsi l'érosion de l'autorité du passé et développant la notion des progrès. L'imprimerie vient modifier enfin « la définition même de l'histoire » (p. 90) en confirmant son passage d'un objet de foi à un objet de connaissance, le critère de crédibilité s'étendant alors avec l'élargissement du public qui lit les textes. L'environnement pluraliste et polémique qui s'ensuit force les historiens à raffiner l'attitude critique de leur discipline (en voie continuelle de

formalisation), qui ouvre progressivement la possibilité de retourner cette attitude critique contre les mêmes récits mémoriels qui leur ont servi comme son creuset.

Si, dans le récit de Pomian, les humanistes représentaient la première grande rupture mémorielle — celle de la mémoire littéraire et artistique — la Réforme s'impose comme la seconde, soit celle qui touche la mémoire religieuse. Il s'agit encore une fois de l'introduction d'une mémoire concurrente qui postule une rupture temporelle (cette fois-ci avec le christianisme des apôtres dont l'Église catholique représenterait la *media aetas* à combler) et un projet de retrouver une mémoire perdue, celle du christianisme originel. En ce faisant, la Réforme « déclenche ainsi une guerre des histoires, qui est aussi, sinon d'abord, une guerre des mémoires » (car les histoires en question demeurent égocentriques, sélectives, et événementielles) ; or, « en même temps, ces histoires sont imprimées et, pour certaines, elles visent à convaincre » (p. 92). Autrement dit, cette guerre des mémoires débouche sur un mode proprement historique de contestation, car elle s'effectue par l'écrit et par un souci rhétorique. La nature de la polémique exige d'ailleurs que les histoires en question se réfèrent à des textes — des textes qui doivent être précisément datés et restitués dans leur teneur originale. Toute l'époque chrétienne jusqu'au moment présent s'impose ainsi en tant qu'objet d'étude : le présent même s'historicise, et la nature polémique de la Réforme mène à « un affinement de l'argumentation et à une rigueur croissante des raisonnements » (p. 93). En tout cela, la Réforme représente ainsi « une victoire de l'écrit sur l'oral » et un point d'inflexion décisif pour l'histoire de la mémoire.

S'ajoute à ces deux grandes ruptures mémorielles une troisième : celle de la mémoire juridique et politique, qui subit une rupture avec l'État qui s'autonomise progressivement en appareil bureaucratique indépendant des dynasties régnantes et introduit un nouvel ordre des relations internationales. Transformation qui s'effectue d'à peu près des XIII^e au XVIII^e siècles¹³.

Cette nouvelle mémoire — celle des États — concerne les usages et les règles qui régissent le fonctionnement interne des appareils bureaucratiques et leurs rapports avec les populations¹⁴ ainsi que les rapports réciproques avec d'autres États. Tout comme avec les premières deux grandes ruptures, il s'agit d'un mélange des logiques respectives de la mémoire et de l'histoire, mais où la logique de la mémoire sera graduellement refoulée par la logique de l'histoire. À cet égard, Pomian précise que si la nouvelle configuration se déploie en partie (variable selon les pays) par une mise par écrit d'anciennes coutumes et des emprunts à la tradition, cela « n'en est pas moins pour l'essentiel une réponse nouvelle à une situation sans précédent : à l'apparition au sein de la chrétienté latine des États des confessions différentes et à l'impossibilité où l'on se trouve par conséquent de faire appel à la religion pour fonder les normes susceptibles d'être admises par tous » (p. 94). C'est dans une telle nouvelle configuration théologico-politique que s'effectue le divorce effectif de la mémoire et l'histoire, cette dernière acquérant une pleine autonomie face à cette dernière. Voici comment Pomian reconstitue la dynamique de ce divorce :

L'assimilation par l'histoire de la connaissance médiate signe son émancipation cognitive à l'égard de la mémoire qui cesse d'être le seul lien entre le passé et le présent permettant de remonter de celui-ci vers celui-là, ce qu'elle est restée pendant des millénaires. Désormais une autre voie qui ne doit rien à la mémoire devient en effet praticable... Les historiens deviennent même, du moins dans certains cas, des critiques de la mémoire capables de montrer que tel témoin n'a pas été là où il prétend avoir été ou qu'il y a été à un autre moment que celui qu'il indique ou que les choses se sont passées autrement qu'il ne le dit, etc. Et ils sont en mesure de soumettre les données de la mémoire à une telle critique non seulement en confrontant les témoins les uns avec les autres pour mettre en lumière un conflit des mémoires, ce qu'on savait faire depuis toujours. Car ils peuvent acquérir un savoir sur le passé tout à fait indépendant des témoignages, c'est-à-dire de la mémoire des individus, en mettant à contribution des documents qui, à l'insu de tous, ont gardé les traces du passé en question. Dans les rapports entre la mémoire et l'histoire, c'est là, un renversement des positions respectives, qui marque une époque. Non seulement celle-ci n'est plus exclusivement tributaire de celle-là. C'est le temps même de la supériorité de la mémoire sur l'histoire, qui se termine, avec celui de la supériorité de l'oral sur l'écrit. (p. 97sq.)

Autrement dit, il s'agit du moment exact où l'histoire commence véritablement à « devenir ce qu'elle est ».

C'est à ce moment-ci qu'apparaît cette poussée « historiographique » que Ricœur jugeait équivalente avec le terme « histoire » chez Nora. La traduction institutionnelle du nouveau statut de l'histoire en tant que science — commençant au XIX^e siècle avec l'essor de la discipline académique moderne de l'histoire — signale une refondation cognitive de l'histoire qui déplace progressivement sa préoccupation principale de la rhétorique à la recherche. Pour Pomian, cette refondation représente une émancipation décisive par rapport à la mémoire : à ses origines, l'histoire n'avait qu'à « mettre par écrit les données de la mémoire d'une façon conforme aux exigences de la rhétorique » ; maintenant, elle applique plutôt aux vestiges du passé « les procédés qui lui permettent de faire de celui-ci un objet de connaissance » (p. 99). Autrement dit, elle passe d'un outil de la mémoire à une arme tournée contre son vieux maître. Ce processus est mis en œuvre par trois élargissements. Élargissement temporel, d'abord, en ce que l'ouverture progressive des archives (en marche depuis le XIX^e siècle) rend possible l'étude du passé proche — voire du présent — par connaissance médiate¹⁵. Le caractère « historique » du présent ainsi s'approfondit. Élargissement spatial, ensuite, avec la découverte anthropologique du monde extra-européen, inconnu il y a à peine un siècle. Élargissement thématique, enfin, avec le déploiement labyrinthique de disciplines, sous-disciplines, et méthodologies à l'intérieur du métier d'historien. Le résultat des trois élargissements sur la psyché européenne ne fait aucun doute pour Pomian :

Le double mouvement d'invention de nouveaux procédés de la connaissance médiate et d'élargissement de son champ d'application, a radicalement modifié le contenu même de l'histoire et par conséquent les rapports de celui-ci avec le contenu des mémoires collectives des Européens... l'histoire exhume des faits qui ont sombré dans l'oubli et d'autres dont personne n'avait jamais pris conscience et qui sont restés pour cette raison en dehors de la mémoire. (p. 103)

Or, malgré l'antagonisme de l'histoire aux principes structurants de la mémoire et de ses prétentions à une connaissance objective et totale de l'historique, Pomian maintient qu'en fait, l'histoire comme discipline a échoué par rapport à ces ambitions, car elle ne peut pas se débarrasser

totalelement en dernier lieu de ces trois attributs fondamentaux de la mémoire : elle demeure sélective (car elle ne peut pas saisir le passé dans sa totalité), appréciatrice (car même de ce qu'elle saisit, elle doit faire un tri et ainsi juger de l'importance relative des faits), et égocentrique (ou encore subjective, car la subjectivité — ou l'irréductible « *situatedness of all enquiry* », pour reprendre une formule d'Alasdair MacIntyre¹⁶ — intervient toujours dans toute production d'histoire). En revanche, un trait distinctif de l'histoire l'éloigne radicalement de la mémoire : lorsque pratiquée de manière probe, elle est autoréflexive par rapport à ces limitations, ce qui la distingue carrément de la mémoire dite « pure » ou « vraie » et la pousse à exorciser tout ce qui n'est pas d'elle en elle : voilà en effet la signification profonde de l'historiographie, qui se développe en tant qu'outil d'auto-raffinement.

Étant devenue ainsi « objet d'histoire », la mémoire collective subit un renversement profond dans le sillage de son passage au tamis de l'histoire. Attaquée par une histoire savante qui conteste ses constats d'une manière qu'elle ne saurait ignorer¹⁷, la mémoire est en effet colonisée par l'histoire et transformée radicalement par cette dernière, à tel point que, pour Pomian, il n'y aurait plus de « cloison étanche » entre les deux (p. 109). Les historiens produisent des manuels scolaires et des livres destinés au grand public ; ils interviennent à la télévision ; ils participent à la culture commémorative. Tout domaine social qui s'occupe de la relation entre passé et présent se trouve ainsi traversé par à la fois l'histoire et la mémoire — ce qui explique, pour Pomian, l'essor de la « nouvelle histoire », qui serait symptomatique de la manière par laquelle l'histoire a transformé la mémoire et s'est trouvée transformée par cette dernière par la suite. Et la révolution numérique imminente, d'ailleurs, s'impose pour lui comme le début d'une transformation aussi marquante que l'invention de l'écriture ou l'imprimerie, avec les capacités de stockage des données historiques qui se multiplient par plusieurs ordres de magnitude et rend par conséquent possible,

plus que jamais, la constatation de la pluralité de l'histoire et de faire entendre des voix autrefois réduites au silence — un énoncé qui s'est vu confirmer par l'évolution de la science historique depuis la parution de l'article en 1998. Bien sûr, pour Nora, cette dernière « mémoire » en question ne serait véritablement qu'histoire, car, faut-il le rappeler, la mémoire réelle a été, à son avis, enterrée pour de bon quelque part dans les années 1970. Mais il est tout de même très surprenant que Ricœur, qui considère l'article de Pomian et l'ouvrage de Terdiman l'un après l'autre, choisisse ce dernier pour fournir une grille de lecture des *Lieux de mémoire* quand la perspective globale concorde plus profondément avec celle d'un Pomian, qui a d'ailleurs lui-même contribué au projet. Car si j'avais constaté plus haut que les énoncés clefs dans ce discours d'ouverture des *Lieux de mémoire* semblent être plutôt affirmés au lieu d'être argumentés, ce qu'on retrouve chez Pomian, c'est l'explicitation de tout un cadre propre à la tradition intellectuelle dans laquelle *Les lieux de mémoire* se situent. Et c'est une lecture des *Lieux de mémoire* qui s'effectue en ignorant un tel cadre de référence qui engendre des lectures erronées qui déforment le sens véritable du texte.

Rappelons les attributs que Nora assigne à la mémoire dite « vraie » : elle est « intégrée », « dictatoriale », « inconsciente d'elle-même », « organisatrice » et « toute-puissante » ; elle renvoie « l'autrefois des ancêtres au temps indifférencié des héros, des origines et du mythe » (LM.I XVIII). Parmi les multiples lignes claires de résonance qui existent entre les deux récits respectifs, il importe de mettre l'accent sur l'un de ces attributs en particulier, soit celui de la mémoire comme « inconsciente d'elle-même ». C'est là que réside le noyau de la transformation à la fois de « la mémoire » ainsi que de « l'histoire » qui culmine dans l'aboutissement du processus plurimillénaire décrit par Pomian. Car même des tentatives de rejet conscient de la logique historique et du rétablissement d'une communauté gérée par la « mémoire vraie » ne sauraient

échapper à cette fatalité épistémologique qui assigne à notre condition historique son attribut d'irréversibilité. En effet, tout projet de « recouture d'une rupture temporelle » est déjà irréductiblement moderne sur le plan épistémologique : une mémoire qui se comprend comme attaquée par la logique historique ne peut *a fortiori* être « inconsciente d'elle-même ». En revanche, l'histoire, tout en se mettant en devoir « de traquer en elle ce qui n'est pas elle, se découvrant victime de la mémoire et faisant effort pour s'en délivrer » — ainsi effectuant « sa désidentification avec la mémoire » (LM.I XXsq.) — ne saurait non plus de se débarrasser totalement de la mémoire dans la mesure où les enjeux mémoriels préoccupent incessamment l'histoire. Ainsi, la disparition de la « mémoire vraie » ne l'empêche pas de continuer à hanter l'histoire, certes sans être tout à fait présente, mais sans être non plus tout à fait absente. D'où la fonction des lieux de mémoire, incarnations par excellence de ce tiraillement paradoxal.

Ricœur identifie d'ailleurs correctement chez Nora ce que l'on peut entendre par la « mémoire » aujourd'hui : il s'agit bien d'une « mémoire saisie par l'histoire » (ou une « mémoire-histoire » pour reprendre le vocable de Nora lui-même) marquée par trois nouveautés qui constituent son essence particulière. Le règne de l'archive, d'abord, où une telle institutionnalisation de la mémoire est accompagnée par un sentiment de la perte et de l'expérience d'une discontinuité entre le passé et le présent, débouchant ainsi sur une « mémoire-distance » qui serait la seconde nouveauté ; dans le sillage de ces nouvelles déterminations de la mémoire surgit la troisième nouveauté, soit la « conversion définitive de la mémoire à la psychologie individuelle » qui serait « un produit culturel de compensation pour l'historisation de la mémoire » (MHO 526). Autrement dit, il s'agit de la même sorte de transformation qui, selon Marcel Gauchet, travaille le christianisme au même moment historique : en tentant de s'adapter au monde moderne, « le message chrétien se dégage intégralement de la structuration religieuse, avec cette

conséquence lourde qu'il cesse de pouvoir fournir une théologie politique dans la plénitude de l'expression » ; ainsi le christianisme « cesse d'être une religion au sens historique du terme » dans la mesure où il abandonne « l'idée de la religion comme ayant vocation à ordonner l'être-ensemble » (AD4 174–176). De manière analogue, la mémoire, en se muant dans sa forme « mémoire-histoire », cesse d'être mémoire *au sens historique du terme* (sens véritable de l'expression « mémoire vraie ») et abandonne ainsi sa vocation particulière d'ordonner l'être-ensemble.

Dans la mesure où Ricœur a bien saisi le destin contemporain de la mémoire selon Nora, il est surprenant qu'il identifie par la suite deux « ambiguïtés » dans la description que fait Nora des rapports contemporains entre mémoire et histoire. D'abord, selon lui, il n'est pas clair si la mémoire en question des lieux de mémoire serait « la mémoire perdue de l'histoire-mémoire » résiduelle ou bien cette mémoire-histoire psychologisée. Pourtant, il devrait être tout à fait clair qu'il s'agit bien de cette première, car les lieux de mémoire ne seraient nullement des lieux de paradoxe si la mémoire en question n'empruntait pas la forme de mémoire propre au contemporain, soit une mémoire retravaillée par l'histoire. Ensuite, si l'histoire « se propose d'être une mémoire éclairée, corrigée », dit Ricœur — ce qui révèle déjà une confusion dans les termes car, plus que de « corriger » la mémoire, l'histoire cherche à la remplacer avec une logique carrément inverse — Nora ne nous dit rien en ce qui concerne « ce que devient le projet de désacralisation de l'histoire » qui mine continuellement la mémoire. Certes — car le projet serait, pour Nora, globalement achevé, bien qu'il resterait possiblement toujours un travail analogue au « saut de l'autonomie structurelle à l'autonomie substantielle » (AD4 210) qu'on retrouve chez Gauchet, soit le perfectionnement de la conscience historique qui se débarrasserait finalement de ces attributs essentiels à la mémoire vraie : égocentrisme, sélectivité, événementialité. Projet qui, une

fois accompli, représenterait pour Nora le dépassement du moment historique propre à l'existence des lieux de mémoire. Il me semble ainsi que, en se référant à Terdiman au lieu de Pomian, Ricœur ne parvient pas à pleinement saisir la subtilité des propos de Nora. En effet, en postulant un mouvement interne dans *Les lieux de mémoire*, Ricœur déforme un autre élément essentiel du texte : soit que Nora nous présente en effet une théorisation de la condition historique qui, au lieu de simplement s'irriter devant l'appropriation du terme « lieu de mémoire » par cette « boulimie commémorative » (LM.II.3 977) des années 1980 et 1990, en fait y voit également dans cela la confirmation de l'intensification du phénomène dont le diagnostic avait déjà été avancé en 1984.

Ce que devrait maintenant être plus clair, c'est que *Les lieux de mémoire* ne sont pas seulement une tentative de dresser un inventaire des lieux principaux de la mémoire collective des Français, mais qu'ils recèlent également une véritable théorisation du « postmoderne » aussi développée que celles des quatre auteurs qu'on a considérés dans le chapitre précédent. Analogue à l'ère de l'autonomie pure pour Gauchet, la « postmodernité » pour Nora (bien qu'il n'utiliserait pas ce terme) serait une ère définie par une mutation profonde dans les sens des termes « mémoire » et « histoire », cette première n'existant plus au sens historique du terme et remplacée par un phénomène calqué sur la psychologie individuelle, cette dernière se retrouvant avec une logique interne pleinement développée qui vient occuper le rôle structurant de l'être-ensemble auparavant joué par la mémoire. L'ambiguïté dans l'usage des termes « mémoire » et « histoire » qui a détourné un Ricœur, d'ailleurs, ne relève pas d'une négligence de la part de Nora : elle est plutôt un aspect irréductible de la ligne d'argumentation que Nora a tenté de déployer. Pour mettre en lumière ce point, tournons-nous vers une autre figure qui a profité d'une réception assez large à l'intérieur de cette tradition française, soit l'historien allemand Reinhart Koselleck.

2.2 LA THÉORIE KOSELLECKIENNE DE LA *NEUZEIT* ET LA NOTION DE « BASCULEMENT SÉMANTIQUE »

Il est bien connu que la pensée allemande a profité d'une large réception à l'intérieur de la pensée française de la seconde moitié du XX^e siècle. Au-delà de ces figures marquantes qui ont exercé une influence globale de premier degré — Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, et Gadamer — on peut nommer également des penseurs tels que Karl Löwith, Hannah Arendt, Hans Blumenberg, et sûrement plusieurs autres. Il s'agirait d'un travail éclairant, voire éventuellement nécessaire, de retracer aussi en profondeur les impacts de la tradition de l'historiographie allemande de l'après-guerre sur les réflexions historiographiques propres à la tradition française qui nous occupe ici. Un tel travail dépasse toutefois largement le cadre de cette thèse. En revanche, la pertinence et l'utilité des réflexions d'un penseur en particulier — soit Reinhart Koselleck¹⁸ — sont si grandes qu'on ne saurait s'en passer, et cela pour deux raisons principales. D'abord, sa « procédure¹⁹ » d'histoire conceptuelle [*Begriffsgeschichte*] — qui comprend sa distinction importante entre « terme » et « concept²⁰ » ainsi que la notion de « basculement sémantique » — fournit une grille de lecture pour *Les lieux de mémoire* qui nous permettra de bien saisir le sens véritable de ce projet dans sa portée métahistorique. Ensuite, d'autres notions tirées de sa pensée — notamment sa théorie de la *Neuzeit*, sa notion du *Sattelzeit*, et son constat de la primauté du temps psychologique (ce dernier abordé dans le chapitre suivant) — serviront à la fois à enrichir mes analyses des deux autres penseurs de cette tradition française thématiques dans le chapitre suivant (soit François Hartog et Krzysztof Pomian) ainsi que de jeter les bases pour mes propres réflexions sur la condition historique dans les deux derniers chapitres de cette thèse.

John Raimo* a brillamment retracé la réception de Koselleck en France sous deux axes principaux : un axe « métahistorique » principalement sous l'influence de Paul Ricœur et de François Hartog, et un axe « empirique » ou « politique » principalement sous l'influence de François Furet. Bien que ces deux axes ne soient nullement incompatibles en principe — Raimo propose ainsi en guise de conclusion dans son article que pour arriver à un portrait complet de la pensée de Koselleck, il faudrait savoir combiner les deux axes — je me concentrerai ici plus sur l'axe métahistorique dans la mesure où il s'accorde plus directement avec la tradition française qui me préoccupe ici. Dans cette réception « métahistorique » de Koselleck en France, l'accent est mis surtout sur les concepts jumeaux de « champ d'expérience » et d'« horizon d'attente », autour desquels des penseurs tels que Ricœur et Hartog vont orienter leur compréhension de la totalité de l'œuvre de Koselleck²¹. Ces deux catégories sont le produit de la tentative effectuée par Koselleck pour saisir la modalité anthropologique des catégories temporelles du passé et du futur, c'est-à-dire la manière que le passé et le futur sont rendus présents dans l'expérience humaine du temps historique. Selon Koselleck, la présence du passé se distingue en effet de la présence du futur (qu'il « anthropologise » en tant qu'« expérience » et « attente », respectivement) surtout dans le fait qu'« on peut aller au-delà des espoirs que l'on nourrit, [tandis qu']on recueille les expériences que l'on fait²² » (FP 313). L'expérience représente donc une accumulation, tandis que les attentes se redéfinissent au lieu de s'accumuler : Koselleck parlera à ce propos d'un « espace d'expérience » et d'un « horizon d'attente ». C'est la tension entre ces deux catégories qui donne lieu à l'expérience du temps historique, car selon l'historien, un attribut structurel de l'histoire est qu'« il s'y passe toujours plus ou moins que les prémisses ne l'indiquent » (FP 314). L'histoire a toujours la possibilité de se dérouler autrement à la fois de ce qui a été attendu ainsi que de ce qui a été

* John RAIMO, « Dans l'ombre des révolutions. Reinhart Koselleck et l'historiographie française », *Revue germanique internationale* 25, 2017, pp. 95–108.

vécu ; ainsi, la nouveauté historique a pour effet de recontextualiser tout ce qui vient avant et après l'événement en question, faisant basculer ainsi l'expérience du temps historique. Koselleck précise alors :

Ne peut surprendre que ce qui n'était pas attendu : on se trouve alors face à une nouvelle expérience. Franchir l'horizon d'attente crée donc une nouvelle expérience — le gain d'expérience dépasse la limitation d'un futur possible, imposée par l'expérience acquise jusqu'alors. Le dépassement temporel des attentes ordonne ainsi le rapport ponctuel entre nos deux dimensions d'une manière à chaque fois nouvelle. (FP 314)

Or, ces réflexions sur les structures transcendantales de l'expérience de l'histoire (ou sur les « conditions de possibilité d'histoires²³ », pour reprendre l'expression de Koselleck lui-même) doivent se comprendre à l'aulne de l'autre aspect majeur de l'œuvre de Koselleck, soit sa théorie de la modernité [*Neuzeit*, littéralement « temps nouveau »]. Pour Koselleck, l'essence de la « modernité » est constituée par une expérience distinctement moderne de l'histoire qui est si fondamentale à notre compréhension du terme même d'« histoire » que déjà parler d'une « expérience moderne de l'histoire » — et ainsi impliquant d'autres expériences « non-modernes » de l'histoire — est partiellement trompeur dans la mesure où notre concept actuel d'« histoire » [*die Geschichte*] est en fait lui-même « un concept moderne qui équivaut presque à une création » (EH 19). Il faut ainsi d'abord saisir en quoi l'expérience moderne de l'histoire est si particulière pour pouvoir par la suite dissocier cette expérience moderne des structures de l'expérience historique qui se révéleraient comme transcendantales²⁴. Afin d'éviter les ambiguïtés, je vais donc désigner par la suite cette expérience moderne de l'histoire par le terme « Histoire » (« avec un grand “H” », comme on dit) et réserver l'usage du terme « histoire » (« avec un petit “h” ») pour indiquer, à un niveau plus empirique, les événements historiques eux-mêmes. En effet, avec cette distinction je désigne avec le terme « histoire » ce que voulait dire « *die Geschichte* » en allemand avant la seconde moitié du XVIII^e siècle : soit la matière première de l'enquête historique, le récit de ce qui est advenu étant désigné par le terme (aujourd'hui d'usage moins courant) de « *Historie* ».

Selon Koselleck, le transfert du contenu conceptuel de « *Historie* » à « *Geschichte* » — ainsi qu’une deuxième transformation qui serait le passage du terme « *die Geschichte* » d’un « pluriel additif » à un « singulier collectif » — a radicalement transformé l’expérience de l’histoire durant une époque qu’il appelle la « *Sattelzeit* », située aux alentours de 1750–1850. Ce basculement sémantique affectant le concept de l’Histoire était ainsi le noyau d’une recalibration majeure d’un nombre de concepts clefs — tels que « révolution », « crise », et « progrès », entre autres concepts — qui ont été rassemblés et analysés dans les *Geschichtliche Grundbegriffe*. Cette enquête sur les basculements sémantiques des termes opératoires propres à l’articulation de l’expérience de l’Histoire serait ainsi pour Koselleck une manière de fournir une théorie de l’essence de la modernité.

Retraçant l’histoire étymologique du mot « *Geschichte* » à ses origines en ancien haut allemand, Koselleck note que le terme se stabilise vers le début du XIV^e siècle avec le substantif neutre « *daz* ». Ainsi, bien qu’aujourd’hui l’article « *die* » dans la construction « *die Geschichte* » se comprend au féminin singulier, l’expression « *die Geschichte* » (parfois « *die Geschichten* » depuis le XV^e siècle) se lisait au pluriel — « les histoires » — jusqu’au XVIII^e siècle tardif (EH 20). Cet usage pluriel était, de plus, additif et non pas collectif : autrement dit, les histoires particulières qui faisaient partie de cet ensemble « des histoires » ne se classaient pas, à travers cette expression, dans ce « tout cohérent une suite d’événements » (EH 21sq.) qui serait aujourd’hui notre concept d’Histoire : la notion d’une « Histoire » dans laquelle tous les événements historiques se rangeaient n’était pas disponible à l’expérience prémoderne du temps. Un tel usage de « *Geschichte* », observé par exemple chez Luther, était encore employé aussi tardivement que 1748 par Johann Jablonski ou encore 1767 par Johann Gottfried von Herder (*ibid.*). Or, depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle — le début d’une époque, comme nous

l'avons vu plus haut, que Koselleck nomme la « *Sattelzeit* » — des écrits théoriques sur l'histoire vont préparer un usage de cette expression sous la forme du collectif singulier facilité par l'ambiguïté de l'article « *die* » en allemand. La *Sattelzeit* serait ainsi une époque durant laquelle les deux usages de « *die Geschichte* » — additif pluriel et collectif singulier — sont tous les deux courants, menant à des moments de confusion comme celui signalé à plusieurs reprises par Koselleck où Frédéric le Grand marquera sa surprise devant le nouvel usage (EH 34). La victoire définitive du collectif singulier serait en quelque sorte marquée par la définition de « *Geschichte* » fournie par le *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm en 1854 : « quintessence de tout ce qui s'est passé dans le monde » (EH 21). Koselleck identifie ainsi les bornes du *Sattelzeit* de manière heuristique entre 1750 et 1850.

Koselleck remarque aussi qu'à la même époque, l'ancienne distinction entre « *Geschichte* » et « *Historie* » s'atténue graduellement. Les origines de cette transformation prédatent celles de l'usage de *die Geschichte* en tant que collectif singulier : selon Koselleck, on peut déjà observer chez Luther des phrases qui brouillent la distinction, et au XVII^e siècle, on retrouve des titres d'ouvrage qui se lisent « *Historie et/ou Geschichte de...* ». Or, c'est durant la *Sattelzeit* où le terme *Historie* commence à tomber progressivement en désuétude, le terme *Geschichte* prenant carrément le relèvement sur le premier en s'appropriant son contenu sémantique. Cette distinction originale traduisait en quelque mesure un clivage entre l'« objectif » en histoire — soit les événements eux-mêmes désignés par *Geschichte* — et le « subjectif » du récit historique désigné par *Historie*. Son dépérissement permet ainsi l'ouverture d'une nouvelle dialectique entre une certaine « objectivation » du récit historique et une « subjectivation » des événements historiques qui accorde à ce nouveau concept de *Geschichte* l'attribut de l'autoréflexivité ou, pour le dire d'une autre manière, donne naissance aux préoccupations historiographiques qui marqueraient, comme

nous l'avons déjà vu chez Pomian, le début de l'autonomisation de l'histoire par rapport à la mémoire. Rappelons-donc le constat de ce dernier qui affirmait qu'histoire il y a, au plein sens du terme, seulement quand une référence à « l'invisible » est mobilisée pour tisser un rapport causal entre les événements discrets (à la différence des simples chronologies, qui ne se préoccupent point de la causalité^{*}). Avec les contenus sémantiques antérieurs de *Historie* et *Geschichte* se retrouvant regroupés sous un seul concept, ce rapport causal n'est plus interprété seulement comme une construction rationnelle, mais également comme quelque chose qui s'inscrit dans ce champ « objectif » des événements historiques eux-mêmes, constituant « un domaine autonome qui, dans sa complexité, conduit toute expérience humaine ». Ainsi, « du point de vue du langage, écrit Koselleck, l'histoire devient elle-même son propre sujet » (EH 24).

Cette compréhension autoréflexive de l'histoire traduit en fait une nouvelle expérience du temps historique, soit celle des Temps modernes. Car ce nouveau concept d'histoire inaugure un régime d'historicité²⁵ d'un genre nouveau, entre autres choses, à partir d'une rupture avec la conception chrétienne du temps qui permet l'ouverture d'un nouvel horizon d'attente. Koselleck note que, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, l'expérience chrétienne de l'histoire était définie par « une attente permanente de la fin des temps et, à la fois, des multiples retardements de la fin du monde » (FP 21). Cette fin, anticipée en tant que quelque chose non pas de lointain mais d'imminent, a fourni l'étalon de mesure pour l'interprétation de tous événements historiques proprement « nouveaux²⁶ » comme n'étant rien de plus que des modes du Jugement dernier : ainsi, même aussi tardivement qu'à l'époque de la Réforme,

Luther voyait l'Antéchrist installé sur le Saint-Siège, Rome était à ses yeux la Prostituée de Babylone. Les catholiques, eux, voyaient en Luther l'Antéchrist ; les guerres de paysans comme les fronts militants qui se dessinaient dans une Église décadente semblaient préparer l'ultime guerre civile qui devait précéder la fin du monde. (FP 22)

^{*} Voir Krzysztof POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 18–24.

Une telle orientation conceptuelle indique, pour Koselleck, une continuité quasi totale du champ d'expérience et de l'horizon d'attente : les événements historiques ont été appréhendés généralement comme modes du champ d'expérience existant, et dans le cas où un événement ne rentrait pas nettement dans un tel cadre, il s'agissait alors d'un signe avant-coureur de l'Apocalypse, cette dernière constituant la totalité du contenu de l'horizon d'attente de la société chrétienne prémoderne.

Koselleck trace l'ouverture moderne de l'horizon d'attente à partir d'une comparaison de l'usage du vocable d'« accélération » par Luther d'un côté et de Robespierre de l'autre. Avec l'intensité du conflit provoqué par la Réforme éclipsant tout point de comparaison possible avec sa fragmentation totale et inouïe du monde catholique en deux, il n'est point surprenant que les acteurs variés de cet événement le décrivent au moyen d'un vocabulaire apocalyptique. Ce qui est donc le plus marquant est non pas que Luther prévoyait simplement la fin du monde pour l'année à venir, voire l'année en cours, mais qu'il ait noté également l'accélération rapide du changement radical dans l'ordre du monde, estimant que Dieu aurait raccourci les derniers jours par souci du peuple choisi, car « le monde s'en va en toute hâte “*quia per hoc decennium fere novum saeculum fuit*” » (*ibid.*) — c'est-à-dire, la décennie qui s'est écoulée depuis la Diète de Worms. Ce thème de l'accélération du temps reparaitra dans les discours de Robespierre à la fin du XVIII^e siècle — quoique sous des conditions manifestement différentes — quand ce dernier déclare dans un discours célèbre de 1793 que « le temps est venu d'appeler chacun à sa vraie mission. Le progrès de la raison humaine a préparé cette grande révolution et vous, vous êtes ceux à qui est confiée la tâche particulière d'en accélérer le cours » (FP 22). Koselleck note que cette phraséologie

* « Pratiquement l'entière du nouveau siècle a été comprimée dans une seule décennie » (aucune traduction fournie dans la traduction française de *Vergangene Zukunft* ; je traduis à partir de la traduction anglaise). Voir *Futures Past*, *op. cit.*, p. 12).

représente une inversion de l'horizon d'attente : tandis que Luther a vu la compression des temps comme étant un signe de la Fin du monde imminente suscitée par Dieu, Robespierre voyait l'accélération des temps comme étant « une tâche propre aux êtres humains qui s'emploient à réaliser l'ère de la liberté et du bonheur, l'Âge d'or futur » (FP 22) : autrement dit, à l'époque de Robespierre, l'humanité a remplacé Dieu en tant que moteur de l'histoire. Le découplage de l'horizon d'attente des limites d'un Jugement dernier imminent a donc ouvert la possibilité de concevoir un avenir profane qui diffère du monde actuel, et en ce faisant, autorisait les agents humains à proposer des programmes politiques révolutionnaires qui ont pour tâche de réaliser ce nouveau monde. Ce nouveau concept du progrès infini « libère désormais un [futur²⁷] qui dépasse l'espace de temps et d'expérience traditionnel, celui que l'on peut pronostiquer, qui est conforme à la nature et provoque par sa dynamique propre de nouveaux pronostics à long terme, qui vont au-delà de la nature » (FP 32). Autrement dit, la sortie de la religion de la détermination de l'expérience temporelle a laissé un vacuum structurel qui a été occupé par la suite par ce nouveau concept de progrès, qui a dès lors remplacé la fonction structurale de l'eschatologie chrétienne. Contrairement à l'expérience chrétienne du temps historique ou profane comme étant une suite de répétitions des formes passées — incomplètes en soi et dirigées par une providence qui dépasse les capacités rationnelles de l'homme — qui se déroulent en attendant l'*eschaton* qui à la fois lui mettra fin et l'accomplira, l'expérience moderne de l'histoire est marquée par un domaine, complet en soi, encadré par cette nouvelle notion de *die Geschichte* qui « devient un concept englobant et suprascientifique qui contraint à réintégrer l'expérience moderne d'une histoire autonome dans la réflexion des hommes qui l'accomplissent ou la subissent » (FP 36).

Avec l'avènement de ce nouvel horizon d'attente comprenant la notion du progrès de l'humanité dans l'histoire se transforme également l'espace d'expérience. Car en effet, chaque

franchissement de l'horizon d'attente a désormais un effet double sur le régime d'historicité : d'un côté, s'impose la possibilité de postuler un nouvel horizon au-delà des bornes de l'espace d'expérience ; de l'autre, le franchissement de l'horizon précédent se solde par une expansion de l'espace d'expérience qui doit se réviser en fonction de la nouveauté ajoutée (soit celle de l'expérience du dépassement de l'horizon précédent²⁸). Ainsi, en même temps qu'il y a une « accélération de l'histoire » qui s'explique par la boucle de rétroaction du franchissement continu des horizons d'attente, l'espace d'expérience relativement stable du monde chrétien prémoderne est supplanté par un espace d'expérience qui s'élargit et se transforme continuellement. D'où le dépérissement du *topos* de l'*historia magistra vitae*²⁹ : la nouveauté des expériences ne peut plus se lire à l'aulne d'un passé qui serait fournisseur de modèles à imiter. Par conséquent, le régime d'historicité moderne s'oriente carrément vers l'avenir. Cette double dynamique — champ d'expérience qui réunit les événements du monde profane dans un tout qui est rationnellement saisissable et horizon d'attente ouverte à des progrès en principe infinis — constitue l'essence de l'expérience moderne de l'histoire pour Koselleck : tous ses écrits portant sur la *Neuzeit* sont structurés autour de l'exploration de cette relation fondamentale. Cette *Neuzeit* constitue pour lui, par exemple, une condition *sine qua non* de la philosophie de l'histoire (entendue au sens classique de la philosophie dite « spéculative » de l'histoire à laquelle on peut rattacher le nom de Hegel) qui représente en quelque sorte l'apothéose de cette forme d'intellection historique³⁰.

Un troisième aspect du basculement sémantique du concept d'histoire et de l'inauguration d'un nouveau régime d'historicité s'ajoute à ceux déjà évoqués. Car ces dernières transformations engendrent toute une cascade de basculements sémantiques supplémentaires qui font partie de l'articulation d'une nouvelle expérience de l'histoire. Et c'est précisément à l'inventaire de ces basculements sémantiques supplémentaires que se livre Koselleck dans ses articles essentiels des

Geschichtliche Grundbegriffe. Examinons brièvement, en guise d'exemple, le basculement sémantique du concept de « Révolution » retracé par Koselleck*. Le sens contemporain de ce terme, qui entend un programme politique qui vise à transformer la société de manière radicale, n'advient qu'avec la Révolution française ; par la suite, il s'installera subitement comme mot d'ordre tout au long XIX^e siècle qui fournit « comme constante méta-historique un titre durable de légitimité » (FP 76). Or, la notion grecque de « *metabole politeion* » (qui est à l'origine de ce concept) signifiait une circulation des constitutions aussi naturelle que la révolution des astres : tout comme la Terre serait vouée à perpétuer le cycle des quatre saisons, le monde politique humain serait lui aussi voué à voir se répéter le cycle des six constitutions dénombrées par Aristote. La notion impliquait ainsi que toute forme d'association politique est ultimement limitée et sujette à la cyclicité de la naissance et du dépérissement : tout changement et variation observé dans le monde politique ne signifiait donc point l'introduction de la nouveauté dans ce dernier, mais simplement la répétition des formes essentielles de l'expérience politique humaine. C'est ce contenu sémantique qui fera partie du concept politique de « révolution » quand il émerge au XVII^e siècle : ainsi il sera possible pour Hobbes de décrire la Guerre civile anglaise comme une révolution obéissant à un mouvement circulaire†. Un tel usage de « révolution » était conforme à l'expérience de l'histoire prémoderne : la métaphore naturaliste se calquait sur le présupposé que « le temps historique est... toujours de qualité égale, clos sur lui-même, se répétant à l'infini » (FP 66). Ainsi la notion recoupait celles de « guerre civile » et de « rébellion », les trois termes dénotant des expériences politiques qui, s'ils n'étaient pas complètement identiques, n'étaient pas du moins mutuellement exclusives.

* Reinhart KOSELLECK, « Critères historiques du concept de “révolution” des Temps modernes », dans *Le futur passé*, *op. cit.*, pp. 63–80.

† Voir Thomas HOBBS, *Behemoth, or: the Long Parliament*, Londres, 1889, p. 204.

Or, avec l'introduction d'un contenu sémantique dénotant la transformation radicale et inouïe de la société humaine par la pensée politique des Lumières, le concept de « Révolution » devient mutuellement exclusif avec le concept de « guerre civile » en fonction de l'implication de cette dernière en tant que « phénomène absurde et sans débouché, face auquel la révolution est au contraire capable de définir un nouvel horizon » (FP 69). Cette nouvelle fonction sémantique du terme « Révolution » traduisait, en effet, l'exigence de nouveaux concepts politiques pour pouvoir articuler la nouvelle expérience de l'histoire inaugurée avec le nouveau concept de « *die Geschichte* », notamment le nouvel horizon d'attente en principe illimité ouvert par ce concept. Ainsi, depuis 1789, « Révolution » ne signifie nullement une cyclicité, mais plutôt un progrès « vers un futur à ce point inconnu » (FP 70). De plus, de manière analogue au concept de « *die Geschichte* », « Révolution » elle aussi « se cristallise en un singulier collectif », devenant ainsi un concept métahistorique qui « acquiert une dimension transcendante et devient un principe régulateur tant pour la connaissance que pour l'action » (FP 70) dans la mesure où il y a émergence de l'idée de « *la Révolution* », c'est-à-dire une révolution unique globale à laquelle toutes les « révolutions » individuelles dignes du nom contribueraient en dernier lieu. Ainsi, la fonction sémantique du concept moderne de « Révolution » a vocation d'articuler une idée auparavant inarticulable, soit « que des êtres humains peuvent faire des révolutions » (FP 75) et que c'est donc l'humanité qui est l'acteur principal de l'histoire.

Le but de cette brève exposition de la pensée de Koselleck a été d'évoquer un cadre théorique qui me paraît utile pour bien saisir la dimension métahistorique qui serait propre aux *Lieux de mémoire*. Ce cadre théorique comprend trois éléments principaux : la méthode générale de la *Begriffsgeschichte*, les concepts jumeaux de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente, et la théorie koselleckienne de la *Neuzeit*, cette dernière se définissant par un ensemble de basculements

sémantiques — notamment dans le concept central de l'Histoire [*Geschichte*] elle-même — engendrant une fuite en avant perpétuelle alimentée par le concept du progrès qui pousse vers le franchissement continu de l'horizon d'attente, ce qui constituerait la logique sous-jacente de notre notion d'« accélération ». Dans ce qui suit, j'aimerais prendre ce cadre théorique comme grille de lecture fondamentale pour s'orienter dans la dimension métahistorique des *Lieux de mémoire*.

2.3 DE LA « MÉMOIRE » À L'« HISTOIRE », UN BASCULEMENT SÉMANTIQUE LATÉRAL

La thèse centrale que j'aimerais avancer ici est que, globalement, *Les lieux de mémoire* peuvent se lire selon une grille qui serait analogue au projet de Koselleck tel que je viens de le décrire. Nous retrouvons, au centre des *Lieux de mémoire*, une théorie d'un basculement sémantique du concept d'histoire, et ce basculement traduirait ainsi l'inauguration d'un nouveau régime d'historicité, c'est-à-dire une certaine configuration d'un espace d'expérience et d'un horizon d'attente. Par la suite, l'avènement de ce nouveau régime d'historicité provoque la reconfiguration de plusieurs autres concepts. Revenons au constat de Kerwin Lee Klein*, abordé dans le chapitre précédent, selon lequel « l'*histoire*, comme tous les mots clefs, retrouve son sens en large partie à travers ses contre-concepts et ses synonymes ; ainsi, l'émergence de *la mémoire* promet de retravailler les frontières de l'*histoire* » (p. 128). Il est intéressant, à cet égard, que les *Geschichtliche Grundbegriffe* ne contiennent pas un article sur *Gedächtnis* (mémoire) — constatation qui paraît renforcer les interprétations des commentateurs de la vague mémorielle qui postulent que la notion contemporaine de « mémoire » remonte à son moment de psychologisation au tournant du XX^e siècle avec Bergson, Freud, et Proust. D'où les limites de l'utilité de lire Nora à l'aune de Koselleck : la « procédure » est analogue, mais elle est appliquée à une autre époque historique, soit celle thématisée sous le vocable du « postmoderne ». Ainsi, de même que pour

* Kerwin Lee KLEIN, « On the Emergence of Memory in Historical Discourse », *op. cit.*

Koselleck il faut examiner le sens antérieur des termes « *Historie* » et « *Geschichte* » pour saisir le sens véritable du concept de « *die Geschichte* » qui structure l'expérience moderne de l'histoire, pour Nora, il faut examiner le sens antérieur des termes « mémoire » et « histoire » pour saisir le sens véritable d'un concept d'« histoire » qui traduirait quelque expérience « post-moderne » de l'histoire, c'est-à-dire d'une expérience de l'histoire qui se distingue substantiellement de celle retracée par Koselleck. Car ce concept d'histoire, comme nous venons de le voir chez Pomian, n'a pas « détruit » la mémoire autant qu'il l'a « sublimé » (*aufheben*) : la mémoire continue de hanter l'histoire, cette dernière se muant en fonction de son conflit avec la mémoire. D'où la tension fondamentale de la condition historique selon Nora, ce « mélange d'attachement sentimental et de détachement critique » (LM.I XI) qui donne lieu à la création des lieux de mémoire.

En effet, après avoir abordé Pomian et Koselleck, nous sommes maintenant en mesure de bien saisir ce qu'entend Nora par cette dernière expression. Car c'est bien cette attitude du « détachement critique » qui est la *Stimmung* de ce stade avancé de l'histoire armé avec l'historiographie, tout comme l'« attachement sentimental » est propre à la mémoire au sens historique du terme. C'est dans ce mélange même que nous trouvons l'essence de notre condition historique tout à fait particulière et transitoire : si la naissance récente d'un souci historiographique serait, pour Nora, « l'histoire qui se met en devoir de traquer en elle ce qui n'est pas elle, se découvrant victime de la mémoire et faisant effort pour s'en délivrer », cela ne veut pas dire pour autant que l'opération ait réussi : « faire l'historiographie de la Révolution française, continue Nora, reconstituer ses mythes et ses interprétations signifie que nous ne nous identifions plus *complètement* avec son héritage. Interroger une tradition, si vénérable soit-elle, c'est ne plus s'en reconnaître *uniquement* le porteur » (LM.I XX, mes italiques). Autrement dit, l'attitude historiographique domine, mais c'est une attitude qui n'a pas encore pu totalement se débarrasser

de ces trois attributs de la mémoire identifiés par Pomian, soit la sélectivité, l'événementialité, et l'égocentricité ; ainsi, il reste des traces mémorielles à l'intérieur de cette attitude historiographique sur lesquelles la mémoire peut toujours se calquer.

Or, cette « mémoire » larvée est carrément différente de la mémoire au sens historique du terme, tout comme une histoire qui se trouve émancipée de cette mémoire « historique » se distingue de cette « Histoire » qui structurerait l'expérience moderne de l'histoire selon Koselleck. Je propose de conceptualiser le basculement sémantique central qui inaugurerait cette expérience dite « post-moderne » en deux temps : basculement d'abord « horizontal », dans la mesure où les deux concepts de « mémoire » et d'« histoire » subissent une mutation respective ; basculement ensuite « latéral », dans la mesure où la tâche historique de la structuration de l'être-ensemble antérieurement assignée à cette mémoire « au sens historique » se déplace à cette « histoire » nouvellement inaugurée. Nous avons déjà abordé ce basculement « horizontal » avec Pomian : la mémoire, c'est-à-dire le cadre temporel de l'hétéronomie, commence à dépérir quelque part au tournant du XX^e siècle, ce qui traduit l'essor de cette nouvelle mémoire psychologisée et déclenche cette « première vague mémorielle » thématisée par Winter ou encore la « crise mémorielle » thématisée par Terdiman — transition qui s'achèvera pleinement lors de la seconde vague mémorielle, soit celle qui nous préoccupait dans le premier chapitre de cette thèse. Processus qui traduit parallèlement le basculement de l'histoire d'une « partie de la mémoire » à quelque chose d'autonome qui a fait de son vieux maître un de ses objets. Ce que j'avance avec la notion du basculement « latéral », c'est qu'en même temps que la mémoire se trouve dépouillée de sa tâche historique de la structuration de l'être-ensemble, cette même tâche se déplace à cette nouvelle « histoire » qui se déploie en contrepoint avec le dépérissement de la mémoire « historique » ; or, cette tâche se révèle impossible à réaliser par cette nouvelle « histoire », d'où la

thématisation des phénomènes que j'ai regroupés dans cette thèse sous l'expression de la « crise postmoderne du temps ».

Revenons à cette notion un peu obscure de « rupture temporelle » qui est censée caractériser l'expérience fondamentale de cette « crise ». J'avais évoqué la distinction entre la rupture en tant que « catégorie métahistorique » et en tant que « sentiment privé » dans le chapitre précédent. C'est précisément ces deux sens de « rupture temporelle » qui se trouvent mélangés dans ce basculement latéral : la conscience historiographique comprend le sentiment privé de rupture temporelle qui se traduit par la suite dans des pratiques et des comportements sociaux qui institutionnalisent ce sentiment à tel point qu'il devient raisonnable de postuler l'existence d'un régime d'historicité traversé par un sentiment de rupture qui justifierait la notion d'une rupture temporelle sur le plan métahistorique.

L'attitude de « détachement critique » est inséparable de la conscience historiographique en tant qu'elle constitue sa posture fondamentale. L'historiographie aborde en effet comme problème ce qui a antérieurement été posé par la mémoire comme donné (soit le passé). Rencontré ainsi, le passé ne va plus de soi : en se muant d'un objet de foi à un objet de connaissance, la boucle réursive en principe illimitée accorde au passé un caractère heuristique permanent. Une nouvelle trouvaille promet de retravailler toute notre compréhension d'un événement historique ; une plongée suffisamment profonde dans telle ou telle archive promet de donner la parole à tel ou tel groupe antérieurement ignoré, voire muselé ; la critique de l'idéologie promet de démasquer toute prétention à l'objectivité comme irréductiblement partielle et partielle. Sur le plan purement épistémologique, il est impossible de ne pas concevoir ce travail propre à la conscience historiographique comme un véritable gain. Or, c'est précisément sous la forme d'un passé qui « allait de soi » que les sociétés de mémoire éprouvaient leur temporalité. Tout effort contemporain

de conserver les formes traditionnelles de vie léguées par ses ancêtres rencontre donc la tension insurmontable de ne plus pouvoir vivre ce passé *tel qu'il a été antérieurement vécu*, soit sous le règne de la mémoire. Ainsi, la distance critique propre à la conscience historiographique suscite un sentiment de rupture inévitable dans la mesure où elle nous force à reconnaître l'impossibilité structurelle de rendre le passé présent de la même manière que nos ancêtres le vivaient. Le sentiment de rupture naît ainsi du mélange d'une certaine volonté de continuité avec le passé et la constatation de l'inaccessibilité du régime de la mémoire qui serait exigée pour une telle continuité. Autrement dit, le gain épistémologique se paie par un sciage avec le monde d'hier à mesure que notre connaissance historique de ce dernier se raffine.

Mais notons bien que la seconde vague mémorielle n'est nullement le premier avènement d'une telle dynamique. Comme nous l'avons vu chez Pomian, elle existait déjà à l'aube de la modernité avec les premiers humanistes par rapport à ce passé romain qu'ils cherchaient à faire revivre. Or, ce qui distingue la « crise postmoderne du temps » des trois ruptures mémorielles abordées par Pomian, c'est sa situation au terme de la dialectique de la mémoire et de l'histoire, où pour la première fois l'histoire aurait tâche de rendre le passé présent avec aucun recours véritable à la logique mémorielle — et ce qu'elle découvre, c'est que cette logique était indispensable pour la projection d'une vision du passé qui sent une terre quelque peu solide sous ses pieds. Vouée à « la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus » (LM.I XIX), l'histoire, en faisant désormais de la mémoire un objet d'étude, a éteint la force qui s'est révélée, *post hoc*, comme indispensable à une articulation saisissable du tout historique, à l'achèvement de cette « histoire totale » qui serait l'objet de la « nouvelle histoire ». L'histoire, qui « appartient à tous et à personne », ainsi lui donnant « vocation à l'universel » (LM.I XIX), n'a aucune fidélité — y compris à ce passé qu'elle décrit et examine — et, en opérant d'une telle

manière, elle nous place dans une relation de discontinuité radicale à l'égard de ce dernier. Tout cela ne poserait pas nécessairement problème si cette même conscience historiographique n'était pas en même temps traversée par cet « attachement sentimental » qui traduit les vestiges de cette mémoire disparue et fait de la « rupture » une « déchirure » — une qui « réveille encore assez de mémoire pour que puisse se poser le problème de son incarnation » (LM.I XVII), mais qui ne dispose plus des anciennes ressources qui permettaient une telle incarnation. On pourrait articuler l'enjeu fondamental de la manière suivante : pour structurer l'être-ensemble dans un contexte où nous construisons toujours nos identités (individuelles ainsi que collectives) à l'aide de concepts qui ont été forgés dans le contexte de l'expérience moderne de l'Histoire, il nous faudrait une histoire « à la Lavissee », c'est-à-dire un récit qui fournit des réponses péremptoires à ce triptyque « d'où nous venons, qui nous sommes, où nous allons » ; or, de nos jours, « une “histoire de France” ne va plus de soi comme au temps de Lavissee » (LM.II.3 653). *Les lieux de mémoire* représenteraient ainsi une tentative de « nouvelle histoire » — une histoire qui ne peut pas se faire à la Lavissee ou à la Michelet, mais qui vise en quelque sorte les mêmes objectifs. Car le point de départ des *Lieux de mémoire* est le constat que, vivant sous le mode de l'histoire « pure » pour ainsi dire, nous n'avons toujours pas saisi comment structurer l'être-ensemble dans ce nouveau monde. En termes gauchetiens, le saut de l'autonomie structurelle à l'autonomie substantielle reste en effet à effectuer.

Analogie au basculement sémantique du concept de « *die Geschichte* » chez Koselleck, le nouveau contenu sémantique du concept d'histoire à cette époque dite « postmoderne » est accompagné par une série de basculements sémantiques de concepts connexes en fonction de leur capacité à articuler la nouvelle expérience de l'histoire. Nous retrouvons chez Nora une théorie de tels basculements sémantiques dans les concepts de « patrimoine », « nation », et « génération », et

c'est dans l'analyse de ces deux premiers termes que le brouillage de la structuration de l'être-ensemble est le plus visible.

Le basculement sémantique du concept de « patrimoine » est sans doute le plus radical des trois, car il traduit un mode carrément nouveau de rendre le passé présent. Nora note que, dans une dizaine d'années, nous sommes passés d'un patrimoine qui, selon le Larousse de 1970, signifiait encore le « bien qui vient du père ou de la mère », au Petit Robert de 1979 qui en fait du concept « la propriété transmise par les ancêtres, le patrimoine culturel d'un pays » (LM.I XXVII). Passage qui se traduit sur le plan institutionnel par la *Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel* de l'Unesco (1972) et l'annonce, en France en 1980, de « l'année du patrimoine » qui signifierait pour Nora une « révolution sémantique » : un en mot, « le bien venu du père est devenu le poids qui vous enracine et le lien qui vous rattache au tout social, dépôt sacré, valeur sans prix qu'on doit transmettre » (LM.III.3 995).

L'analyse la plus détaillée de l'histoire conceptuelle de cette notion dans *Les lieux de mémoire* se retrouve dans la contribution d'André Chastel*, et en effet, les jalons identifiés par cet historien français s'accordent profondément avec les autres concepts propres à cette tradition — notamment ceux développés autour de la Révolution française, moment charnière du basculement de la conscience historique. Car c'est bien en réaction à l'iconoclasme à la fois métaphorique et littéral de la Révolution française que la notion moderne du patrimoine commence à se déployer. En effet, au début du XVIII^e siècle, l'élite aristocratique ne concevait généralement pas ses châteaux et ses palais comme du « patrimoine » à préserver à tout prix : on les cède, on les altère, on les vend quand le coût du maintien devient trop exorbitant... autrement dit, c'est de l'immobilier comme un autre (LM.II.2 407). Tenu pour acquis depuis longtemps, ce n'est qu'avec

* André CHASTEL, « La notion du patrimoine », dans LM.II.2, pp. 405–450. Voir aussi J.-P. BABELON et André CHASTEL, *La notion du patrimoine*, Paris, Liana Levi, 1994.

« les destructions folles, rageuses et passionnelles d'objets symboliques » (LM.II.2 410) lors des premières années de la Révolution qu'on commence à reconnaître la valeur soit-disant « patrimoniale » de ces derniers. Car dans le sillage de la Révolution, l'attitude envers les biens sécularisés* est carrément iconoclaste. Au-delà de l'élan anti-religieux qui nourrit la destruction des reliques sacrées à des fins idéologiques, les besoins matériels urgents auxquels la République faisait face durant la Guerre de la première coalition a engendré en 1792 la promulgation d'un décret officiel permettant aux communes de profaner des reliques sacrées à des fins matérielles, comme par exemple d'enlever les métaux précieux des statues à des fins militaires. C'est en face de cette destruction rapide que certains commencent à se tenir près d'une perspective provenant des Lumières qui vise la conservation de certains artefacts qui facilitent des progrès constants à travers la culture morale et intellectuelle, et on s'aperçoit que ce qui est en train d'être détruit de fond en comble ne sont pas que des reliques sacrées ou des palais appartenant à l'ancienne classe aristocratique, mais bien un « bien commun », « une richesse morale de la nation tout entière » (LM.II.2 411). Ainsi, en 1793, la Commission des arts commencera à évoquer ces biens « que nos yeux aiment fixer avec ce genre d'intérêt qu'inspirent même la vieillesse des choses et tout ce qui donne une sorte d'existence au passé » ; et en ce faisant, « on ne définit pas seulement un domaine original, on identifie un pouvoir de culture ; la notion moderne de patrimoine commence à paraître à travers le souci moral et pédagogique » (LM.II.2 412).

Chastel souligne les efforts de l'abbé Grégoire qui, dans ses rapports de 1794 à la Convention nationale, a néologisé la notion de « vandalisme » en la définissant en tant qu'atteinte criminelle au « patrimoine ». « Là, écrit Chastel, quelque chose a été durablement changé, au moins dans l'appréciation et dans le vocabulaire » (LM.II.2 414) : il y a identification d'un ensemble

* J'entends par ce terme son sens technique original, c'est-à-dire l'appropriation des biens matériels religieux par des forces non religieuses.

d'artéfacts estimé d'être « supérieur aux vicissitudes de l'histoire et digne d'y échapper » (LM.II.2 417). Désormais, la République commencera à se préoccuper de ce « patrimoine » : les palais, les églises, et les châteaux deviennent de manière provisoire des lieux pour ramasser les objets mobiliers en risque de disparition — geste duquel naît l'inventaire et le musée — tandis que les efforts d'Alexandre Lenoir avec son Musée des Monuments français et le *Génie du christianisme* de Chateaubriand échauffent « les sentiments de la génération qui venait de retrouver... l'idée d'un passé merveilleux, chevaleresque, français » dans le monde médiéval (LM.II.2 417). En même temps, des enquêtes sérieuses seront lancées sur les « origines » de la nation française, prise entre les Celtes, les Romains et les Francs. Or, Chastel note qu'à ce moment, « le sens du patrimoine, c'est-à-dire d'un héritage artistique et monumental où l'on peut se reconnaître » — et ainsi essentiel à la conscience nationale — « était toujours loin de se définir dans la société française » (LM.II.2 420) : ce n'est qu'à partir du milieu du XIX^e siècle que cette notion commencera à s'institutionnaliser. La tâche ne sera aucunement facile : on confrontera d'abord la « lente et décourageante découverte de l'immensité du patrimoine français » (LM.II.2 424), carrément impossible à inventorier au complet ; et ensuite la réalité des attitudes populaires envers les monuments nationaux (catalogués dans les notes de voyage de Prosper Mérimée³¹, entre autres) qui révélaient un patrimoine « que la masse ignorait, dont la bourgeoisie ne voyait guère que l'aspect économique, que les “modernistes” bouscullaient sans scrupules ». Ainsi Chastel note qu'à cette époque, « l'écart entre les propos officiels et le comportement des individus ou des collectivités n'a jamais été si grand, si dangereux, que dans un pays où la réalité familière, l'expérience quotidienne, l'attachement aux objets, aux structures... sont régulièrement oblitérés par l'éloquence politique » (LM.II.2 428). Ce dernier point mérite d'être souligné : à ses origines, il n'y a tout à fait rien de naturel ou de populaire dans le regard patrimonial. Il s'agit d'une

perspective qui naît au sein d'une élite urbaine cultivée et qui s'impose par la suite par le vecteur du pouvoir de l'État. Notons tout simplement pour l'instant les parallèles entre cette dynamique et la promulgation de la perspective humaniste selon Pomian qui a été rendue possible « par le fait que les promoteurs du retour de l'Antiquité ont formé un groupe de lettrés, souvent prestigieux et influents, liés directement aux détenteurs du pouvoir temporel et spirituel ou de la richesse* » ; nous y reviendrons plus bas.

Sautant à l'époque contemporaine, Chastel rapproche implicitement ces « destructions folles, rageuses et passionnelles d'objets symboliques » qui ont inspiré la poussée patrimoniale lors de la Révolution française à ce qu'on pourrait traiter des destructions frustes et insouciantes de l'après-guerre qui ont suscité cette « disparition rapide de notre mémoire nationale » (LM.I VII) qui serait, pour Nora, l'inspiration originale du projet des *Lieux de mémoire*. Chastel écrit :

Pour des raisons multiples, qui tiennent à la nouvelle phase de la civilisation dénommée maintenant « postindustrielle », à l'occupation complète de l'espace, à l'inquiétude des générations, le fonds patrimonial est devenu sur le tard une préoccupation sérieuse, parfois obsédante. Une fois de plus, s'est vérifié le fait que seuls des désastres, des crises, des malheurs éveillent l'attention, comme si l'on abordait toujours trop tard des situations auxquelles on s'est mal préparé. Peut-être le prix des objets de ce type ne se révèle-t-il finalement que dans le manque. (LM.II.2 434)

Chastel évoque ici les transformations suscitées par l'accélération de l'après-guerre — et surtout depuis la fin des années cinquante — sous lesquelles « l'expansion économique et la modernisation accélérée ont entraîné partout des constructions et des remodelages sans précédent » (LM.II.2 436). C'est donc la transformation rapide du paysage, ce détronement du baron Haussmann par Le Corbusier³² saisi par l'invention des termes comme « bruxellisation³³ » ou encore « los angélisation » pour décrire l'expansion et la modernisation rapide et irréfléchie des centres urbains, qui est au cœur d'un nouveau souci pour le « patrimoine » en vogue depuis les années 1970. Or,

* « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *op. cit.*, p. 88.

malgré les résonances, Chastel constate que nous avons affaire avec deux notions carrément différentes du « patrimoine » : dans le sillage de la Révolution française, la notion « appelait un approfondissement historique à travers une sélection d'édifices remarquables qui n'a cessé de s'étendre », tandis que maintenant elle « demande une attention ethnologique qui ne peut rien laisser hors de prise parmi les choses et les usages... Là, une nation s'interrogerait elle-même après une longue et dramatique convulsion ; ici, une société s'étonne de sa propre complexité, qu'elle était en train d'oublier » (LM.II.2 437). Autrement dit, une notion qui délimitait d'abord la « crème de la crème » d'un héritage monumental essentiel à la conscience nationale est devenue l'inventaire fiévreux de tout et n'importe quoi où on aperçoit un attribut d'historicité, résultat en partie d'une certaine démocratisation de l'identité nationale qui désaccentue les « grands hommes » au profit du « petit peuple » : par conséquent, écrit Chastel, « l'emphase bascule de l'église et du château à la ferme, l'atelier, et la boutique — bref, du médiéval proprement dit à ces aspects de la vie paysanne qui sont censés être porteurs de la France médiévale en modernité » (LM.II.2 438).

Tout cela traduit un phénomène que Nora lui-même a traité de la « décentralisation du patrimoine* » qui recoupe à la fois ce trajet particulier du concept de patrimoine ainsi que les développements liés à la seconde vague mémorielle :

une extraordinaire décentralisation de toutes les instances du patrimoine a transformé chaque foyer, chaque individu, en producteur d'archives, en collectionneur de sa propre existence à travers ses photos et albums de famille, ses papiers d'identité, ses formulaires administratifs, dont la conservation est devenue obligatoire. Chacun d'entre nous s'est mué en archiviste, muséographe, administrateur de son identité personnelle. (p. 109)

Étant donné qu'historiquement, le regard patrimonial s'est fixé surtout sur des artefacts qui auraient été essentiels à l'articulation de la conscience nationale, le déplacement d'accent vers des

* Pierre Nora, « L'explosion du patrimoine », dans *Présent, nation, mémoire, op. cit.*

objets d'importance purement individuelle ou familiale vient modifier également le sens du concept de la « nation », ainsi engendrant un des autres basculements sémantiques clefs dans cette histoire. Les nouvelles technologies disponibles au grand public depuis le milieu des années 1980 — caméscopes, cassettes, microphones, appareils photo, disques, etc. — agissent comme des catalyseurs pour une démocratisation de grande envergure de la production des artéfacts dignes d'être perçus sous le regard patrimonial. L'ironie suprême étant qu'en même temps que la notion du patrimoine bascule du cadre « familial » du Larousse de 1970 au cadre « national » du Petit Robert de 1979, cette « nation » elle-même se trouve radicalement transformée : non plus le cadre unitaire construit sur les bases d'une opération sélective telle qu'elle l'était au XIX^e siècle, elle est désormais une mosaïque fragmentaire et insoluble de l'ensemble des patrimoines français provenant d'un nombre démultiplié de mémoires collectives. Car, du moins pour Nora, le sens original de « la nation » est le produit d'une configuration particulière de la dialectique de la mémoire et de l'histoire, reprenant certains aspects des deux logiques opposées. Nullement surprenant, donc, que la notion se déploie précisément à ce moment historique où l'histoire commence à chercher sérieusement son émancipation de la mémoire, geste qui se traduit ici par la démocratisation, là par la sécularisation : la nation serait pour Nora la manière par laquelle, au cours du long XIX^e siècle, « notre mémoire s'est maintenue sur le sacré » (LM.I XXII). « Phénomène original des temps modernes » (LM.I X), elle naît d'une conjoncture historique particulière dont elle représente l'ultime effort de la logique mémorielle de structurer l'être-ensemble selon les modalités traditionnelles — gardiens de mémoire (soit les historiens et les instituteurs) et rites d'initiation du grand public (soit l'éducation nationale et le calendrier civique avec ses fêtes commémoratives). C'est donc grâce à cette logique mémorielle que le récit national a pu se présenter en tant qu'officiel, sacré, et ainsi incontestable. La disparition de la mémoire dans

cet ultime tournant des années 1970 signale ainsi l'avènement d'un sens tout à fait nouveau du concept de la « nation », qui ne peut plus recourir à de telles dimensions mémorielles de manière convaincante. D'où la « crise de l'identité française » qui s'articule largement autour du vecteur d'une remise en cause historiographique de Vichy.

En effet, selon Nora*, le basculement sémantique du concept de la « nation » peut se comprendre à l'aulne des avancées méthodologiques de l'historiographie française qui, en fonction de son déploiement progressif, fait traverser le concept par cinq formes de mémoire nationale, soit la mémoire royale, la mémoire-État, la mémoire-nation, la mémoire-citoyen, et la mémoire-patrimoine. Ces quatre premiers « ne prennent eux-mêmes leur sens qu'à travers un cinquième qui les fait apparaître », soit le dernier — le nôtre — qui s'installe progressivement « depuis Verdun » (LM.II.3 650). Par mémoire-patrimoine Nora entend « la transformation en bien commun et en héritage collectif des enjeux traditionnels de la mémoire elle-même », transformée par « l'épuisement des oppositions classiques » et par « la remontée du refoulé national » (LM.II.3 650 sq.) qui, pris ensemble, en quelque sorte consolident la mémoire nationale à l'intérieur de la gamme de la démocratie libérale et, par extension de cette logique, l'institutionnalisation du conflit social provenant de l'affrontement de plusieurs mémoires collectives³⁴.

Sous ce régime, « la nation » perd ainsi son cadre unitaire, qui se calquait en tout cas sur une série de refoulements et de marginalisations qui, en effet, survalorisaient une seule mémoire collective au détriment des autres. Cette configuration ne parvient plus à demeurer tenable en face des transformations interrogées jusqu'ici dans cette thèse. Mais rappelons-nous également que le geste d'ouverture des *Lieux de mémoire*, c'est d'affirmer qu'au sens strict, « la mémoire » — au

* Pierre NORA, « La nation-mémoire », dans LM.II.3, pp. 647–658.

sens historique du terme — *n'est plus*, bien que le cadavre soit encore assez frais et que le travail du deuil ne soit pas encore accompli. Difficile, donc, de parler d'un « affrontement des mémoires collectives » à une époque où, au sens strict, elles ne devraient plus exister. Car ce qui remplace cette « mémoire » en tant que modalité de la structuration de l'être-ensemble — ce phénomène d'une mémoire traitée par Nora de « tyrannique » — est cette même « mémoire » thématifiée par Kerwin Lee Klein qui se manifeste lors de la première vague mémorielle sous une forme psychologisée et dépouillée de sa fonction de structuration sociale, déployée dans un contexte pluraliste et « polythéiste » à la Weber. Or, comme l'avait observé Marcel Gauchet, le « polythéisme des valeurs » de Weber est un « polythéisme sans panthéon, sans chef des dieux ni étalon de mesure » (AD3 530). Ainsi la « mémoire » — qui n'est véritablement qu'« histoire » pour Nora — traduit une fragmentation du social :

Au regard de l'analyse historique telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à maintenant, l'objet France n'est plus une unité de travail opératoire et convaincante. Qu'on examine les facteurs économiques, les pratiques culturelles ou les évolutions mentales, une appartenance d'ensemble n'a plus rien d'évident et l'existence d'« une France » est devenue purement problématique. L'incertitude sur le contenu du message éducatif en matière nationale est là pour l'illustrer. Une « histoire de France » ne va plus de soi comme au temps de Lavis. (LM.II.3 653)

C'est à l'aulne de telles analyses qu'il faut comprendre la formule célèbre de Nora : « “la France” est sa propre mémoire, ou n'est pas » (LM.II.3 655). Si « la France » signifiait toujours quelque chose de bien déterminé, son contenu ne pourrait dès lors pas être un capharnaüm de « mémoires » collectives en conflit constant rassemblées sous un appareil d'État étendu sur une certaine zone géographique duquel il dispose grâce à une série de contingences historiques, avec la population qui s'en retrouve bouclée dedans n'ayant aucun rapport vivant à cette histoire. Dans cette perspective, Nora verrait *Les lieux de mémoire* comme un moyen de limiter la « boulimie commémorative » (LM.III.3 977) en effectuant ce travail d'équilibriste entre l'admission du tout et du n'importe quoi de la vague patrimoniale et le geste autoritaire et partiel de n'admettre qu'une

certaine gamme de repères pour l'identité nationale. Tentative de résolution d'une antinomie dont les résultats sont apparus aux yeux de certains, comme nous le verrons bientôt, insatisfaisants et animés par une intention suspecte. Ainsi le projet des *Lieux de mémoire* est, comme le précise Nora, « entre mémoire et histoire, l'exploration sélective et savante de notre héritage collectif, qui tire sa justification la plus vraie de l'émotion qu'éveille encore en chacun d'entre nous un reste d'identification vécue à ces symboles à demi effacés... Peu d'époques dans notre histoire ont été sans doute aussi prisonnières de leur mémoire, mais peu également ont vécu de façon aussi problématique la cohérence du passé national et sa continuité » (LM.I XII).

Nous sommes finalement en position de bien saisir le sens de ces « lieux de mémoire » dont l'inventaire est l'objet du projet dirigé par Nora. Car si notre condition historique en est une qui se trouve déchirée entre un détachement critique et un attachement sentimental, c'est précisément le mélange des deux qui permet à de tels objets de jouer un rôle dans notre imaginaire sociopolitique. Or, la fin définitive des sociétés-mémoire a pour effet une érosion du sentiment d'une continuité profonde avec un passé qui demeure, en même temps, une partie constitutive de l'identité du collectif. L'attachement sentimental nous pousse ainsi — quoique de manière « donquichottesque » — à lier les quelques vestiges demeurant de ce passé à des lieux particuliers qui sont investis de la tâche unique de préserver un sentiment de continuité. Auparavant, la notion d'un « lieu de mémoire » n'aurait eu aucun sens dans la mesure où la société constatait une continuité profonde dans le tissu même de son existence — autrement dit, le monde entier était en quelque sorte un seul grand « lieu de mémoire », et la consécration des lieux particuliers ayant pour but de les investir avec un sentiment de continuité aurait été une opération incohérente. D'où la formule célèbre de Nora, « il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire » (LM.I XVII).

Remarquons toutefois que Nora ne décrit pas pour autant avec cette formule une aporie ultime à la fin de l'histoire, ni un équilibre terminal privé de tensions dialectiques. Le lieu de mémoire serait plutôt l'expression la plus profonde du paradoxe qui logerait au sein de notre condition historique particulière : ainsi on trouve des passages chez Nora qui les décrivent comme « les rituels d'une société sans rituel ; des sacralités passagères dans une société qui désacralise ; des fidélités particulières dans une société qui rabote les particularismes ; des différenciations de fait dans une société qui nivelle par principe ; des signes de reconnaissance et d'appartenance de groupe dans une société qui tend à ne reconnaître que des individus égaux et identiques » (LM.I XXIV). La notion décrit donc un certain décalage entre la « condition historique » saisie en termes historiographiques et le comportement d'une société toujours traversée par une sensibilité mémorielle. Cela recoupe d'ailleurs la distinction évoquée tantôt entre la « postmodernité » en tant que catégorie métahistorique et la « postmodernité » en tant que sentiment privé : pour le dire plus concrètement, la condition historique — la fin de la mémoire au sens historique du terme — ne parvient pas à totalement entraver le sentiment privé, qui abrite toujours une certaine nostalgie pour ce qui a été perdu. Le moment où nos sociétés parviennent finalement à se débarrasser de cet attachement sentimental signalerait ainsi pour Nora la clôture définitive de cette période particulière et l'avènement de quelque condition historique nouvelle. Ainsi, les lieux de mémoire — tout comme *Les lieux de mémoire* — seraient le chant du cygne de la mémoire au sens historique du terme.

2.4 L'ATTACHEMENT SENTIMENTAL À LA FRANCE COMME TENSION FONDAMENTALE DANS LA PENSÉE DE PIERRE NORA ET UNE AFFIRMATION DE SA PARTIALITÉ

Sans doute un des plus grands ouvrages emblématiques de la vague mémorielle, *Les lieux de mémoire* ont profité d'une réception très large, à la fois dans le monde académique ainsi qu'auprès du grand public. En effet, en ce qui concerne leur présence internationale, *Les lieux de*

mémoire — à détacher de l'œuvre de Pierre Nora lui-même, qui demeure largement méconnue hors France³⁵ — sont le fruit le mieux connu de cette tradition de la pensée française qui est l'objet principal de cette thèse. Or, la réception de Nora dans la littérature secondaire n'a pas été purement positive. Il existe un courant d'engagement critique avec *Les lieux de mémoire* qui attribue à ce projet une perspective réductrice et nationaliste, globalement réactionnaire, et qui les critiquent pour ses omissions de tout ce qui ne rentrerait pas dans la gamme du portrait hagiographique de la France qu'ils essayent de dresser. Un article par Ben Mercer* illustre bien les principaux arguments de cette attitude critique et il mérite un examen par ce qu'il relève parfois d'une incompréhension de la nature du projet des *Lieux de mémoire* qui se retrouve chez plusieurs de ses détracteurs.

Mercer constate que, malgré la large réception des *Lieux de mémoire*, peu des analyses de l'œuvre l'ont situé dans son contexte historique. Or, le contexte que ce dernier dégage est singulièrement différent de celui que j'avais dégagé jusqu'ici dans cette thèse. Selon lui, *Les lieux de mémoire* « is best read not as the brilliant invention of a new style of history » — soit une qui pourrait être lue à l'aulne de Pomian et de Koselleck comme je viens de le faire — « as much as a flawed and troubled monument to a perceived crisis of national identity that began in the Mitterrand era » (p. 102). Pour soutenir une telle affirmation, Mercer postule une rupture dans la pensée de Nora qui aurait eu lieu quelque part entre 1977 — soit l'année de parution d'une entrevue de Nora menée par Jean-Bertrand Pontalis† — et 1984, soit l'année de parution du premier volume des *Lieux de mémoire*. En gros, Mercer dégage dans l'entrevue de 1977 le portrait d'un Nora plus nuancé, plus ambivalent, beaucoup moins préoccupé par les enjeux de mémoire collective et qui affirmait « je ne crois pas qu'il y ait une disparition de la mémoire collective parce que je ne crois

* Ben MERCER, « The Moral Rearmament of France: Pierre Nora, Memory, and the Crises of Republicanism », *French Politics, Culture and Society* 31(2), 2013, pp. 102–116.

† Pierre NORA, « Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire : entretien avec J.-B. Pontalis », *Nouvelle revue de psychanalyse* 15–16, (1977), pp. 221–32.

pas qu'il y ait jamais eu une mémoire collective » (p. 228), à un Nora qui serait devenu un boxeur dans les cordes face au monde moderne, greffant sa perspective sur des dichotomisations apparemment simplistes — entre mémoire et histoire, entre les sociétés traditionnelles du paysan et la société moderne mondialisée, bref, entre la France traditionnelle ou « profonde » et les forces étrangères qui la minent — pour faire des *Lieux de mémoire*, finalement, un projet de « réarmement moral de la France »*. D'où la question structurante de l'article de Mercer : que-ce qui s'est passé entre 1977 et 1984 ?

Mercer postule que ce changement s'explique par un transfert d'accent entre deux pôles qui ont structuré la pensée de Nora — soit de l'innovation historiographique au sentiment d'une rupture avec le passé — qui traduirait un renversement dans sa conception de la fonction de l'historien, avec un projet de « réarmement moral » remplaçant finalement un « projet libérateur » original (qui évoque, d'ailleurs, le nom de Michel Foucault de manière favorable) affirmé dans l'entrevue de 1977 (p. 231). Or, si un projet de « réarmement moral » fondé dans une refondation du cadre unitaire de « la France » dans la mémoire il y a, Mercer affirme que ce projet a échoué, faute du fait que Nora n'a pas pu surmonter la contradiction interne au fond des *Lieux de mémoire* entre le désir historiographique du travail d'analyse critique de l'identité nationale et un attachement sentimental à une image de la France qui serait trop étroite et conservatrice pour bien effectuer un tel projet. Cette lecture de Mercer est insatisfaisante à plusieurs égards, à tel point qu'on a parfois l'impression qu'il avait choisi une certaine grille de lecture au préalable et ensuite cherché à rendre *Les lieux de mémoire* conformes à cette grille au lieu de les aborder d'une manière plus charitable. Afin de saisir la nature de cette analyse critique, examinons la justification de la lecture globale de Mercer à travers trois thèmes clefs qui structurent son article : la dichotomie

* Voir Alain FINKIELKRAUT (éd.), « Que-ce qu'être français aujourd'hui ? Entretien avec Pierre Nora et Paul Thibaud », dans *Que-ce que la France ?*, Paris, Stock, 2007, p. 248.

« simpliste » entre mémoire et histoire, le « rétrécissement » de la mémoire de la nation, et le saut injustifié mené par Nora de sa propre mémoire individuelle, à une mémoire collective, à une mémoire nationale.

Mercer tente d'insérer Nora dans une tradition intellectuelle néfaste en fonction de son évocation de « la fin des paysans » et de « l'indépendance des nouvelles nations » qui a « entraîné dans l'historicité les sociétés déjà réveillées par le viol colonial de leur sommeil ethnologique » (LM.I XVIII sq.) en tant que phénomènes représentatifs de la fin décisive des « sociétés-mémoires », qui ne seraient finalement pour Mercer que « the conventional social bodies on which modern society projected its romanticizations » (p. 103), contrastant l'affirmation de Nora que la paysannerie représentait la mémoire collective par excellence avec les analyses critiques d'Eric Hobsbawm qui ont retracé la mythologisation de la paysannerie en tant qu'un outil idéologique conservateur remontant au XIX^e siècle³⁶. Cette supposition est révélatrice d'un manque de sensibilité de la part de Mercer à la tradition intellectuelle dans laquelle la pensée de Nora se situe et que nous avons survolée dans cette thèse. Par exemple, *Le Débat* est mentionné par Mercer, mais seulement en tant que « one of the pillars of French antitotalitarianism » (p. 108) et non pas en tant que nexus véritable de toute une effervescence de réflexions critiques concernant la démocratie libérale qui s'est étendue sur quatre décennies : en effet, en n'identifiant que le réactionnaire Paul Yonnet en tant que contributeur à la revue, Mercer laisse entendre que *Le Débat* ne serait finalement qu'un torchon antitotalitaire, donc antimarxiste, donc anti-gauche, donc de droite, voire réactionnaire. Cela ignore notamment que *Le Débat* s'est posé sur des bases expressément non-idéologiques et a publié des interventions de, entre autres, Pascal Ory, Jean Baudrillard, et Perry Anderson — soit des penseurs de gauche — ainsi que le fait que Nora, tout comme Marcel Gauchet, ont tous les deux eu des parcours intellectuels très complexes dont il

serait beaucoup trop simpliste de les réduire à des penseurs « conservateurs³⁷ ». D'ailleurs, les noms de Marcel Gauchet et de Krzysztof Pomian sont totalement absents de l'article de Mercer ; d'où, peut-être, son ignorance du sens très particulier que Nora accorde aux termes « mémoire » et « histoire » dans *Les lieux de mémoire* informé, comme je viens de le démontrer plus haut, par un schéma conceptuel articulé de manière plus détaillée par ces deux penseurs. En effet, « la fin des paysans » n'est nullement un éloge nostalgique pour la fin du monde des bergers d'Arcadie, mais plutôt un moment qui signale que la modernité et la conscience historique qui lui est propre sont devenues « totales » avec l'effacement des derniers vestiges d'un monde médiéval encore structuré par la mémoire qui s'est perpétué sous les planches du monde moderne : en cela il était cette « corde ombilicale qui rattachait encore la France au long Moyen Âge^{*} », formule que Mercer lit à travers une métaphore de l'infantilisation et non pas de la gestation, comme si on saurait lire dans ces mots un Nora qui avoue consciemment une régression freudienne. De même avec l'opposition apparemment « simpliste » entre mémoire et histoire : en effet, la dichotomie ne peut se lire d'une telle manière à moins qu'on soit inconscient de son histoire, que la confrontation directe entre les deux n'est qu'un phénomène récent, et que toute l'histoire de la civilisation humaine jusqu'à ce moment décisif des années 1970 était structurée par un régime mixte où les deux forces s'entremêlaient.

L'ignorance cède à la manipulation avec le traitement de l'entrevue de 1977 avec Pontalis. La première fois que la position de Nora sur la mémoire collective est introduite, Mercer écrit (verbatim) :

Yet the loss of collective memory, so strongly felt in the first volume of *Les Lieux de mémoire*, did not seem so important at the moment the project was launched. In 1977, some seven years prior to the first volume, a considerably less troubled Pierre Nora confidently declared "I do

^{*} Cité dans MERCER, *op. cit.*, p. 107. L'expression ne se retrouve nulle part dans la version française des *Lieux de mémoire* : il s'agit de l'introduction générale écrite pour l'édition anglaise (*Rethinking France: Les lieux de mémoire*, v. 1. *The State*, P. Jordan (trad.), University of Chicago Press, 2006, p. x).

not believe collective memory is disappearing because I do not believe there ever was a collective memory.” What happened in the interim? (p. 103)

Remontons maintenant au passage original dans l’entrevue avec plus de contexte :

J.-B. P. — Bref, nous vivrions une sorte de blocage historique qui renverrait chaque groupe, y compris les historiens, à leur propre mémoire. Il n’y aurait pas selon toi, comme je le disais au début de notre entretien à mémoires rompues, coupure entre le discours des historiens et les vécus historiques de groupes séparés les uns des autres — autrement dit crise ou disparition de la mémoire collective, — mais une altération, valable pour tout le monde, historiens compris, du rapport d’identité mémoire/histoire ?

P. N. — Oui, ou, si tu préfères, je ne crois pas qu’il y ait une disparition de la mémoire collective parce que je ne crois pas qu’il y ait jamais eu une mémoire collective *dont les historiens auraient été les interprètes et les garants. Ils n’ont jamais eux-mêmes exprimé qu’une mémoire de groupe.* Et la seule différence avec autrefois serait qu’ils ont, eux aussi, fini par développer une mémoire de groupe. Mais attention ! pas une mémoire isolée, rationnelle, ou garantie par sa « science ». Par un groupe qui représenterait, comme tu le disais, la mémoire intellectuelle d’autres groupes habités, eux, seulement d’une mémoire affective. S’il est au contraire un lien puissant d’investissement affectif de la société, de projection de toutes les affectivités, un lieu où se jouent les enjeux de toutes les mémoires affectives, c’est bien la mémoire historique ! (p. 228sq., mes italiques)

Il ne s’agit pas tout simplement du fait que Mercer a coupé le reste de la phrase, ce qui modifie son sens de manière radicale. C’est le point, inséré par Mercer à l’intérieur du guillemet, qui pousse le lecteur peu méticuleux à accepter sans plus l’interprétation qu’en propose Mercer. Car peu importe le fait que Mercer reproduit le passage plus fidèlement dans le paragraphe suivant, il le fait sans exégèse et simplement pour soutenir sa lecture d’une rupture dans la pensée de Nora entre 1977 et 1984. La première instance introduite ainsi, la seconde se lit à l’aulne de la première ; l’accent est déplacé de l’idée que *les historiens n’auraient jamais été les interprètes et les garants de la mémoire collective* à l’idée fautive que la mémoire collective *n’a jamais existé*. Car, bien entendu, le sens véritable du passage est que les historiens constituaient une mémoire collective à leur propre gré, et ils n’ont jamais été les « porteurs de la mémoire » *de la même manière que les porteurs de mémoire dotés d’un rôle structurant et essentiellement religieux* comme le caractérisait Pomian au début de son article avec les mémoires collectives qui ne possédaient pas l’écriture. L’historien n’a jamais pu être le simple garant de la mémoire collective, parce qu’il était toujours

tirailé entre cette dernière tâche et celle de la réflexion historiographique qui minait la mémoire collective de l'intérieur. Ainsi l'entrevue de 1977 ne se lit pas comme emblématique d'un Nora qui serait « pré-*Lieux-de-mémoire* », mais bien comme quelqu'un qui affirmait déjà en 1977 des propos qui serviront comme les bases historiographiques de la perspective avancée dans *Les lieux de mémoire*. Ainsi la question qui structure l'article de Mercer — « que-ce qui s'est passé entre 1977 et 1984 ? » — présuppose un changement de perspective chez Nora, alors que l'historien semble plutôt être déjà en possession de ses intuitions essentielles qui nourriront le projet des *Lieux de mémoire*.

Ensuite, pour illustrer cette prétendue rupture dans la pensée de Nora, Mercer ne s'appuie pas sur *Les lieux de mémoire* eux-mêmes, mais une autre entrevue — cette fois-ci avec Alain Finkielkraut et Paul Thibaud — qui date de 2007, soit une quinzaine d'années après l'achèvement du projet. Rappelons d'abord que le geste de Mercer est de postuler une transformation dans la pensée de Nora en ce qui concerne la fonction de l'historien : d'un agent d'avant-garde de la conscience historiographique qui remettrait en question des hagiographies nationales au service d'un « projet libérateur³⁸ », à un projet de « réarmement moral de la France » qui serait celui des *Lieux de mémoire*. Il est à noter que Mercer, tout en prenant cette formule comme titre pour son article, n'explique nullement ce que Nora entendait par cette phrase : plutôt, il laisse les associations suspectes d'une telle formule (surtout quand elle est prononcée à une table où est assis également Alain Finkielkraut) parler pour elles-mêmes. Sans doute parce que s'il le faisait, il saperait l'une de ses propres critiques de Nora qui apparaissent plus tard dans son article, soit de la prétendue superficialité des lieux identifiés par Nora. Dans un des passages les plus acerbes de son article, Mercer écrit :

“Where,” Nora asks rhetorically, “would one admit that the heart of France beats most intensely, outside of one’s own?” The answers, rather tritely, read like a tourist guide: the places where “the heart of France can truly be said to beat” range “from Lascaux to the Eiffel

Tower.” When he writes that the project is “a history that ultimately rests solely on what it mobilizes, a tenuous, impalpable, ineffable bond, what remains in us of an ineradicable physical attachment to these faded symbols,” Nora has moved very far from the “cold eye” of the historian. Those who do not identify emotionally and physically are presumably excluded from the nation. As Nora explained to his English-language readers, *Les Lieux de mémoire* was the answer to the question of “where was a unifying principle for the now-fragmented national idea to be found?” If history no longer provided continuity or unity, memory will: “It is only in memory that national history realizes its own continuity. France will be its memory, or will not be. [‘La France est sa propre mémoire, ou n’est pas.’]” Yet if all Nora can offer is the emotional identification with the Eiffel Tower, “*n’est pas*” may be the better answer. (p. 106 sq.)

Pour démontrer à quel point un tel passage est abusif, il suffirait d’énumérer quelques « lieux de mémoire » — certains auxquels Nora a consacré un article à part dans le projet, certains simplement mentionnés à l’intérieur d’autres articles — qui ne seraient nullement des arrêts du tour de bus « *Hop-On Hop-Off* » à Paris : le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson (LM.I) ; les Mémoires d’État (LM.II.2) ; la dyade « gaullistes et communistes » (LM.III.1) ; la notion même de « la génération » (LM.III.1) ; la notion même de « l’événement » (LM.I XXXVIII) ; et, en effet, l’historien lui-même (dont le projet même des *Lieux de mémoire* en est le monument). Et là, il ne s’agit que des articles écrits par Nora lui-même : un regard superficiel des tables des matières de chaque volume illustrerait, sans argument, le manque de sérieux du passage de Mercer cité plus haut. Une programmation touristique fondée sur les *Lieux de mémoire* vous déposerait simplement à l’entrée de la Bibliothèque nationale à votre arrivée et viendrait vous ramasser après deux semaines pour rentrer à l’aéroport.

Ce qui est de plus, c’est que c’est précisément en réplique à une telle critique que la formule de « réarmement moral » a été énoncée par Nora. Lisons le passage dans son contexte :

P. Nora. Je pense qu’une feuille de papier nous sépare. J’irais même plus loin : je pense profondément que, depuis quelques années, nous avons conscience de passer d’un modèle de nation à un autre, qui se cherche dans la douleur et dans la division quotidienne...

A. Finkelkraut. Modèle que vous qualifiez de mémoriel par opposition à l’ancien modèle historique de la nation. S’il y a désormais des lieux de mémoire, c’est qu’à la « récollection de ce que la collectivité avait besoin de sauver d’elle-même pour affronter ce qui l’attendait, et qu’elle devait préparer » succède la quête insatiable du collectionneur. La page du

messianisme français se termine, vient le temps du hobby patrimonial. Déchargés du fardeau de la continuation de l'histoire, nous pouvons nous adonner au plaisir de la dégustation : « France à la carte, carte menu et carte Michelin », écrivez-vous encore. Nous sommes les consommateurs, nous sommes les touristes de notre nation, et *Les Lieux de mémoire* constituent le plus fascinant des guides.

P. Nora. Je dirais au contraire que ces *Lieux de mémoire* participent d'une volonté de réarmement moral de la France ! Mais je crois qu'on est vraiment passé d'une perception purement historique de la nation à une perception mémorielle. Cela n'exclut aucunement les divisions — au contraire, elle les exaspère très largement : dans la mesure où l'Histoire est quasiment devenue notre propre sacre dans une société laïque, les conflits de mémoire sont devenus aujourd'hui des conflits de type religieux. Je ne crois pas du tout qu'une étude de la mémoire soit l'étude d'un consensus œcuménique et assoupli, au contraire. C'est une manière de revisiter les divisions fondamentales sur lesquelles les Français peuvent ne pas être d'accord. (p. 248 sq.)

En effet, le « réarmement moral » dont parle Nora ne doit pas se lire comme un retour à un traditionalisme réactionnaire, mais comme une tentative de refonder « la France » en tant que cadre unitaire — autrement dit, en tant qu'entité qui a toujours vocation de structurer l'être-ensemble — de telle manière qu'elle retrouve une portée véritablement morale, et non pas tout simplement juridique. D'où le besoin d'un attachement sentimental à la France pour faire partie de la nation, point sur lequel Mercer essaye encore une fois de critiquer Nora. Revenons à une partie du long passage de Mercer cité plus haut :

When [Nora] writes that the project is “a history that ultimately rests solely on what it mobilizes, a tenuous, impalpable, ineffable bond, what remains in us of an ineradicable physical attachment to these faded symbols,” Nora has moved very far from the “cold eye” of the historian. Those who do not identify emotionally and physically are presumably excluded from the nation. (p. 107)

Sur ce point, au moins, Mercer a raison. Car la notion de « la nation » pour Nora comprend en fait trois dimensions : juridique, certes, mais également historique et sentimentale (LM.I X). Rien de surprenant, donc, qu'il devienne une condition nécessaire de ressentir la dimension sentimentale de la nation pour pouvoir y proprement participer, de même que nous traitons ceux qui ne ressentent pas des sentiments moraux de « psychopathes » et ainsi en quelque sorte exclus de la communauté morale : en effet, on pourrait spéculer (et ne faire que précisément cela, pour le moment) que toute

structuration de l'être-ensemble exige qu'au moins quelques gouttes d'hétéronomie font partie de la recette pour l'élixir d'un cadre unitaire. Ce qui ne veut nullement dire qu'il faut adhérer exactement au tableau précis dressé par Nora et ses collaborateurs dans *Les lieux de mémoire*, qui sont précisément « une manière de revisiter les divisions fondamentales sur lesquelles les Français peuvent ne pas être d'accord ». Ce qui nous apporte au deuxième thème qui structure l'article de Mercer, soit l'accusation du rétrécissement de la mémoire de la nation.

Comme tous les projets ambitieux de ce type³⁹, *Les lieux de mémoire* se sont gonflés des quatre tomes originalement envisagés jusqu'à sept, le dernier volume comprenant trois tomes de mille pages chacun (ce qui donne aux quelque 700 pages modestes de *La République* l'air d'un roman d'été). Pour Mercer, ce fait signalerait que Nora aurait inopinément ouvert toute une boîte de Pandore dont il a passé les huit années subséquentes à restreindre et à contenir, cherchant à imposer avec ses interventions éditoriales un ordre sur un tas d'articles qui reviendraient à un « contradictory content » qui « ran counter to [Nora's] original vision * » (p. 105). Ce passage, qui apparaît plus tôt dans l'article, prépare le terrain pour l'attaque la plus pointue de Nora qui entre en vigueur vers la p. 109, focalisée autour du passage suivant dans « L'ère de la commémoration » (LM.III.3 977–1012) :

Le repli définitif du socialisme comme complexe homogène, en 1983, marque à coup sûr un moment capital, la fin ultime d'un projet national incorporé. Les trois percées idéologico-politiques qui se sont affirmées depuis ne font que souligner son épuisement : la poussée du Front national et la crispation nationalitaire et archaïsante, la poussée écologiste et son transfert de la culture sur la nature, la poussée « droits-de-l'homme » , un moment incarné par S.O.S. Racisme, et le retournement accusateur dont elle était porteuse du roman national rose en roman noir. Trois formes caractérisées de perversion de l'identité historique traditionnelle : par rétraction, par dilution, par autodestruction. (p. 1008)

* Mercer ne fournit aucun exemple d'un article dans *Les lieux de mémoire* qui serait « contradictoire » à la vision du projet, ni un compte-rendu des vicissitudes éditoriales par lesquelles le méchant idéologue Pierre Nora aurait laissé entrer en premier lieu des articles contradictoires dans son projet réactionnaire.

Il est vrai que, surtout pour un lecteur qui n'est pas familier avec le débat qui s'est déployé au sein de la gauche antitotalitaire française dans les années 1980 chez laquelle un certain volet a remis en question l'idée d'une politique fondée sur la notion des droits de l'homme⁴⁰, que la mention de S.O.S. Racisme et la note de bas de page qui renvoie au *Voyage au centre du malaise français* de Paul Yonnet* — à ce moment encore sous presse, mais qui deviendra subitement l'objet de toute une polémique⁴¹ — est une fumée qui ne va pas sans feu. Et en effet, il serait bel et bien l'objet d'une discussion nuancée d'interroger jusqu'à quel point cette tradition intellectuelle française en question serait en quelque mesure aveuglée par une certaine adhésion idéologique à l'idéal d'un « universalisme français » qui n'est souvent même pas consciente des ouvrages les plus élémentaires dans le courant de la pensée postcoloniale⁴² (à part peut-être Frantz Fanon, qui n'est souvent connu que par nom seulement) qui permet Paul Yonnet, incrédule devant le mouvement S.O.S. Racisme, d'affirmer que la France est « un des pays les moins racistes au monde » (p. 8), ou encore à certains membres de cette même tradition de participer au discours actuel en France sur les catégories douteuses du « wokisme » et de l'« islamogauchisme ». Or, la manière par laquelle Mercer aborde ce sujet délicat, exigeant une finesse intellectuelle, est encore une fois profondément malhonnête. Le fait que Nora cite Yonnet dans une note de bas de page indique pour Mercer que « Nora bases his identification of “antiracism” as one of the three ideological movements seeking to replace traditional French republicanism in part on Paul Yonnet » (p. 109) ; ce geste lui permet par la suite d'abord de déplacer l'accent dans le passage de Nora de « la poussée droit-de-l'hommeiste » — dont S.O.S. Racisme n'était qu'un exemple — au mouvement S.O.S. Racisme lui-même et, par-là, à l'antiracisme tout court (ainsi : « Nora est raciste »), et ensuite de laisser parler Yonnet à la place de Nora comme si ce premier était la porte-parole de ce

* Paul YONNET, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, Paris, Gallimard, 1993.

dernier. Le rapprochement implicite entre Nora et l'espèce de politique propre au Front national n'est nuancé ni par le fait que Nora dénonce le Front national dans le même souffle, ni par le fait que Nora — un juif — aurait du mal à se reconnaître dans les propos politiques du négationniste Jean-Marie Le Pen.

Ici, c'est la grille de lecture de Mercer — choisie au préalable et qui fait des *Lieux de mémoire* une expression d'une hagiographie réactionnaire — qui le rend incapable de saisir, à l'encontre de son propre jugement, que *Les lieux de mémoire* ont une vocation en fait plus historiographique que mémorielle. Quand Nora parle de la « perversion de l'identité historique traditionnelle : par rétraction, par dilution, par autodestruction », il ne s'agit pas d'une dénonciation idéologique pure et simple, mais plutôt une démonstration de comment les trois percées idéologiques dans la politique française depuis les années 1980 de nationalisme, écologisme, et « droits-de-l'homme » soulignent l'épuisement d'un projet dont Nora lui-même affirme qu'il n'est plus tenable : il écrit, quelques phrases plus bas, que « la nation de Renan est morte et ne reviendra pas » (LM.III.3 1009). Il serait, bien sûr, de courte vue de faire des *Lieux de mémoire* un texte purement descriptif, dépourvu d'énoncés normatifs. Mais pour le comprendre, il faut tenir compte du mélange énigmatique entre le descriptif et le normatif qui traverse ce projet plein de tensions et de paradoxes. Or, Mercer — en fonction de sa lecture informée par la postulation d'un renversement de la conception de la fonction de l'historien chez Nora — fait de ce dernier un idéologue là où il est, avant tout, un historien. Bien entendu : il est impossible de ne pas lire les contributions de Nora aux *Lieux de mémoire* comme chargées de nostalgie. Or, cette nostalgie — pour évoquer une distinction de Svetlana Boym qui sera capitale dans l'ultime chapitre de cette thèse — est globalement « réfléchissante » et non pas « rétablissante » : elle ne cherche pas à reconstituer un état passé, mais de réfléchir mélancoliquement sur la perte elle-même.

D'où l'absurdité de l'accusation de « rétrécissement » de la mémoire de la nation, car il s'agit carrément du contraire. En identifiant l'immigration, ou encore l'islam, comme un des enjeux centraux pour la question de l'unité nationale, Nora n'entend pas que ces derniers représentent un affront à l'identité nationale à la Le Pen, mais quelque chose de plus subtil : dans la mesure où la nation française est historiquement « close », c'est-à-dire que les conditions pour la création de nouvelles mémoires collectives au sein d'un cadre unitaire se tarissent — ainsi la « patrimonialisation » de la nation qui ferait advenir, pour François Hartog, une nation « rétrospective et nostalgique » à laquelle il ne resterait que la tâche post-historique de « cultiver sa mémoire, comme on cultive son jardin » (RH 160) — la France se retrouve avec une mémoire d'une « francité coutumière » qui, en soi, intègre mal les événements qui se produisent post-rupture, y compris la vague d'immigration qui est propre à la « deuxième mondialisation » en vogue depuis les années 1980⁴³. Nora écrit de la « nation-patrimoine » ceci :

Elle se manifeste surtout par une revitalisation de plus en plus nette du sentiment d'appartenance à la nation, non plus vécu sur le mode affirmatif du nationalisme traditionnel — même s'il en alimente des poussées —, mais sur le mode d'une sensibilité renouvelée à la singularité nationale, combinée d'une *adaptation nécessaire aux conditions nouvelles* [mes italiques] que font à la nation son insertion européenne, la généralisation des modes de vie modernes, l'aspiration décentralisatrice, les formes contemporaines de l'intervention étatique, la présence forte d'une population immigrée peu réductible aux normes de la francité coutumière, la réduction de la francophonie. (LM.II.3 651)

Certes, en mettant l'accent sur l'expérience de cette dynamique d'une perspective provenant globalement de cette « francité coutumière » (combien de collaborateurs des *Lieux de mémoire* sont des immigrés de provenance non-européenne ?), Nora ne dit pas grand-chose qui serait véritablement éclairant en ce qui concerne l'expérience d'immigré devant naviguer une identité hybride. Et en effet, Mercer a tout de même raison de souligner, tout comme Ho Tai* avant lui, l'absence relative de l'expérience coloniale de la France dans *Les lieux de mémoire* : il est

* Hue-Tam HO TAI, « Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory », *op. cit.*

véritablement surprenant qu'il n'y ait pas d'entrée sur, par exemple, les pieds-noirs, Tahiti, ou encore le Palais de la Porte dorée. Mais, étant donné que toute la démarche des *Lieux de mémoire* est en effet une ouverture, une exploration de ces « Conflits et partages » qui seraient l'objet du premier tome du troisième volume qui s'intitule « Les France », ne serait-il pas plus convenable de voir *Les lieux de mémoire*, tout comme la notion éponyme elle-même, comme « un cadre plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins par ce qu'il est que par ce que l'on en fait » (LM.I VIII) ? Ne serait-il pas plus judicieux, en fin de compte, de lire dans l'absence de l'expérience coloniale la même idée qui explique l'absence de considérations des traditions de la pensée juive, arabe, ou asiatique dans *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* d'Alasdair MacIntyre, c'est-à-dire, la reconnaissance de la part de l'auteur d'une incapacité de raconter adéquatement ces histoires et un appel à d'autres mieux situés que lui pour réaliser ce projet⁴⁴ ? Le sous-texte des *Lieux de mémoire* ne relève pas d'une islamophobie simpliste, mais plutôt de la question difficile que la politique libérale normale a tendance d'éviter : comment intégrer la population des immigrés musulmans (ou asiatiques, ou africains, ou post-soviétiques, ou autres) à une France qui, plus que d'être un simple cadre juridique, comprend une dimension véritablement symbolique et morale qui fait d'elle un cadre unitaire ? Car sans une réponse définitive à une telle question, il n'y a point d'« être-ensemble » parmi les communautés diverses d'une France pluraliste, mais seulement un « être-à-côté-de ».

Tout cela nous conduit, finalement, au troisième thème qui traverse l'article de Mercer, soit la partialité de Nora et son saut, injustifié selon Mercer, d'une mémoire individuelle, à une mémoire collective, à une mémoire nationale. Commençons avec le postulat que *Les lieux de mémoire* représentent en vérité non pas une mémoire nationale, mais une mémoire individuelle de la France — soit celle de Nora — qui, avec l'ajout et l'assentiment de ses collaborateurs, devient

une mémoire collective hautement partielle. Ici encore, il faut avouer que Mercer a de moins en partie raison. Car, comme l'observe déjà Mercer (p. 110), la perspective de Nora semble relever, tout d'abord, d'un mélange de francocentrisme et d'exceptionnalisme français qui fait de lui un commentateur d'enjeux internationaux qui est souvent peu convaincant comparé à sa lucidité de premier ordre en ce qui concerne le paysage français. S'ajoute à cela un attachement sentimental à la France qui, il faut le dire, brouille de temps en temps l'œil critique de Nora l'historien et qui fait céder la parole à Nora le Français. Car le Nora qui demande « où admettra-t-on que bat le plus intensément le cœur de la France, en dehors du sien propre ? » (LM.III.3 15) n'est pas exactement le même Nora qui est en position d'affirmer, une trentaine d'années plus tôt dans *Les Français d'Algérie*, que « toute l'Algérie n'est pas fasciste, tous les Français ne sont pas ultras, toute l'armée ne torture pas. Mais le fascisme, les ultras, la torture, sont la France en Algérie* ». Pour Mercer, ce contraste — ce tiraillement entre mémoire et histoire, entre le désir d'une analyse historiographique d'une identité nationale qui vise l'universel et l'attachement sentimental à cette même identité nationale qui renvoie à la partialité — constitue une contradiction qui voue *Les lieux de mémoire* à l'échec dès le départ. Je propose plutôt une grille de lecture qui serait analogue à la lecture de Hannah Arendt[†] concernant les contradictions qu'elle identifie chez Marx dans « La tradition et l'âge moderne » :

Such fundamental and flagrant contradictions rarely occur in second-rate writers, in whom they can be discounted. In the work of great authors they lead into the very center of their work and are the most important clue to a true understanding of their problems and new insights. (p. 24)

Et en effet, ce que révèlent les contradictions chez Nora, c'est précisément ce que révèlent les contradictions chez Marx : soit « the perplexity of having to deal with new phenomena in terms of

* Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Paris, René Julliard, 1961, p. 75.

† Hannah ARENDT, « Tradition and the Modern Age », dans *Between Past and Future*, op. cit., pp. 17–40.

an old tradition of thought outside of whose conceptual framework no thinking seemed possible at all » (p. 24). La France de Nora est un bateau de Thésée dont Nora est en train de remplacer, une par une, les planches de la mémoire avec les planches de l'histoire. D'où s'ensuit naturellement l'interrogation, le travail à moitié achevé, du statut ontologique d'une telle entité.

Or, si on lit les *Lieux de mémoire* de près, Nora admet lui-même sa propre partialité. En cela, l'article le plus fascinant du projet est sans doute « La génération ». Structurellement, « La génération » aborde un basculement sémantique supplémentaire. La « génération » selon Nora est, en bref, une notion démocratique et libérale : elle repose sur l'idée que chaque génération doit être libre pour choisir son propre gouvernement, que la société est composée d'individus libres et égaux. « Crépuscule de la légitimité, aube de la génération », écrit Nora ; « le passé n'est plus la loi : c'est l'essence même du phénomène » (LM.III.1 934). Née dans le sillage de la Révolution, elle devient substantiellement vide et purement symbolique avec Mai 68 : là où le sens et l'unité d'une génération étaient déterminés par une participation jointe à un événement de portée véritablement historique (la Révolution, la Commune, les deux guerres mondiales), avec Mai 68, l'événement n'a aucune portée historique⁴⁵ hors son association à une « génération » qui est devenue maintenant la face déterminante de la dyade. Ce basculement sémantique traduit la croissance de l'individualisme dans l'après-guerre : avec la perte de « l'énergie structurante » des anciens cadres d'appartenance (« de la famille, de la classe, sociale et scolaire, de la carrière, de la nation... »), la génération est venue remplir le vide identitaire par l'éclatement de ces derniers. La génération devient ainsi « un langage purement psychologique, individuel et privé, une identité à usage interne. Dans un monde voué à l'atomisation démocratique, la génération n'est pas seulement le moyen d'être libre ; elle est aussi le seul moyen de ne pas être seul » (LM.III.1 944). Or, à l'intérieur de tout cela, Nora glisse dans cette analyse un commentaire révélateur et carrément

fascinant. Il distingue deux sortes de générations — « fortes » et « faibles » — dont les premières seraient structurées par une expérience proprement historique et dont les dernières ne seraient que

« ces cohortes intermédiaires à pâle figure » dans lesquelles se placent modestement un Paul Thibaud ou un Claude Nicolet, qui, entre la Résistance et la guerre d'Algérie, n'ont que la guerre froide pour identifier leur génération. *Je la connais, c'est la mienne, et je ne m'y reconnais pas.* (LM.III.1 952, mes italiques)

Si la génération serait « le seul moyen de ne pas être seul », là, Nora admet une aliénation déchirante — une que, si on me permet le geste psychologisant, *Les lieux de mémoire*, en tant qu'ouvrage collectif, auraient pour mission de surmonter. L'incapacité de se reconnaître chez ses pairs⁴⁶ s'entremêle avec la mélancolie d'avoir été dépouillé de son droit d'aînesse de participer à l'Histoire, tout comme ceux de ma génération à moi qui se lamentent d'avoir été nés « trop tard pour explorer la Terre, trop tôt pour explorer la galaxie ». Ce qui confère un sens dramatique au sens du mot « nôtre » quand Nora écrit, dans la phrase ultime du projet, que « la tyrannie de la mémoire n'aura duré qu'un temps — mais c'était le nôtre » (LM.III.3 1012) : il s'agit moins des « Français » que de Nora lui-même, ses collaborateurs, et toute personne qui se reconnaît dans ses propos, c'est-à-dire une mémoire collective générationnelle. Une phrase qui paraît totalisante se révèle ainsi traversée par la même ambivalence qui est l'âme même des *Lieux de mémoire*.

L'analyse menée jusqu'au bout, je me permets de conclure sur un propos qui pourra paraître, à première vue, carrément à rebours de toute lecture possible du projet. *Les lieux de mémoire*, du moins en ce qui concerne leur valeur historiographique pour la lignée argumentative particulière que je veux avancer dans cette thèse, sont avant tout l'attestation sublime d'une expérience singulière du temps historique, soit celle de Pierre Nora : Chateaubriand postmoderne, nageur entre deux rives, *Les lieux de mémoire* ses mémoires d'outre-tombe, tentative d'enterrement des XIX^e et XX^e siècles. Dès qu'on admet cette thèse individualisante, il est possible de retourner sur les propos pour dégager une vérité même plus profonde que celles qui existent dans le texte lui-même.

Ce sera notamment le sujet du chapitre quatre. Or, pour être en mesure de dégager cette vérité de manière convaincante, il reste à effectuer d'abord un certain travail d'analyse conceptuelle qui serait nécessaire pour identifier cette « condition *sine qua non* de la modernité » que j'avais thématisée dans le chapitre précédent. Pour ce faire, je vais conclure ce chapitre en me détournant de la lecture quelque peu psychologisante et individualisante que je viens d'avancer au profit d'une analyse qui réaffirme l'autre aspect clef des *Lieux de mémoire*, soit qu'ils sont porteurs d'une philosophie de l'histoire et d'un diagnostic de la nouvelle condition historique qui s'est souvent dite « postmoderne ».

2.5 « L'INSUPPORTABILITÉ » DE LA CONDITION HISTORIQUE ACTUELLE : EN QUÊTE DE L'ENRACINEMENT ET DE LA COHÉRENCE INTELLECTUELLE DU MONDE HUMAIN-SOCIAL

Résumons brièvement le chemin parcouru jusqu'ici dans ce chapitre. Dès le premier chapitre, nous sommes partis en quête d'une « condition *sine qua non* de la modernité », soit un attribut qui serait unique à une « modernité » qui vaudrait en tant que catégorie métahistorique et sans laquelle elle ne saurait exister. Un tel attribut serait nécessaire pour fonder une notion rigoureuse d'une « postmodernité », par opposition à un seul « sentiment postmoderne » de la « rupture » qui relèverait davantage de la psychologie individuelle que d'une véritable ontologie historique. J'avais alors proposé d'essayer de trancher cet enjeu en me tournant vers les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora qui — plus que n'importe quel autre ouvrage dans la tradition qui est l'objet global de cette thèse — est traversé par un *pathos*, un constat émouvant du sentiment d'une rupture profonde avec le passé éprouvé au niveau de l'émotion, et qui, pour cette raison, pourrait servir comme point d'entrée pour arriver finalement à une telle condition *sine qua non*, car il fusionne le « postmoderne » en tant que sentiment éprouvé et la « postmodernité » en tant que condition sociale. En nous attardant sur le caractère insolite du projet et à l'usage apparemment idiosyncratique par Nora des termes « mémoire » et « histoire », nous avons examiné une lecture

partiale des *Lieux de mémoire* par un Paul Ricœur qui, de manière surprenante, a choisi comme point de référence les analyses de Richard Terdiman et non pas celles plus opportunes, à mon avis, de Krzysztof Pomian.

Nous avons ensuite exploré quelques aspects de la pensée de Pomian, ainsi que de l'historien allemand Reinhart Koselleck, pour soutenir la grille de lecture globale des *Lieux de mémoire* que j'avais proposée dans ce chapitre : que Nora nous présente avec une théorisation de la postmodernité où une série de basculements sémantiques — principalement dans les concepts de « mémoire » et d'« histoire », mais aussi, par conséquent, dans les concepts de « patrimoine » et de « nation » et, de manière ancillaire, dans le concept de « génération » — traduiraient l'avènement d'un nouveau régime d'historicité qui serait « postmoderne » dans un sens métahistorique et non pas simplement sentimental. Or, comme nous l'avons vu dans la section précédente à travers ma critique de l'article de Ben Mercer, *Les lieux de mémoire* sont traversés par une série de tensions (voire de contradictions) complexes et profondes qui font, en effet, tout le génie de l'œuvre. En faisant écho à la philosophie de l'histoire de Marcel Gauchet, on pourrait ainsi conclure que ce qui distingue notre expérience de l'histoire de cette expérience moderne de l'Histoire telle qu'elle est retracée par Koselleck — autrement dit, cette « condition *sine qua non* » évasive — c'est la liquidation de la mémoire substantielle dans la structuration de l'être-ensemble, ou pour ainsi dire la « sortie politique de la mémoire ». Or, il reste toujours des vestiges de cette mémoire dans le tissu de notre sensibilité historique sur lesquels vient se fixer un « attachement sentimental » au passé qui vient complexifier le « détachement critique » historiographique qui serait pourtant la tendance principale de notre époque. D'où la tension fondamentale dans notre condition historique, qui serait un moment de basculement que manifeste l'émergence des « lieux de mémoire », comme Nora a en fait l'inventaire pour la France.

Sans doute, une telle perspective viendrait nuancer le diagnostic selon lequel nous serions entrés dans une époque « postmoderne ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, chaque théorisation du « postmoderne » — que ce soit la « postmodernité » de Lyotard, la « surmodernité » d'Augé, la « hypermodernité » de Lipovetsky, ou la « modernité radicalisée » de Gauchet — constate une certaine continuité avec la modernité tout en thématissant une « rupture » qui nous pousse à concevoir notre époque sous un vocable qui la distinguerait substantiellement de la « modernité ». *Les lieux de mémoire* ne diffèrent pas de cette définition ambivalente : à la fin de ce projet, il y a la postulation implicite d'une époque à venir qui se serait débarrassée pour de bon de la mémoire, et où cette époque de la « tyrannie de la mémoire » qui est « la nôtre » serait définitivement close (LM.III.3 1012). Je souhaite donc introduire ici encore un autre néologisme pour qualifier notre condition historique qui sera explorée avec plus de profondeur dans le chapitre quatre, soit celui de « modernité moribonde ». Avec ce terme je tenterais de saisir un moment historique tout à fait particulier où les anciennes structurations du monde moderne continuent d'exercer une influence profonde sur notre manière d'être en même temps que la logique d'un monde carrément nouveau est en train de se déployer. Au lieu d'une époque proprement « postmoderne », nous nous retrouvons plutôt à un stade tardif de la modernité imprégné d'un sentiment diffus de son propre statut éphémère et l'idée vague, au cœur même d'un régime d'historicité pour lequel l'avenir aurait le statut d'inscrutabilité, d'un seuil qui serait à franchir. Ce qui accorderait possiblement aux *Lieux de mémoire* une thèse crypto-normative, soit celle du franchissement d'un tel seuil à travers le lâchage du ballast de la mémoire et l'inauguration d'une nouvelle époque historique dans laquelle les tensions et les ambivalences du temps des lieux de mémoire auraient disparu. Si nous nous tenons près de la connexion entre la pensée de Nora et celle de Gauchet, le constat gauchetien que l'enjeu principal de notre « nouveau monde » de l'autonomie pure serait

d'effectuer le passage d'une autonomie purement « structurelle » à une autonomie pleinement « substantielle » semble renforcer cette intuition.

En principe, rien dans *Les lieux de mémoire* pose qu'une telle conscience purement historiographique serait nécessairement incohérente en soi. Or, en même temps, on ne saurait pas lire chez Nora le travail d'un exorciste de la mémoire visant l'*eschaton* de la modernité comme le serait un Nietzsche. Car si Nora est, en effet, un « nageur entre deux rives », il existe un aspect de sa pensée qui le voue à passer sa vie à nager sur place. En cela, Mercer a raison de décrire la tension fondamentale chez Nora ainsi : « while still endorsing the “historical distance that obliges us to consider heritage with a cold eye,” the coolness of history suffers beside the “warmth of tradition” » (p. 104). En effet, ce que je veux proposer ici, c'est que le contraste senti chez Nora entre « la froideur de l'histoire⁴⁷ » et « la chaleur de la tradition » est l'enjeu central de sa pensée. Le transfert plurimillénaire de la mémoire à l'histoire, de l'hétéronomie à l'autonomie, résulte en partie du perfectionnement historiographique : c'est la conscience historique qui tente d'exorciser tout ce qu'il y a de partiel et de dogmatique chez elle. Mais en ce faisant, elle se coupe également de la « chaleur » de vivre à l'intérieur d'une tradition, c'est-à-dire d'une structuration hétéronome et mnémonique de l'être-ensemble. Dans la dernière section de ce chapitre, j'aimerais passer un peu de temps à examiner cette notion de la « froideur » de la conscience historique.

Pour faire cela, j'aimerais m'attarder pour un instant sur l'interprétation du totalitarisme de Marcel Gauchet (AD3) car, étant toutefois loin d'affirmer que nous vivons actuellement un retour des conditions historiques qui permettraient une nouvelle vague proprement totalitaire, j'ai l'impression que l'enjeu en question retrouve certains analogues restreints, mais très instructifs, avec ce moment historique. Selon Gauchet, les totalitarismes auraient été des réponses à une « crise du libéralisme » qui a traversé la société occidentale autour du tournant du XX^e siècle. Très

brièvement, cette « crise » a pris la forme suivante : il existe dans la représentation libérale⁴⁸ un paradoxe fondamental, qui serait que les représentants d'un État libéral ne représentent qu'une partie de la population mais sont autorisés de diriger le tout. Il y aurait ainsi un décalage entre le politique et le social qui se vit sous le signe de l'aliénation et engendre « l'aspiration à une authentique représentation de l'unité collective » (AD3 527). Cette dynamique globale s'articule selon trois axes principaux : « l'exigence de remettre l'économie à sa place au sein du tout » (car il est insensé que l'économie soit une fin en soi, voire la fin ultime d'une société), « un impératif de cohérence intellectuelle du monde humain-social » (car le « polythéisme des valeurs » wébérien qui a emporté la société est un « polythéisme sans panthéon, sans chef des dieux ni étalon de mesure », ce qui remet en question de manière insupportable l'intelligibilité du monde), et « les ressorts psychiques de l'être-en-société » (dans la mesure où l'individu dit « libre » du libéralisme est aussi l'individu « déraciné, condamné à la déréliction d'une vie vaine ») (AD3 527–532). Dans tout cela,

il était possible de conclure que [la société libérale] encourageait de manière irresponsable la destruction de ses propres bases et, avec elles, des bases de toute société possible, l'urgence étant dès lors de revivifier et de replacer au poste de commandement ces dimensions indispensables. Dans l'autre sens, on pouvait tirer du même constat de consubstantialité l'idée que la liberté restait à établir dans sa plénitude, la liquidation de ces résidus d'un autre âge constituant le préalable à la réalisation de l'unité humaine, promise, mais non assurée par la société libérale. (AD3 130)

Dans ce contexte, les totalitarismes se manifesteront en tant que programmes politiques qui permettront la remise de l'économie au service du politique (mobilisation totale), organisés autour d'une image du monde où tout phénomène devient intelligible à partir d'une grille de lecture prophétique (cohérence totale), et qui assurerait une intégration sacrale de l'individu au collectif (adhésion totale). Selon Gauchet, cet enjeu était présent de manière structurelle dans le libéralisme depuis la fin du XIX^e siècle. En cela, « il y aurait eu une pression totalitaire latente sans les

totalitarismes » (AD3 533) qui a germé subrepticement pendant une certaine période jusqu'à ce qu'un événement contingent — soit la Première Guerre mondiale — vienne allumer l'étincelle.

La Première Guerre mondiale se révélera matricielle pour deux raisons principales. D'un côté, elle exposera avec la doctrine de « guerre totale » le pouvoir énorme que possède l'État moderne de mobiliser l'entièreté de la société envers un but unique. En même temps, elle fournira aux soldats dans les tranchées une expérience d'une transcendance de caractère spirituel⁴⁹ qui induira une toxicomanie effrénée chez ces derniers, qui vont chercher à retrouver cette magie ineffable suite à leur retour du front⁵⁰. En cela la guerre a été « la matrice d'un siècle » dans le sens qu'elle a focalisée « la question ultime ouverte par la modernité, à savoir l'existence d'une alternative à la structuration religieuse » (AD3 9) : la pression totalitaire latente prendra ainsi le devant de la scène pour tenter de répondre à cette question. En cela, un aspect de l'analyse formelle du totalitarisme chez Gauchet s'effectue sous le vocable de « religion séculière⁵¹ », car selon lui, l'essence de cette forme politique — qui fait d'elle, d'ailleurs, une forme qui « ne deviendra pas un possible à son tour classique et permanent de la condition politique » (AD3 517) — est qu'elle est propre à un moment historique bien défini, soit une phase particulière de la sortie de la religion où

la structuration religieuse conserve une emprise suffisamment forte au sein du gouvernement collectif pour demeurer la référence obligée dans l'esprit des acteurs, tout en étant déconnectée par ailleurs de toute légitimation religieuse explicite — les croyants n'y reconnaissent plus les effets de leur foi et les incroyants ne font plus le rapport avec les cultes établis. (AD3 33)

Autrement dit, le totalitarisme représente un effort pour élaborer l'équivalent de la structuration hétéronome à l'intérieur de l'autonomie, tout en s'emparant des outils propres à cette dernière. C'est cette incohérence fondamentale qui, pour Gauchet, voue le totalitarisme à l'échec dès le début. Or, à cause de la faiblesse politique des régimes libéraux qui n'ont rien voulu apprendre de la Première Guerre mondiale et qui ont plutôt cherché à restaurer la normalité de la Belle Époque,

les totalitarismes ont pu capturer le soutien des masses de manière imprévue en se présentant en tant qu'alternative au marasme invivable de la société libérale avec une aura carrément hypnotisante⁵².

Bien que l'attrait du totalitarisme dérive de sa prétendue capacité de répondre à chacun des trois axes de l'« invivabilité » de la société libérale (soit la priorisation de l'économie, la fragmentation intellectuelle du monde humain-social, et les ressorts psychiques de l'être-en-société, comme nous l'avons vu plus haut), j'aimerais suggérer que c'est le troisième qui a précédence sur les deux premiers, qui se vivent en effet à l'aulne de celui-ci. Car c'est bien ce phénomène de « déracinement » dans la vie moderne qui s'est imposé en tant que *topos* quasiment dominant de l'époque, constaté autant chez Simone Weil* que Georg Simmel† et György Lukács‡. Pour mieux cerner en profondeur le caractère émotif de ces « ressorts psychiques », il est utile de faire ici un détour par Hannah Arendt, notamment sa thématisation de la « désolation » [*loneliness*] dans ses *Origines du totalitarisme*§. Dans l'ultime chapitre de cet ouvrage, « Idéologie et terreur », Arendt cherche à dégager une essence du totalitarisme en tant que régime politique. Elle postule que ce qui rend ce type de régime profondément nouveau par rapport au schème traditionnel d'Aristote qui a remarquablement perduré pour plus que deux millénaires sans mutations, c'est qu'il rompt la distinction classique entre un gouvernement « soumis à des lois » et un gouvernement « sans lois », ou encore entre le pouvoir « arbitraire » et le pouvoir « légitime ». En ceci, au lieu de trouver son essence dans la légalité (comme dans des gouvernements non-tyranniques) ou l'illégalité (comme dans une tyrannie), l'essence du totalitarisme pour Arendt

* Simone WEIL, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949.

† Georg SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de « Sociologie des sens »*, Paris, Payot, 2013 [1903].

‡ György LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, Denoel, 1981 [1916]. Lukács emploie notamment l'expression « itinérance transcendante » [*transzendente Obdachlosigkeit*].

§ Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1973.

serait la « terreur ». Or, ce que Arendt entend par « terreur » n'est pas le sens quotidien d'une ambiance de peur maintenue par la violence qui sert principalement à supprimer toute opposition. Pour elle, ce n'est qu'après que toute opposition se soit dissipée que le sens véritable de la terreur se manifeste : « terror becomes total when it becomes independent of all opposition; it rules supreme when nobody any longer stands in its way » (p. 464). Cette terreur dite « totale » sert à éliminer toute agentivité humaine spontanée qui entraverait le déploiement des forces dites « naturelles » ou « historiques » qui se situent au cœur d'une idéologie totalitaire. Dans la mesure où les idéologies totalitaires ne cherchent pas à s'accommoder à la réalité, mais plutôt à imposer littéralement « la logique d'une idée » sur la réalité, toute agentivité humaine, dans sa capacité pour le spontané et l'inattendu, est nuisible pour les mouvements totalitaires ; ainsi, ils cherchent de faire des hommes un seul Homme dont le sens de l'existence se réduirait à agir en tant qu'instrument pour les lois de la Nature ou de l'Histoire d'accélérer leur déploiement dans le monde.

Selon Arendt, pour qu'une telle « terreur » soit effective, elle doit régner sur une masse d'hommes isolés ; ainsi, il s'agit d'une des tâches principales d'un mouvement totalitaire d'imposer un tel « isolement ». Encore une fois, Arendt accorde à ce terme un sens assez particulier : il se distingue de la « désolation », de la « solitude », du « déracinement », et de la « superfluité », tout en se retrouvant dans un réseau sémantique avec ces derniers. L'isolation, comme elle le précise, est une catégorie politique qui se traduit par la désolation en tant que catégorie sociale ; or, l'isolation se distingue nettement de la désolation, car je peux être isolé mais pas désolé, et vice-versa. Formellement, elle définit les deux termes ainsi : l'isolation est « a situation in which I [as a political agent] cannot act, because there is nobody who will act with me », tandis que la désolation est « a situation in which I as a person feel myself deserted by all

human companionship » (p. 474). Le totalitarisme impose ainsi d'abord l'isolation en opprimant de manière violente la capacité d'opposer le régime. Or, Arendt postule que l'isolation présente en même temps la possibilité d'atteindre une « solitude », c'est-à-dire une séparation du monde qui reste néanmoins en contact avec lui en fonction de la capacité de l'homme isolé à atteindre une certaine réalisation du soi qui permet une « fabrication » (*poiesis*, par distinction avec le « travail » [*labour*]) qui ne peut s'achever qu'en isolation — notamment et par excellence, la réflexion philosophique⁵³ — et ainsi de contribuer quelque chose d'unique à un monde commun. Par contre, si cette dernière capacité est détruite — par exemple, par un monde « whose chief values are dictated by labor, that is where all human activities have been transformed into laboring » — « isolation becomes altogether unbearable » (p. 475). En ce moment, « l'isolation » se transforme en « désolation », barrant accès du même coup à l'expérience de la « solitude » : en effet, c'est la « terreur » qui est imposée sur une masse d'abord simplement isolée par des régimes totalitaires, mais une fois que cette terreur est devenue « totale », l'expérience qui s'ensuit est bien celle de la « désolation ». Il s'agit là d'une des distinctions importantes entre la tyrannie et le totalitarisme : là où la tyrannie se contentait d'isoler ses sujets mais de ne pas atteindre à leur vie privée, le totalitarisme cherche à éteindre cette dernière et, en ce faisant, de détruire en quelque sorte l'humanité même de l'individu*.

La désolation n'est pas unique au monde moderne : Arendt dit que notamment, l'expérience de l'esclave (elle précise « en Antiquité », mais on pourrait dire de même, voire *a fortiori*, pour les esclaves africains en Amérique) est celui de la désolation. Or, cette expérience, n'existant depuis longtemps que sur les marges de la société, est devenue depuis le XIX^e siècle une expérience quotidienne des masses croissantes des sociétés industrielles en fonction de l'expérience du

* En cela, Arendt traite de la désolation comme étant « among the most radical and desperate experiences of man » (p. 475) ; il s'agit de « the experience of being abandoned by everything and everybody » (p. 476).

« déracinement » — soit « to have no place in the world, recognized and guaranteed by others » — et la « superfluité » — soit « not to belong to the world at all » (p. 475), qui génèrent ensemble les conditions pour le sentiment de désolation de prendre racine. Cette triade désolation-déracinement-superfluité s'accorde ici avec ces « ressorts psychiques de l'être-en-société » identifiés par Gauchet. D'où mon postulat que, parmi les trois « invivabilités » de la société libérale, c'est cette dernière qui est la plus essentielle, car les totalitarismes vont à la fois s'emparer de ce sentiment pour rendre attrayante leur idéologie apocalyptique en même temps qu'ils empirent la condition avec l'imposition de la terreur totale.

Déracinement, désolation, « condamnation à la déréliction d'une vie vaine » : comment ne pas attribuer une température glaciale au *Stimmung* qui interpelle une telle expérience ? Comment ne pas, de plus, reconnaître ces mêmes craintes dans la voix d'un Pierre Nora qui voit tout ce qui était solide se dissiper en vapeur et lui échapper par les doigts, *Les lieux de mémoire* une nature morte qui essaye de commettre à la postérité ce qui est en train de s'oublier, soit une France qui enracinait Nora au monde ? Or, en même temps, on ne saurait pas constater chez Nora une susceptibilité au piège totalitaire : en effet, toute la difficulté est engendrée par la tension d'une conscience qui reconnaît les troubles des ressorts psychiques de l'individu libéral moderne toute en rejetant la fausse promesse offerte par le totalitarisme. Le totalitarisme n'est pas la réponse aux malaises de la modernité, car si les malaises de la modernité peuvent se résumer par l'attribution d'une « froideur », le totalitarisme fournit, en effet, une chaleur : mais il ne s'agit pas de la chaleur du foyer de la tradition ou de la reconstitution véritable de l'Un sacré, mais plutôt les flammes de l'enfer même apportées sur Terre. Nora ne nourrit aucune illusion là-dessus. Mais en cela se retrouve toute la difficulté et la tension de la question de la perdurance du totalitarisme en tant que possible permanent de notre condition politique. Selon Gauchet, la société libérale aurait reconnu

ses défaillances suite à la Seconde Guerre mondiale et cherché à répondre à des besoins qui avaient été négligés et qui avaient suscité l'avènement du totalitarisme. Plus encore, elle a entamé des transformations si radicales que le « libéralisme démocratisé » se serait transformé en une véritable « démocratie libérale » ; en ce faisant, elle a entamé également « l'ultime tournant théologico-politique de la modernité », accomplissant la sortie politique de la religion et introduisant le règne de l'autonomie pure. D'où sa conclusion que le totalitarisme serait définitivement dépassé, car il serait propre à un moment conjoncturel très précis qui est maintenant derrière nous — ce qui n'est pas dire pour autant « que nous sommes définitivement à l'abri de la barbarie politique, mais que si elle doit revenir, elle revêtira d'autres formes et empruntera d'autres canaux » (AD3 550). Il est assez commun de contraster une telle perspective à celle d'Arendt, qui semble affirmer que, là où existe la terre fertile des masses déracinées et superflues, la mauvaise herbe du totalitarisme sera toujours susceptible de se lancer dans un nouvel assaut. Ce qui cache en quelque sorte le fait que les perspectives d'Arendt et de Gauchet peuvent se synthétiser à un certain point en fonction des soixante années qui sépare les deux ouvrages en question. Arendt affirme que le vrai risque posé par le totalitarisme, c'est qu'il viendra « ravage the world as we know it ... before a new beginning rising from this end has had time to assert itself » (p. 478). Il suffit de dire que, pour Gauchet, ce « commencement nouveau » s'est effectué avec l'inauguration de ce « nouveau monde » duquel se préoccupe l'ultime volume de *L'avènement de la démocratie* : autrement dit, la constatation du risque toujours vivant du totalitarisme valait bien en 1951, mais moins en 1975, la veille de la mort de Arendt.

Hors de cette perspective politique, il est possible d'aborder la question dans une perspective plus historiographique. Admettons qu'il y ait certaines sensibilités historiques qui sont épistémologiquement fécondes et certaines qui sont épistémologiquement épuisées dans le

moment actuel en ce qui concerne leur capacité d'avancer nos connaissances historiographiques. Dans cette mesure, suivant les analyses de Gauchet et de Arendt, on pourrait dire que la sensibilité historique totalitaire avait donné l'impression d'une fécondité épistémologique (ou encore politico-métahistorique) lors de son apogée historique, mais que le résultat dialectique de cette épreuve était la démonstration inéluctable de son épuisement épistémologique. Hors des raisons conjoncturelles pour lesquelles Gauchet estime que le totalitarisme « ne deviendra pas un possible à son tour classique et permanent de la condition politique » (AD3 517), voilà une raison supplémentaire : la démonstration historique de son échec constitue en effet l'horizon de sa pertinence théorique en tant que solution aux antinomies de la modernité, ainsi nullifiant sa véritable raison-d'être.

Or, contrairement à Gauchet, je crois que le problème fondamental auquel le totalitarisme a tenté de répondre — ces « ressorts psychiques de l'être-en-société » au sein du libéralisme — n'a aucunement été résolu, bien qu'il y ait eu une certaine période de stabilisation où les démocraties libérales ont tenté de la résoudre en reconnaissant la justesse de certaines critiques fondamentales du libéralisme du début du XX^e siècle qui se sont incarnées dans les mouvements totalitaires et en incorporant ainsi certains changements pour mieux accommoder cette sensibilité historique qui était tombée sous le charme diabolique du totalitarisme⁵⁴. Le ton global de l'œuvre tardive de Gauchet semble constater le dépassement de tels besoins hétéronomes pour la communauté sacrificielle. Or, le ton de son proche collaborateur, traversé par la mélancolie d'un individu qui a le sentiment d'être sorti de l'Histoire, là où Gauchet semble s'y être facilement accommodé, paraît conduire au constat contraire. Ce fait me permet de faire une observation qui retrouvera une importance capitale dans la suite de cette thèse, soit l'impossibilité de décrire « une » conscience historique — qu'elle soit antique, médiévale, moderne, postmoderne, ou n'importe quoi d'autre

— comme totale, monolithique et valant pour tous les membres d’une société lors d’une certaine période prescrite. En effet, la discussion très lourde et complexe concernant les enjeux qui portent sur l’historicité de la modernité qui s’est enfilée au cours des décennies n’a jamais eu pour participants qu’une gamme assez rétrécie d’élites cultivées. Considérons pour un instant, par exemple, le fait qu’en plein milieu de son récit sur la « crise de l’identité nationale de la France » exprimée par le vecteur du syndrome de Vichy (un thème qui semble impliquer la participation de la quasi-totalité du peuple français), Henry Rousso nous glisse une statistique assez remarquable : que déjà en 1976, plus que la moitié des Français ignoraient que Pétain était à la fois le Chef d’État en 1940–1944 ainsi que le grand général de la Grande Guerre^{*}. Dans le même ordre d’idées, on pourrait évoquer également le fait qu’en 2019, un sondage a confirmé que presque la moitié des Canadiens étaient incapables de nommer un seul camp de concentration, et que 20 % des enfants canadiens n’avaient jamais entendu parler de la Shoah⁵⁵. On peut douter de manière raisonnable que c’était différent auparavant — ce ne serait pas tellement surprenant d’apprendre que, par exemple, la moitié des Français en 1940 ignoraient les détails de l’Affaire Dreyfus.

Ce manque de goût pour l’histoire et le statut général d’être inculte que l’on constate chez la majorité de nos compatriotes a souvent été une vérité inconfortable pour les intellectuels qui se voulaient des intervenants sur des propos de portée « nationale », surtout en fonction du sens original du terme « intellectuel » pris dans sa forme nominale qui a été popularisé par Émile Zola lors de l’Affaire Dreyfus, identifiant des individus doués d’une perception et d’une éloquence particulière qui ont pour tâche la saisie et l’articulation de quelque volonté générale du peuple, les vapeurs desquels ses intellectuels ont supposément coalisés en une compréhension viable et logique. Le caractère quelque peu douteux et présomptueux de ce geste s’efface souvent au sein

^{*} *Le syndrome de Vichy, op. cit.*, p. 316.

d'un monde social assez clos et ésotérique qui interagit finalement très peu avec cette majorité tranquille d'individus auxquels on pourrait attribuer une « pauvreté d'historicité » et qui se contentent pleinement de vivre une petite vie privée avec leur emploi, leur famille, et leurs loisirs, sans se soucier la nuit du Sens de l'Histoire et de la Destinée de l'Homme. Naturellement, l'évocation de l'existence de tels individus ne vient pas nier la justesse des propos savants sur la nouvelle condition historique : en effet, l'existence de ces individus s'explique, du moins en partie, par les analyses savantes de l'individualisme contemporain⁵⁶, et il serait tout à fait possible d'argumenter que ceux qui ne ressentent pas les tensions et les ambiguïtés d'une condition historique dite « postmoderne » (telles qu'une rupture profonde et angoissante avec le passé qui remet en cause le lien national) vivent une vie intellectuellement incohérente, ou qu'ils manifestent tout de même dans leurs comportements des traces de cette conscience historique sans en avoir conscience. Or, il me paraît important de souligner le fait que cette condition historique prétendue n'est pas éprouvée sur le plan phénoménologique par une vaste gamme d'individus qui sont censés y participer. Ce simple constat permet d'accentuer la pluralité des expériences du temps, de l'histoire, et de la modernité, et d'affirmer que si la notion d'une nouvelle condition historique a quelque valeur métahistorique véritable, elle doit se concevoir sous le signe de la « contemporanéité du non-contemporain » de Reinhart Koselleck — soit la reconnaissance qu'il existe, à tout moment historique, une pluralité d'expériences de l'histoire — et qu'elle s'agit donc plus d'un écosystème que d'un organisme.

L'implication et l'apport ici est surtout que cette pluralité d'expériences du temps ne s'observe pas seulement entre des groupes sociaux divergents tels que « les intellectuels » et « les incultes » : on retrouve cette pluralité au sein des groupes eux-mêmes, et chaque individu est ainsi porteur d'une certaine sensibilité historique — à certains égards partagée et à d'autres égards

unique — qui comprend les sortes de particularités qui se retrouvent au fond des désaccords intellectuels concernant les enjeux centraux de notre relation contemporaine au temps. Marcel Gauchet, Pierre Nora : au moins deux sensibilités historiques, donc, qui, malgré leurs différences, semblent avoir assez en commun pour pouvoir contribuer aux mêmes projets (soit *Les lieux de mémoire* et *Le Débat*) qui se révèlent non pas comme des lieux d'une orthodoxie et un dogmatisme conservateurs, mais plutôt d'une « tradition » au sens d'Alasdair MacIntyre, soit une espèce de pluralisme restreint qui prend forme autour de problèmes définis et canoniques pour cette tradition, ce qui veut dire que le progrès épistémologique sur ces problèmes constitue le progrès de la tradition elle-même⁵⁷. Appelons heuristiquement cette tradition celle de « la philosophie de l'histoire française de l'après-guerre » (ou encore de « la pensée française néo-tocquevillienne⁵⁸ »). Ce serait une tâche extrêmement importante, dans le sillage de cette thèse, de faire la cartographie détaillée de cette tradition dont je n'identifie ici que les contours et qui se rattache surtout à ce triumvirat Nora-Gauchet-Pomian du *Débat* dont j'ai pu au moins esquisser les résonances profondes entre, d'un côté, l'usage de Nora et de Pomian de la dyade « mémoire/histoire » et, de l'autre côté, l'usage de Gauchet de la dyade « hétéronomie/autonomie ». Or, le cadre d'un tel projet dépasse largement celui de la présente thèse. En revanche, dans ce qui suit, j'aimerais tenter d'identifier le point de convergence autour duquel cette constellation conceptuelle de penseurs semble s'orienter : il s'agit du désir pour cette « cohérence intellectuelle du monde humain-social » qui serait précisément cette soif pour une « totalité sans totalisation » qui, tout en se détournant de la « philosophie de l'histoire », se veut toujours une « histoire philosophique » et qui constitue l'élan fondamental de la « nouvelle histoire ». J'aborderai cette thématique chez trois penseurs qui tentent de réintroduire cette vue d'ensemble de l'expérience du temps historique qui semble avoir été fragmentée par les sciences sociales dans la première moitié du XX^e siècle. J'analyserai

d'abord les notions de « régime d'historicité » et de « présentisme » chez François Hartog, cette première permettant la conceptualisation des ruptures dans les expériences du temps, cette dernière offrant un diagnostic de la condition historique actuelle. Je me tournerai ensuite à l'« architecture temporelle de la civilisation contemporaine » de Krzysztof Pomian, qui nous offre un schéma pour la saisie de l'interaction des strates variées du temps qui constituent un seul régime d'historicité. Finalement, je reviendrai une dernière fois à Reinhart Koselleck pour approfondir ce qui me paraît comme un apport de sa pensée qui a été sous-estimé et qui est fécond pour la saisie de notre condition historique actuelle : la primauté ontologique du temps psychologique.

Notes

¹ Naturellement, cette périodisation est elle-même moderne par excellence : la « *media aetas* » n'existe que dans la mesure où il y a perception — décidément *post hoc* — d'une rupture entre le présent et l'Antiquité de la part des humanistes de la Renaissance. Le monde médiéval lui-même, par contre, se voyait en continuité avec le monde romain. L'apport de ces considérations historiographiques deviendra plus clair au cours du chapitre.

² Notamment Hue-Tam HO TAI, « Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory », *The American Historical Review* 106(3), 2001, pp. 906–22. Il écrit : « For all of Nora's embrace of polyphony and polysemy, the French nation of *Realms of Memory* is a given rather than a problem or project » (p. 910)... et à ce constat, il réplique que « the collective memory of certain interpretive communities exists in a state of tension with national identity and history, unlike the symbiosis that Nora, after Renan and Lavissee, seeks to preserve » (p. 916).

³ La « fin du monde paysan » en tant que *topos* de la crise postmoderne du temps en France se retrouve dans la pensée de plusieurs figures clefs. J'aborderai la raison pour cela dans le quatrième chapitre. Pour des renseignements sur le *topos* lui-même, voir notamment Eugen WEBER, *Peasants into Frenchmen : The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976, et Henri MENDRAS, *La seconde révolution française*, *op. cit.*

⁴ « Sans doute est-il impossible de se passer du mot. Acceptons-le, mais avec la conscience claire de la différence entre la mémoire vraie... et la mémoire transformée par son passage en histoire, qui en est presque le contraire » (LM.I XXV).

⁵ Quelques exemples notables : « l'état de nature » de Rousseau, « l'impératif catégorique » de Kant, la triade « thèse-antithèse-synthèse » de Hegel, l'*Übermensch* de Nietzsche, et, comme nous le verrons plus tard, la distinction entre « nostalgie rétablissante » et « nostalgie réfléchissante » de Svetlana Boym.

⁶ Voir Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 1990.

⁷ Soit les pages 4, 32, et 41.

⁸ Qu'on note également en passant les similarités entre cette idée et celle de Pierre Manent dont la monarchie absolue, profitant d'abord de son utilité à l'Église, contient en fait un principe intérieur d'autonomisation qui va travailler pour miner le pouvoir de cette dernière. Voir Pierre MANENT, « L'Europe et le problème théologico-politique », dans *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Hachette, 1987, pp. 17–30.

⁹ Pour Pomian, ce terme porte le sens de tout concept auquel chaque histoire doit se référer pour devenir intelligible, comme par exemple « la raison », « le hasard », et ainsi de suite. Une histoire « purement événementielle » ne serait donc aucunement possible, car elle prendrait effectivement la forme des annales, qui ne sont pas véritablement histoire. Voir *L'ordre du temps*, *op. cit.*, pp. 18–26.

¹⁰ Pomian lui-même utilise le terme « sémiophores », soit des « objets bifaces qui unissent une dimension sémiotique et une dimension matérielle » : cela parce que Pomian traite de la mémoire et de l'histoire non pas en tant qu'« idées » abstraites mais en tant que « systèmes des signes enregistrés sur des supports matériels que ce soit des neurones cérébraux ou des pierres, des métaux, des céramiques, papyrus, parchemins, feuilles de palmier ou d'écorce, papiers, tissus, semi-conducteurs ou tout autre chose que les hommes ont utilisées à cet effet » (p. 67).

¹¹ N. b. les résonances avec les analyses de la tombée progressive en désuétude du *topos* de l'*historia magistra vitae* et le passage vers l'expérience moderne de l'Histoire chez Reinhart Koselleck.

¹² Voir Krzysztof POMIAN, *L'ordre du temps*, *op. cit.*, pp. 7–36.

¹³ Voir Pierre MANENT, « L'Europe et le problème théologico-politique », *op. cit.*

¹⁴ Voir Marcel GAUCHET, « Tradition, institution », dans AD4, pp. 392–398.

¹⁵ L'ouverture des archives communistes après 1991 représentera un influx énorme à cet égard.

¹⁶ Voir Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, *op. cit.*, p. XII.

¹⁷ J'avoue, en parenthèse, que parfois le récit présenté ici flirte à mauvais escient avec une anthropomorphisation de « la mémoire » et de « l'histoire », comme si ces dernières possédaient en soi une agentivité hétéronome. Je précise donc que cette anthropomorphisation n'est que rhétorique : il s'agit d'une manière abrégée de désigner un ensemble de pratiques humaines qui se rassemblent sous l'égide d'une certaine attitude, consciente ou non, envers la structuration temporelle de l'être-ensemble. Cet enjeu sera abordé de manière plus fine dans le quatrième chapitre de cette thèse.

¹⁸ Dans sa réception internationale, Reinhart KOSELLECK (1923–2006) est connu surtout pour le recueil *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, traduit en français en 1990 (*Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS) et en anglais en 1985 (*Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press), ainsi que les *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [8 tomes], Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997, soit un dictionnaire de concepts dont la grande majorité des articles demeurent sans traduction (quelques articles, notamment l'article maître « *Geschichte, Historie* », ont été traduits et ont paru dans des lieux divers). À part ces deux piliers de son œuvre, la réception de Koselleck en anglais et en français, respectivement, s'est déployée dans des recueils variés, soit *L'expérience de l'histoire*, Paris, Points, 1997 ; *The Practice of Conceptual History*, Stanford University Press, 2002 ; et *Sediments of Time : On Possible Histories*, Stanford University Press, 2018. La thèse de doctorat de Koselleck, soutenue en 1954 et publiée en 1959 sous le titre *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Fribourg, Karl Alber), a aussi été traduite en français (*Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979) et en anglais (*Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1988) mais n'a pas profité d'une réception aussi répandue que les textes cités plus haut (surtout en France, où la parution a précédé par plus qu'une décennie la grande vague de la réception de Koselleck des années 1990 déclenchée par la parution de la traduction de *Vergangene Zukunft*).

¹⁹ Keith Tribe, dans son introduction à l'édition anglaise de *Vergangene Zukunft*, opte pour cette terminologie au lieu de celle de « méthodologie ». Il écrit : « Theoretical criticisms based on the difficulty of rigorously defining the distinction between “word” and “historical concept,” and the consequent impossibility of elaborating a method specific to this mode of doing history, ignore the fact that *Begriffsgeschichte* is more a procedure than a definite method. It is intended not as an end in itself but rather as a means of emphasizing the importance of linguistic and semantic analysis for the practice of social and economic history. » Voir Keith TRIBE, « Translator's Introduction », dans R. KOSELLECK, *Futures Past : On the Semantics of Historical Time*, K. Tribe (trad.), New York, Columbia University Press, 2004, pp. VII–XX (p. XVsq. pour la citation).

²⁰ Voir surtout le chapitre « Histoire des concepts et histoire sociale » dans *Le futur passé, op. cit.*, pp. 99–118. En un mot, la distinction est née de la tentative de la part de Koselleck de rendre compte du fait que l'histoire des idées et l'histoire sociale ne peuvent pas se faire indépendamment, car il y a interaction profonde entre les deux. Il écrit : « En l'absence de concepts communs, il n'existe pas de société ni surtout d'unité d'action politique. Inversement, nos concepts se façonnent à partir de systèmes politico-sociaux beaucoup trop complexes pour être saisis comme de simples communautés de langue à partir de quelques concepts clés. Une “société” et ses “concepts” entretiennent une tension qui caractérise aussi les disciplines historiques qui s'y rattachent » (p. 100). En ce qui concerne la distinction elle-même, il précise : « Un mot peut — par l'usage qu'on en fait — devenir univoque. Un concept, par contre, doit rester équivoque. Certes le concept s'attache lui aussi au mot, mais il est en même temps plus qu'un mot : un mot devient concept quand la totalité d'un ensemble de significations et d'expériences politiques et sociales dans lequel et pour lequel ce mot est utilisé, entre dans ce *seul* mot... Les concepts sont donc des concentrés d'une multitude de significations. La signification d'un mot et son signifiant se pensent comme séparés. Avec le concept, signification et signifiant coïncident dans la mesure où la diversité de la réalité historique s'investit dans la polysémie d'un mot, de telle sorte qu'elle ne trouve son sens et n'est comprise que dans ce seul et unique mot. Un mot contient des possibilités de signification, un concept réunit en lui un ensemble de significations. Un concept peut en conséquence être parfaitement clair, mais doit être nécessairement polysémique. » (p. 109)

²¹ Dans *Temps et récit III* (1985), Ricoeur subsume sous ces deux concepts les trois *topoi* de la *Neuzeit*, la disponibilité de l'histoire, et l'accélération du progrès (voir les pp. 374–433) ; quant à Hartog (2003), son concept d'un « régime d'historicité » tente d'éclairer la tension entre les deux concepts, ou encore : « les types de distance et les modes de tension » (p. 28). Pour une lecture alternative de Koselleck qui met plutôt au premier plan son anthropologie transcendante (telle qu'elle est articulée dans « *Historik und Hermeneutik* »), voir Alexandre ESCUDIER, « Temporalisation et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64(6), 2009, pp. 1269–1301. Voir aussi Jochen HOOCK, « Koselleck in Frankreich : Rezeption und kritische Auseinandersetzung », *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 4(1), 2015, pp. 7–11 pour un compte-rendu des lacunes présentes dans la réception typique de Koselleck en France, qu'il caractérise avec la formule « Koselleck l'empiriste n'a pas été reçu avec le même intérêt que Koselleck l'essayiste ».

²² L'écart parfois marquant entre les traductions française et anglaise du même passage chez Koselleck crée parfois des situations où il est utile de renvoyer à la traduction inverse pour nuancer la lecture du texte. La formule en anglais se lit ici, notamment, « cultivated expectations can be revised; experiences one has had are collected » (*Futures Past*, *op. cit.*, p. 261, mes italiques).

²³ Koselleck utilise cette expression (ou une variation) au moins sept fois dans *Le futur passé*, ce qui l'accorde une importance structurale dans sa pensée. Voir les pp. 141, 184, 185, 236, 309, 311, 328.

²⁴ Or — point à noter — pour Koselleck, le nouveau concept d'histoire *visé ses propres conditions de possibilité*. Il fait ainsi partie de cette poussée historiographique, cette autoréflexivité qui constitue un gain épistémologique véritable.

²⁵ Ce concept, qui provient de François Hartog, sera exploré avec plus de profondeur dans le chapitre suivant. Pour l'instant, nous pouvons comprendre cette expression comme dénotant tout simplement une certaine configuration d'un espace d'expérience et d'un horizon d'attente.

²⁶ Il existe une distinction chez Koselleck entre un « temps nouveau » au sens trivial — dans le mesure que chaque événement qui arrive est littéralement « nouveau » dans une suite chronologique — et au sens plus profond, où la conceptualisation de cet événement indique une nouveauté substantielle, c'est-à-dire que l'événement ne se réduit pas conceptuellement à une variation sur une structure fondamentale, à l'opposé du célèbre passage d'Ecclésiaste 1 : 9 (« Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. ») Ainsi Paul Ricœur, suivant Koselleck, note que « le présent n'est jamais nouveau, au sens fort, que dans la mesure où nous croyons qu'il ouvre des temps nouveaux » (*Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 380).

²⁷ Étrangement, la traduction française lit « passé », bien qu'en allemand on lit bien « Zukunft » (*Vergangene Zukunft*, *op. cit.*, p. 34).

²⁸ Par exemple : il est aujourd'hui impossible de rencontrer les écrits antisémites de Luther sans les contextualiser dans un courant d'antisémitisme allemand qui culminera en fin de compte avec la Shoah.

²⁹ L'« *historia magistra vitae* » était, selon Koselleck, le mode principal de l'expérience prémoderne de l'histoire. En fonction du fait que les événements historiques étaient perçus seulement comme « nouveaux » au sens trivial (*supra* Ch. II, n. 26), le passé se présentait comme un réservoir de modèles pour interpréter le présent. D'où, par exemple, la démarche de Machiavel dans *Le Prince* voulant tirer de l'histoire des leçons révélatrices des tendances générales du comportement politique des hommes, la connaissance desquels permettrait le prince de limiter l'influence de la Fortune. En effet, Koselleck affirme que le chapitre sur les armes à feu dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* démontre que pour Machiavel, « présent et passé se trouvaient donc englobés dans un seul et même horizon historique » (FP 20).

³⁰ Cette thèse reçoit son articulation la plus complète dans *Le Règne de la critique*, où Koselleck avance que la philosophie spéculative de l'histoire est, en effet, la forme propre à la *Neuzeit* de l'interprétation de l'expérience historique ; le délabrement général de telles philosophies de l'histoire suite à la fin de la Deuxième Guerre mondiale et la montée subséquente des philosophies dites « critiques » de l'histoire (exemplifiées par des figures comme Arendt, Ricœur, Hartog, Aron, Nora, Gauchet, Pomian, et Koselleck lui-même) semble renforcer la pertinence du débat français sur la crise postmoderne du temps.

³¹ Prosper Mérimée (1803–1870), écrivain, historien, et archéologue français qui, entre 1834 et 1860, a occupé le poste d'inspecteur général des monuments historiques et a effectué de nombreux voyages d'inspection pour cataloguer le patrimoine français. Mérimée a constaté que le sentiment patrimonial n'existait quasiment pas à la campagne française à son époque. Voir aussi André FERMIGIER, « Mérimée et l'inspection des monuments historiques », dans LM.II.2, pp. 593–611.

³² Je note, bien sûr, l'ironie du fait qu'à l'époque, les remodelages destructifs du baron Haussmann ont été reçus par les appréciateurs du Paris médiéval de la même manière que le remplacement du paysage haussmannien par l'architecture postmoderne est reçu aujourd'hui. Voir, par exemple, Victor HUGO, « Guerre aux démolisseurs », *La Revue des Deux Mondes*, 13 mars 1832.

³³ Ce terme est utilisé par des urbanistes pour décrire des situations où les promoteurs immobiliers reçoivent carte blanche pour bâtir tout ce qu'ils veulent sans aucun souci pour le cadre de vie des habitants ou de la cohérence esthétique de la ville. Le phénomène était bien prononcé à Bruxelles lors des années 1960 et 1970, et on l'utilise pour critiquer, par exemple, la construction de la tour Sablon ; mais on pourrait faire une critique de nature identique en ce

qui concerne la tour Montparnasse à Paris ou la construction 30 St Mary Axe à Londres, appelée couramment par les Londoniens « *the Gherkin* » (« le Cornichon »). En effet, Chastel écrit : « Ce choc fut si violemment perturbateur qu'il rendit évidente l'absence de prévision de la part des autorités ; les plans d'extension n'étaient pas réalisés, ou pas approuvés, ou, s'ils existaient, n'étaient pas suivis. D'où enfin, en pleine tension, l'importante innovation législative du 4 août 1962 qui, pour la première fois, préconisa à l'échelle de la ville un certain traitement de zones bâties définies comme patrimoniales » (p. 436).

³⁴ Voir notamment sur ce point Claude LEFORT, « La question de la démocratie », *op. cit.*, surtout ses propos sur le « lieu vide du pouvoir » qui, entre autres, « fait apparaître la division, d'une manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société [démocratique] » (p. 27sq).

³⁵ En plus d'avoir été le maître d'œuvre des *Lieux de mémoire*, Nora fut notamment co-rédacteur-en-chef du *Débat* (1980–2020) avec Gauchet et Pomian, ainsi qu'éditeur à Gallimard depuis 1965 (il fut notamment l'éditeur des collections importantes « la Bibliothèque des sciences humaines » et « la Bibliothèque des histoires »). À part ce rôle de « *tastemaker* » au sein de la vie intellectuelle française de la seconde moitié du XX^e siècle, il a produit également une vaste œuvre dont les recueils principaux sont *Présent, nation, mémoire* (Paris, Gallimard, 2011) et *Recherches de la France* (Paris, Gallimard, 2013). Ses contributions au *Débat* sont trop volumineuses pour les inclure dans cette note — je renvoie le lecteur à la bibliographie à la fin de cette thèse pour une sélection.

³⁶ Mercer renvoie ici à Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983, p. 266. Notons que Hobsbawm ne mentionne nullement dans ce passage ni des enjeux de mémoire collective ni même la France, et affirme uniquement que le « traditionalisme » (c'est-à-dire, pour Hobsbawm, l'obéissance supposément passive) des paysans a été mobilisé par des conservateurs au XIX^e siècle « as the ideal model of the subject's political comportment ». Il est difficile de rapprocher Nora à de tels propos quand ce dernier affirme, en effet, que ce monde paysan a disparu à jamais, ce qui ferait de lui un modèle quelque peu stérile pour le comportement politique contemporain. Certes, on pourrait répliquer avec le cas de la mythologisation des *cowboys* par des conservateurs américains de la même époque pour promouvoir des valeurs d'autosuffisance et d'endurance, une pratique qui continue jusqu'à nos jours tandis que le « *Wild West* » était déjà moribond à la veille de la Première Guerre mondiale. Or, on ne trouve nullement chez Nora un programme politique qui ferait du citoyen français un sujet passif de la République, ni un appel à la reconstitution de ce monde paysan. Si nostalgie chez Nora sur ce point il y a, elle est largement « réfléchissante » et non pas « rétablissante ».

³⁷ Je ne renvoie ici qu'à un seul exemple pour complexifier le tableau, soit la section « L'économisation de l'avenir » (pp. 433–470) dans le chapitre « Passéisme, futurisme, présentisme » (AD4), qui se lit à certains moments carrément comme du Marx. Je me passe de reconstituer ici en détail la biographie intellectuelle de Gauchet, qui a commencée en effet avec le marxisme.

³⁸ Nora explique : « J'entends par là que l'historien — mais je n'aime pas même la généralité du mot — débusque les inerties de la mémoire, les illusions qu'une société a besoin d'entretenir sur elle-même pour se maintenir et se perpétuer. Et ce rôle est profondément différent selon les situations historiques » (« Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire », *op. cit.*, p. 231).

³⁹ Les *Geschichtliche Grundbegriffe*, eux aussi, sont similairement nés de l'ambition du jeune Koselleck de créer un dictionnaire de concepts historiques qui, dans un seul volume, recouvreraient l'histoire occidentale de l'Antiquité jusqu'au présent. Le projet plus restreint — analyse des concepts propres à la langue allemande surtout des XVIII^e et XIX^e siècles — s'est déployé sur 25 années, huit volumes, et 9 000 pages. Voir Keith TRIBE, « Review : The *Geschichtliche Grundbegriffe* Project: From History of Ideas to Conceptual History », *Comparative Studies in Society and History* 31(1), 1989, pp. 180–184.

⁴⁰ C'est surtout Marcel Gauchet qui a articulé une critique approfondie de cette idée : il s'agit, en effet, d'un des *topoi* principaux de sa carrière intellectuelle. Voir surtout l'article demeure canonique « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat* 3 (1980), pp. 3–21, ainsi que « Essai de psychologie contemporaine, I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat* 99 (1998), pp. 164–81, et « Le second moment des droits de l'homme et la société des individus », dans AD4, pp. 487–632. En gros, la critique dénonce le fait — carrément visible à notre époque, d'ailleurs — que l'idéologie des droits de l'homme, en survalorisant l'individu, mène à une impuissance collective.

⁴¹ Cette polémique se déclenchera dans les semaines avant la parution du livre de Yonnet, où il se fera attaquer par une vague d'articles journalistiques (Yonnet lui-même en fait l'inventaire dans son article « Sur la crise du lien

national », *Le Débat* 75, 1993, pp. 132–144). Il n'est pas objet ici d'analyser en détail cette polémique, mais il suffit d'observer que, tout comme avec le reste de l'article de Mercer, il y a certains points globaux avancés par ce dernier concernant le caractère du moins *prima facie* conservateur ou traditionaliste de certains propos de Nora ou de Yonnet qui résonnent, mais qui méritent d'être traités avec une certaine délicatesse (comme moi-même j'essaie de le faire brièvement dans ce qui suit) là où Mercer se contente de s'armer avec un large pinceau pour faire du pointillisme.

⁴² Je me permets ici de renvoyer à ma thèse de maîtrise, *Exclusion and Legitimacy : A Critical Examination of Alasdair MacIntyre's Concept of Practices Applied to Philosophy* (thèse non-publiée), Université d'Ottawa, 2022, surtout le chapitre « Evil Practices » (pp. 79–102), qui considère les dynamiques par lesquelles certaines revendications féministes et postcoloniales sont rejetées d'emblée de manière qui n'est pas simplement injuste et irraisonnable, mais échoue en effet d'atteindre les biens internes et les normes d'excellence mêmes de la pratique (macintyreenne) de la philosophie. Voir aussi notamment Cressida HEYES, « Justification, Pluralism, and Disciplinary Discontents; or, Leaving Philosophy », dans *Civic Freedom in an Age of Diversity : The Public Philosophy of James Tully*, D. Karmis & J. MacLure (éds.), McGill-Queen's University Press, 2023, pp. 41-63, qui interroge le phénomène commun en philosophie académique où le féminisme est balayé de manière irréflectie sur les bases d'un biais implicite.

⁴³ Il est difficile de reconstruire les basculements démographiques en France au XX^e siècle par le fait qu'il est défendu de collectionner des données en France concernant l'ethnicité, la race, et la religion — une particularité française qui, tout en se voulant une expression de cet « universalisme français » qui ferait pour un Yonnet que la France soit « un des pays les moins racistes du monde », laisse la question de la démographie de la France assez nébuleuse pour permettre, par exemple, des propagandistes comme Éric Zemmour d'avancer des propos au sujet d'un « grand remplacement » sans avoir des données officielles qui pourraient ou bien soutenir ou bien contredire une telle spéculation. Il est donc impossible de fournir des données qui traqueraient le pourcentage de la population française qui ne serait pas d'origine globalement « gallique ». Or, on peut tout de même se pencher sur les données démographiques provenant d'autres pays pour éclairer la situation : au Canada, par exemple, les « Canadiens d'origine européenne » constituaient 96 % de la population du pays en 1971 ; en 2020, 25 % des Canadiens s'identifiaient en tant que « racialisés » (« La diversité culturelle au Canada : La construction sociale des différences raciales », Ministère de la justice du Canada, 2022). Aux États-Unis, 87,5 % de la population s'identifiait comme « blanche » en 1970, comparé à 75,1 % en 2000 et 61,6 % en 2020 (United States Census Bureau).

⁴⁴ MacIntyre écrit de la tradition intellectuelle juive : « of all the histories of enquiry [the Judaic one] is the one which, perhaps more than any other, must be written by its own adherents; in particular for an Augustinian Christian, such as myself, to try to write it, in the way that I have felt able to write the history of my own tradition, would be a gross impertinence. Christians need badly to listen to Jews. The attempt to speak for them, even on behalf of that unfortunate fiction, the so-called Judeo-Christian tradition, is always deplorable. » Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, p. 11.

⁴⁵ Selon Nora, Mai 68 n'a aucune portée historique parce que « à part l'itinéraire biographique et le vécu des acteurs il est légitime de se demander, au sens de Ranke, “ce qui s'est réellement passé”. En termes hégéliens, et aux yeux d'une histoire qui s'écrit en lettres de sang : rien. » (LM.III.1 936) Cette observation sur Mai 68 — « il n'y a pas de sang » — que Nora a répété plusieurs fois au cours de sa vie se retrace à Alexandre Kojève, qui avait remarqué cela à Nora à chaud. Voir les premières minutes de [« Épisode 4/5 : “La gauche a gagné politiquement au moment où elle a eu conscience de perdre intellectuellement” »](#), *Pierre Nora, une aventure intellectuelle et éditoriale*, France Culture, 13 novembre 1997.

⁴⁶ Pierre Nora a déjà évoqué à plusieurs moments ce sentiment de décalage qu'il a constaté, depuis sa jeunesse, en partie en fonction des traumatismes subis par l'expérience de guerre : voir notamment les premières quelques minutes de [« Épisode 1/5 : “J'ai été, en même temps qu'un super khâgneux, un révolté” »](#), *Pierre Nora, une aventure intellectuelle et éditoriale*, France Culture, 10 novembre 1997. On entend là-dedans quelque chose d'analogue aux passages de *À l'ouest rien de nouveau* d'Erich Maria Remarque où le protagoniste Paul Bäumer rentre du front et éprouve un sentiment de décalage avec les civils allemands qui n'ont aucune connaissance des horreurs de la guerre.

⁴⁷ Il est peut-être difficile d'expliquer avec une langue scientifique le sens de cette notion de « froideur » qui s'éprouve comme une *Stimmung*. En me permettant une association lyrique, cette « froideur » est la même sorte de froideur qu'on pourrait constater dans certaines musiques électroniques, notamment la composition [« Sleeping Up »](#) de David Byrne

(utilisée dans la bande sonore du film *Wall Street 2: Money Never Sleeps*), [« In Motion »](#) de Trent Reznor & Atticus Ross (créée pour la bande sonore du film *The Social Network*), et [« Clubbed to Death »](#) de Rob Dougan (utilisée dans la bande sonore du film *The Matrix*) : précis, uniforme, et clair au point d'être quasiment psychopathique, et qui accentue d'ailleurs le gouffre sonore qualitatif entre les médias analogues et numériques (on parle souvent de la « froideur » des CD et la « chaleur » des disques vinyle). À cet égard, l'album *Music Has the Right to Children* (1998) du duo électronique écossais Boards of Canada est terriblement intéressant dans la mesure où, d'un côté, la composition reflète cette ambiance globale (voir, par exemple, la composition [« An Eagle In Your Mind »](#)), mais de l'autre côté les compositions sont créées en s'emparant des technologies analogues, et surtout leur désintégration (par exemple, certains sons qui paraissent sur l'album sont le produit d'un *sample* enregistré sur bande magnétique et joué en répétition jusqu'à ce que la bande magnétique commence à se désintégrer). Il est par ailleurs intéressant de noter en parenthèse l'ambiance globale du capitalisme financier qui semble souvent interpeller ces compositions.

⁴⁸ Gauchet utilise cette expression au lieu de « démocratie » car, selon lui, les régimes libéraux de cette époque ont donné finalement naissance à un « libéralisme démocratisé » : ce n'est qu'avec les mutations profondes de cette forme politique dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale qu'advient le régime de « démocratie libérale ».

⁴⁹ Voir notamment Ernst JÜNGER, *Orages d'acier*, Paris, Payot, 1930 [1920].

⁵⁰ À cet égard, et sous le vocable de « toxicomanie », il est fort intéressant de noter ici en passant l'association entre Ernst Jünger et Albert Hofmann, soit le chimiste suisse qui, en 1938, a synthétisé le diéthyllysergamide (LSD-25). Voir notamment Ernst JÜNGER, *Approches, drogues et ivresse*, Paris, La Table Ronde, 1973.

⁵¹ Étant donné que Gauchet choisit d'employer ce vocable, il est surprenant qu'il ne mentionne nullement la polémique qui s'est déployée dans les années 1950 entre Hannah Arendt et le sociologue français Jules Monnerot sur la justesse de la catégorie de « religion séculière » pour décrire le totalitarisme (sur cela, voir Peter BAEHR, « Totalitarianism as a "Secular Religion": The Dispute Between Hannah Arendt and Jules Monnerot », dans *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, 2010, pp. 93–123.). Ce qui est même plus étonnant, c'est que Gauchet ne mentionne pas Arendt du tout dans son ouvrage, bien qu'il ait affirmé dans une entrevue publiée en septembre 2005 dans le cadre de *Magazine littéraire* n° 445 (un numéro dédié à Arendt) que « personne [n'a] saisi... le problème de fond du politique que le totalitarisme a mis à nu... plus en profondeur qu'Arendt ».

⁵² Écrivant en 1922, l'écrivain français Jules Romains constatait : « Je ne suis pas communiste... Sur bien des points, je me sens même très éloigné des thèses communistes... Je crois plus à la révolution russe qu'au communisme, plus à l'élan qu'elle incarne qu'à la doctrine qu'elle prétend appliquer. Ce qui m'attire, moi, c'est l'idée qu'il se dépense là-bas une force de renouvellement, de création, un enthousiasme, une foi en l'avenir de l'homme, un héroïsme, parmi peut-être des excès terribles... J'ai envie malgré tout d'en approcher, d'y participer. » Jules ROMAINS, *Les Hommes de bonne volonté*, t. XIX. *Cette grande lueur à l'Est*, Paris, Flammarion, 1945, p. 283.

⁵³ Arendt explorera cette idée avec plus de profondeur dans « Tradition and the Modern Age », dans *Between Past and Future*, op. cit., et *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.

⁵⁴ Voir notamment la partie finale de *À l'épreuve des totalitarismes*, « La démocratie réinventée » (AD3 555–657). En effet, pour Gauchet, la « démocratie libérale » n'est propre qu'au monde de l'après-guerre, les régimes démocratiques avant cette époque n'étant finalement qu'un « libéralisme démocratisé » (p. 556). Cette « démocratie libérale » proprement dite est marquée surtout par une vision réformatrice qui s'est déployée au sein de la conduite de l'économie, de la protection sociale, et du fonctionnement du système politique.

⁵⁵ Voir Sarah RIEGER, [« Holocaust education needed as half of Canadians can't name a single concentration camp: survey »](#), *CBC News*, 28 janvier 2019.

⁵⁶ Voir, entre autres, les portions sur l'individualisme dans Gilles LIPOVETSKY et Sébastien CHARLES, *Les temps hypermodernes*, op. cit., ainsi que les analyses multiples de Marcel GAUCHET dont je ne noterai ici que « Le second moment des droits de l'homme et la société des individus », dans AD4 (pp. 487–632), ainsi que certains essais parus originalement dans *Le Débat* et reproduits dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 : « L'École à l'école d'elle-même. Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique » (pp. 109–169), « Essai de psychologie contemporaine, I. Un nouvel âge de la personnalité » (pp. 229–262), et « Essai de psychologie contemporaine, II. L'inconscient en redéfinition » (pp. 263–295).

⁵⁷ On pourrait dire qu'en cela, la notion de « tradition » chez MacIntyre se rapproche à la notion d'un « monde commun » chez Arendt, qui a affirmé une fois dans [une entrevue avec Günter Gaus sur Zur Person](#), « Do I see myself as influential? No : I want to understand. If others understand in the same way I've understood, that gives me a sense of satisfaction, like being among equals. » (7:40–8 : 15)

⁵⁸ Voir Gilles LABELLE et Daniel TANGUAY, « Le retour de la philosophie politique en France », *Politique et Sociétés* 22(3), 2003, pp. 3–7.

III

LA PLURALITÉ DES TEMPS : FRANÇOIS HARTOG, KRZYSZTOF POMIAN, REINHART KOSELLECK

Only because man is inserted into time and only to the extent that he stands his ground does the flow of indifferent time break up into tenses; it is this insertion—the beginning of a beginning, to put it into Augustinian terms—which splits up the time continuum into forces which then, because they are focused on the particle or body that gives them their direction, begin fighting with each other and acting upon man...

— Hannah Arendt

Si *Les lieux de mémoire* représentent en quelque sorte une expression paradigmatique d'une certaine conscience historique individuelle qui résonne avec une partie — mais pas la totalité — des contemporains de Nora, cela ouvre la question d'autres expériences synchroniques possibles du temps. Je ne me livrerai pourtant pas ici à un tel examen. Dans ce chapitre, je vais plutôt explorer quelques ressources conceptuelles qui ont pour but la saisie du cadre global qui structure la pluralité des consciences historiques, à la fois en tant que modulations d'une certaine structure quasi transcendantale ainsi que les avenues d'interaction qui permettent le jeu complexe d'aller-retour d'influence mutuelle. Cela nous fournira finalement un certain cadre d'analyse qui permettra de fournir une réponse à la question qui a structuré l'enquête jusqu'ici, soit « est-ce que le concept de “postmodernité” a une portée proprement métahistorique ? ».

3.1 FRANÇOIS HARTOG : LE RÉGIME D'HISTORICITÉ

Jusqu'à présent, cette thèse a laissé la figure de François Hartog un peu sur les marges. Démarche que l'on peut trouver surprenante dans la mesure où son ouvrage *Régimes d'historicité**

* François HARTOG, *Régimes d'historicité*, op. cit.

a constitué le point d'origine pour mes recherches initiales et un nœud central de la constellation conceptuelle au cœur de cette thèse¹. De plus, on pourrait dire que l'ouvrage constitue également une sorte d'apothéose en ce qu'il résume en lui toutes les idées centrales de la tradition française que j'ai tenté d'esquisser, ayant paru relativement tardivement par rapport au reste de la tradition. Son apport à cet égard est double : il s'agit à la fois d'une contribution subtile et éclairante aux propos de cette tradition ainsi que d'un examen de la littérature qui l'a nourrie, avec Paul Ricœur, Pierre Nora, et Krzysztof Pomian se révélant en tant que figures particulièrement importantes.

Or, bien que l'ouvrage de Hartog ait profité d'une réception répandue dans le monde francophone², cette réception a souffert d'une lacune qui rappelle la lacune dans la réception de Nora abordée plus haut, soit l'ignorance globale de l'importance de la pensée de Krzysztof Pomian pour mieux saisir et approfondir les concepts mis en jeu. Cela est encore plus surprenant étant donné le fait que, contrairement à Nora, qui ne se réfère jamais de manière explicite à la pensée de Pomian dans *Les lieux de mémoire*, Hartog prend soin dès le tout début de l'introduction de noter l'importance de Pomian pour son travail : son usage de l'expression « ordre du temps » renvoie ainsi à la fois à *L'ordre du discours*^{*} de Michel Foucault ainsi qu'à *L'ordre du temps* de Pomian (RH 11 sq.). Hartog s'empare d'ailleurs de deux néologismes pomianiens au cours de ses analyses, soit « sémiophore³ » et « chronosophie⁴ ». L'absence de littérature secondaire qui tente de dégager l'apport de la pensée de Pomian pour le plein sens des idées développées dans les *Régimes d'historicité* s'impose donc naturellement en tant que voie féconde pour l'analyse. Ainsi, dans ce qui suit, je vais tenter de résumer brièvement les deux concepts clefs avancés par Hartog dans son ouvrage — soit sa notion d'un « régime d'historicité » et le terme qu'il a choisi pour décrire le régime d'historicité contemporain, le « présentisme » — avant de m'attarder sur un aspect souvent

^{*} Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

négligé de sa pensée qui nous mènera directement à une confrontation de sa pensée avec celle de Pomian.

Le régime d'historicité : un outil à portée heuristique ou métahistorique ?

Face aux thèses et schémas d'histoire universelle provenant des philosophies spéculatives de l'histoire du XIX^e siècle, la notion de « régime d'historicité » se veut, selon Hartog, beaucoup plus « modeste » et « limitée » (RH 26 sq.) : elle n'est qu'une hypothèse et n'a aucune vocation à prédire l'avenir, et échappe ainsi à l'étiquette de « chronosophie ». Sa fonction serait plutôt de « permettre le déploiement d'un questionnement historien sur nos rapports au temps » : en tant qu'« outil heuristique », elle sert à créer un lieu commun autour duquel les historiens, les philosophes, et les anthropologues (entre autres) puissent se rassembler pour interroger l'ordre du temps propre à une société particulière (RH 27). Or, en fonction du fait que le temps ne se révèle jamais comme problème sauf durant des moments de crise de temps (la conception du temps étant autrement toujours tenue pour acquise), l'utilité d'une réflexion sur la nature du temps est la plus prononcée dans la saisie de tels moments et les basculements dans l'ordre du temps qu'ils engendrent. En effet, c'est sous de telles conditions que le plein sens du concept de « présentisme » s'est révélé à Hartog : bien qu'il ait utilisé l'expression pour la première fois dans une notice critique sur l'anthropologue américain Marshall Sahlins qui date de 1983*, c'est seulement à l'occasion d'un séjour à Berlin au début des années 1990 — une ville en plein milieu de basculement à la fois sur le plan matériel ainsi que sur le plan des mentalités avec la chute du Mur et l'entremêlement des deux populations antérieurement séparées — qu'il a compris « ce qui n'avait d'abord été qu'une réflexion† ».

* François HARTOG, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales* 38(6), 1983, pp. 1256–63.

† François HARTOG, « Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog », dans *Historicités*, C. Delacroix, F. Dosse, et P. Garcia (éds.), Paris, La Découverte, 2009, pp. 133–149 (p. 135 pour la citation).

Bien que Hartog attribue l'origine du concept à ses lectures de Sahlins d'un côté et de Koselleck de l'autre, c'est surtout à l'aulne de ce dernier qu'il faut, me semble-t-il, lire la pensée de Hartog. Dans sa portée systématique, la notion d'un « régime d'historicité » se résume très simplement de la manière suivante : il s'agit d'un terme qui désigne une configuration particulière du champ d'expérience et de l'horizon d'attente d'une société, avec la pluralité de tels régimes constatant la contemporanéité du non-contemporain. Dans la mesure où, pour Koselleck, le temps historique est produit par la tension engendrée par la distance entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente, Hartog envisage la portée principale de son concept comme servant à éclairer « les types de distance et les modes de tension » propres aux configurations particulières de l'expérience du temps. Dans cette perspective, chaque configuration particulière accorde une certaine valeur relative à chacune des trois dimensions élémentaires du temps : « selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoire sont possibles et d'autres non » (RH 28). Outil d'utilité comparative, donc, qui servirait à éclairer les différences dans les rapports aux temps entre notre société et ceux, par exemple, des Maoris ou de la Grèce antique, comme Hartog le montre dans la première partie de l'ouvrage. Ce sera toutefois son traitement de notre propre régime d'historicité, qu'il dénomme le régime « présentiste », qui a reçu le plus d'attention.

Avant d'analyser d'un peu plus près la notion de « présentisme », il vaut la peine de s'attarder sur le statut épistémologique ambigu de la notion même du « régime d'historicité ». Hartog attribue en partie la réception répandue de son concept à son ambivalence même : l'« expression aux contours mal définis* » a été, pour Hartog, « suffisamment souple pour permettre à chacun d'en faire l'usage qui lui convienne, suffisamment en prise avec quelque chose du moment pour pouvoir

* François HARTOG et Gérard LENCLUD, « Régimes d'historicité », dans *L'état des lieux en sciences sociales*, A. Duğu et N. Dodille (éds.), Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 18–38.

servir de repère* ». Autrement dit, le statut heuristique du concept l'a rendu susceptible d'un traitement qui taille chaque usage sur mesure en fonction des besoins de celui qui l'emploie tout en gardant une certaine consistance conceptuelle, et c'est cette consistance qui lui a permis de devenir un lieu commun de discussion. Cela semble indiquer une certaine relation inverse entre l'étendue de la réception d'une idée et de sa clarté conceptuelle, thème sur lequel Theodor Adorno avait fait l'observation juste suivante :

Tout écrivain s'aperçoit que plus il s'exprime avec précision, conscience et sobriété, plus le produit littéraire passe pour obscur, alors que lorsqu'il se laisse aller à des formulations relâchées et irresponsables, il se voit gratifié d'une certaine compréhension... La négligence qui entraîne à se laisser porter par le courant familier du langage passe pour le signe de la pertinence et du contact : on sait ce que l'on veut parce que l'on sait ce que veulent les autres... Une expression vague permet à celui qui l'entend d'imaginer à peu près ce qui lui convient et ce que, de toute façon, il pense déjà. L'expression rigoureuse impose une compréhension sans équivoque, un effort conceptuel dont les hommes ont délibérément perdu l'habitude, et attend d'eux que, devant tout contenu, ils suspendent toutes les opinions reçues et, par conséquent, s'isolent, ce qu'ils refusent violemment⁵.

Ainsi, certains commentateurs ont cherché à donner plus d'épaisseur et de précision à la notion, notamment l'historien Christian Delacroix, qui mérite ici une attention particulière. Dans sa contribution au recueil *Historicités*[†], Delacroix thématise une tension fondamentale dans la notion de « régime d'historicité » entre l'insistance de Hartog sur le fait, comme nous l'avons vu plus haut, que la notion n'aurait pour lui qu'une portée heuristique et le fait que la notion (et surtout le diagnostic sur le « présentisme » à laquelle elle se rattache) « ressortit, même de manière oblique, à une ontologie de la condition historique, entendue comme analyse des conditions existentielles de l'entreprise historiographique » (p. 29). En effet, dans la mesure où la notion se fonde sur une appropriation des notions koselleckiennes du « champ d'expérience » et de l'« horizon d'attente » — qui, pour Koselleck, ont une portée proprement métahistorique — la validité de l'opération de Hartog est fortement remise en question, car son refus d'accorder un statut

* François HARTOG, « Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog », *op. cit.*, p. 139.

† Christian DELACROIX, « Généalogie d'une notion », dans *Historicités*, *op. cit.*, pp. 29–45.

ontologique défini au « régime d'historicité » se confronte au fait incontournable qu'elle « n'est pas seulement un concept présent dans le discours de l'historien, mais celui-ci, en secret, la suppose^{*} ». Autrement dit, le concept opère à la fois en tant qu'outil heuristique d'analyse ainsi qu'en tant qu'objet d'étude, ce qui rend la notion susceptible à des accusations de pétition de principe. L'insistance sur le statut « heuristique » de la notion risque de la relativiser à tel point qu'elle n'aurait aucune portée véritablement métahistorique, en particulier pour la saisie des ordres variés des temps non-modernes et non-occidentaux. Car une telle logique menée jusqu'au bout révélerait la notion même d'un « régime d'historicité » comme étant le produit d'un ordre particulier du temps — le nôtre — qui au lieu d'éclairer, par exemple, l'ordre du temps propre aux peuples polynésiens (ce que Hartog, dans le sillage de Sahlins, essaye de faire dans son ouvrage), introduirait plutôt une distorsion dans la compréhension de cet ordre du temps en faisant rentrer ce dernier dans un lit de Procuste de provenance occidentale, ce que Hartog souhaitait justement éviter. Qui dit « heuristique » tout court, dit finalement « impossibilité de sortir de sa propre épistémè » ; or, pour Koselleck, toute la particularité de l'expérience moderne de l'histoire est qu'elle permet de réfléchir sur l'histoire d'une manière qui permet la saisie des conditions de possibilité de toutes histoires. Comment donc poser une notion qui se veut heuristique quand elle est censée articuler une configuration particulière de deux concepts métahistoriques ? Ce serait comme si on faisait des lois de mouvement de Newton des postulats « heuristiques » dont, après avoir enlevé les contingences des signes propres à l'alphabet latin et la mathématique effectuée selon un système de base dix, il ne resterait rien qui renvoie en dernier lieu à quelque chose qui existe réellement dans le monde, soit le mouvement.

^{*} Cela est une formule de Michel Foucault dans *L'ordre du discours* reprise par Delacroix (p. 33).

La réponse de Hartog concernant ce point reste peu convaincante. Delacroix aura l'opportunité de formuler directement cette critique à Hartog lors d'une entrevue avec lui qui paraît plus loin dans le même recueil. À cette critique, l'historien répondra de la manière suivante :

Selon Koselleck, les deux catégories de champ d'expérience et d'horizon d'attente ont une portée métahistorique, c'est-à-dire qu'elles valent comme conditions de possibilité d'une histoire. Mais il en propose aussi un usage historique, par exemple, pour saisir la formation des Temps modernes (*Neuzeit*), de ce temps du progrès qui creuse de plus en plus rapidement l'écart entre attente et expérience. « C'est la tension, écrivait-il, entre l'expérience et l'attente qui suscite de façon chaque fois différente des solutions nouvelles et qui engendre par là le temps historique ». Le régime d'historicité aide à explorer cette tension ou, mieux, les formes diverses prises par cette tension, hier et aujourd'hui, ici et là. En ce sens, il participe du métahistorique, mais vise l'historique. Il est un outil, un artéfact, dont la finalité est heuristique. Ce n'est pas le point de départ d'une théorie de l'histoire, que je n'ai ni le goût ni, probablement, les capacités de construire. (p. 140)

Même si on admet qu'il y a chez Koselleck un certain mélange du métahistorique et de l'empirique⁶, cela ne revient nullement à une réponse convaincante à la critique de Delacroix. La concession de Hartog que la notion « participe du métahistorique » mais est en dernier lieu « un outil... dont la finalité est heuristique » n'éclaire pas de manière convaincante la tension suscitée par le fait que, si outil heuristique il y a, il s'agit d'un instrument de mesure qui sert à se mesurer lui-même. Toute l'utilité d'un outil conceptuel heuristique est qu'il possède la souplesse de se réviser et de se corriger, mais comment un thermomètre peut-il corriger son propre enregistrement si on ne suppose pas l'existence de quelque chose d'objectif et externe auquel le thermomètre se réfère, soit l'énergie thermique ? Peut-on vraiment envisager une étude qui travaille la notion de « régime d'historicité » d'une telle manière qu'elle remettrait en question la validité même de penser des ordres du temps en tant que configurations particulières d'un champ d'expérience et d'un horizon d'attente ? Cela signifierait plutôt l'épuisement de la notion au lieu de sa révision.

En risquant de jouer sur le terrain qui depuis longtemps a été traité d'illicite par les historiens et les anthropologues de métier, accordons donc à cette notion de « régime d'historicité » une portée explicitement métahistorique en tant que présupposé et faisons face aux critiques de sa

validité, car ce n'est en effet que sous de telles conditions que la notion pourra être « travaillée » et raffinée. On trouve une telle attitude chez Gérard Lenclud, qui est d'ailleurs pratiquement cocréateur de la notion elle-même, ayant servi comme interlocuteur pour Hartog ainsi que co-auteur de l'article de 1993 qui a introduit pour la première fois le concept à la vie intellectuelle française⁷. Dans son article « Traversées dans le temps* », il identifie trois éléments qui minent le relativisme historiographique — qui serait latent dans toute réticence de dépasser une analyse purement « heuristique » de l'histoire — et qui ouvrent, selon lui, la voie à une réflexion plus proprement métahistorique (quoique non absolue) sur la notion de « régime d'historicité ». Tout d'abord, l'écriture de l'histoire exige irréductiblement l'usage d'universaux. Bien entendu, les universaux propres à l'écriture de l'histoire « incitent en permanence à l'à-peu-près sinon au contresens » (p. 1056) ; d'où, peut-être, la réticence de la part de Hartog d'accorder à la notion de « régime d'historicité » une portée qui dépasserait son statut d'« outil heuristique ». Or, la science historique ne peut pas simplement capituler devant les épreuves épistémologiques à laquelle elle fait face, qui sont précisément des *épreuves* et non pas des *limites*. Comme nous l'avons vu avec Pomian, l'histoire proprement dite débute au moment où un individu s'efforce de présenter un récit sous sa responsabilité et son nom, donc sans faire appel à une autorité institutionnelle qui se voudrait infaillible. En ce faisant, l'histoire se trouve néanmoins incapable de se dissocier pleinement de ces attributs propres à la mémoire qui sont l'égoïsme, la sélectivité, et l'événementialité ; or, elle retrouve chez elle une vocation à l'universel qui la pousse tout de même à exorciser ces attributs autant qu'elle le peut. Abandonner un tel projet, ce serait en effet abandonner le projet épistémologique propre à la pratique de l'histoire et retourner à la mémoire première comme unique source de connaissance. D'où le besoin de concevoir la notion de « régime

* Gérard LENCLUD, « Traversées dans le temps », *Annales* 61(5), 2006, pp. 1053–1084.

d'historicité » avec une rigueur qui, certes, ne s'élève pas au même niveau que celui de l'« Esprit » chez Hegel, mais sans laquelle le paradoxe du même concept occupant le statut d'un « outil » ainsi que d'un objet d'étude ne pourrait se résoudre.

Ensuite, tout en profitant d'une souplesse d'analyse qui dépasse la rigidité des systèmes de philosophie spéculative de l'histoire du XIX^e siècle, l'histoire contemporaine découvre néanmoins un postulat qu'elle partage avec ces premières — soit que, même en admettant une contingence radicale dans l'histoire qui affirme que « dans le monde où pensent et agissent les hommes tout ce qui fut aurait pu être autrement ou ne pas être du tout », le fait demeure que « tout n'est pas possible à chaque moment et à chaque endroit » (p. 1056). Cela renvoie aux considérations sur les avancées historiographiques du XX^e siècle concernant la relation entre événement et structure qu'on retrouve notamment chez Pomian^{*} : pour les résumer avec les mots de Lenclud, « l'histoire fait voir qu'à certaines époques des choix ont été faits qui auraient pu ne pas l'être, mais que ces choix, dès lors qu'ils sont opérés, ferment des possibilités et en ouvrent d'autres » (p. 1056), ce qui garde ouvert la possibilité d'identifier une certaine logique métahistorique selon laquelle de telles trajectoires se déploient, soit les moments charnières qui fixent les bornes du possible à un instant donné.

Finalement, selon Lenclud, le fait que « les modèles historiographiques circulent dans le temps » (p. 1056) révèle une certaine universalité qui, quoiqu'elle ne renvoie pas à la possibilité d'atteindre ce fameux « regard de Dieu », constate néanmoins la possibilité d'atteindre des aperçus historiographiques qui dépassent les limites d'une seule culture ou moment historique. Pour comprendre cela, il est utile de renvoyer ici très brièvement aux analyses de Martial Gueroult dans

^{*} Voir « Événements », dans *L'ordre du temps*, *op. cit.*, pp. 7–36.

sa *Dianoématique**. Gueroult, écrivant vers le milieu des années 1970⁸, proclamait que « [la métaphysique et les systèmes philosophiques] sont tombés aujourd'hui en un tel point de discrédit, que celui qui voudrait les défendre risque moins d'être accusé de présomption, que d'ignorance, de naïveté, ou de sottise » (p. 13). Or, la réapparition progressive de la métaphysique qui s'effectuera peu après son décès en 1976 confirmera de manière posthume son pronostic que « ces condamnations actuelles subiront peut-être le sort des condamnations passées, et que, selon cette alternance très instructive, peut-être loi générale de l'histoire de la pensée... leur succéderont des manifestations nouvelles de pure métaphysique » (p. 16). Mais si la métaphysique a connu une résurgence, cela laisse ouverte la question non seulement de la métaphysique la plus récente, mais *des métaphysiques* en général. Ce qui distingue nettement la philosophie et la science en ce qui concerne son rapport à sa propre histoire :

Pour la science, l'histoire de la science est à peu près inutile. Seule compte la science actuelle, celle de la dernière heure. Une fois la philosophie calquée sur la science, il est naturel que, de façon corrélatrice, l'histoire de la philosophie apparaisse comme devant être d'un maigre profit pour la philosophie proprement dite. La philosophie contemporaine de la science la plus récente devrait, en principe, nous dispenser de la philosophie contemporaine de la science passée, de même que la physique d'aujourd'hui dispense le physicien de la science d'hier.
(p. 17)

Or, cela contrarie la réalité de l'engagement des philosophes avec l'histoire de la philosophie. Pour le philosophe, dit Gueroult, la métaphysique a subsisté en fait comme objet d'étude avec un contenu non pas purement historique, mais également *philosophique* : autrement dit, on n'étudie pas les doctrines du passé seulement pour en tracer une histoire à des fins purement érudites, mais également parce que ces doctrines philosophiques ont un contenu qui *demeure* philosophique et qui reste ainsi toujours valable aujourd'hui. Ce trait distingue la philosophie également de l'histoire telle qu'elle se pratiquait en France au moment où écrivait Gueroult : la posture

* Martial GUEROULT, *Dianoématique*, Livre II. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

méthodologique de l'étude de « l'histoire de la philosophie » varierait avec l'adoption du regard ou bien de l'historien ou bien du philosophe, car « pour l'histoire pure, la doctrine comme événement est un passé à jamais mort ; pour la pensée philosophique, la doctrine, comme idée philosophique, reste vivante, source toujours féconde d'inspirations et de directions » (p. 45). Nous pouvons identifier une tension analogue entre l'histoire pure et toute réflexion qui retombe sur ces catégories de « historiographie », « philosophie de l'histoire », ou encore « métahistoire » — d'où, peut-être, la tension interne chez Hartog, qui est avant tout un historien de métier. Or, avec ses *Régimes d'historicité*, ce dernier se retrouve pleinement sur le terrain de cet ordre réflexif qui serait proprement philosophique et qui exigerait ainsi cette attitude de la « doctrine vivante » qui minerait finalement un relativisme culturel qui ne réduirait chaque expression historiographique à *rien de plus* qu'une réflexion d'une certaine situation sociohistorique. D'où la possibilité, selon Lenclud, que « Polybe [soit] né à deux reprises en Italie, en 167 AEC puis à Florence, aux alentours de 1415 grâce aux bons soins de Leonardo Bruni et à l'admiration de Machiavel » (p. 1056 sq.) : la perdurance et le retour cyclique de certaines figures historiques dans la pratique de l'historiographie attestent de leur pertinence continue et ainsi que de la possibilité d'atteindre des connaissances historiographiques dignes d'un statut au moins quasi transcendantal.

En fonction de ces trois traits, Lenclud affirme que de l'intérieur d'une pensée qui se comprend comme perspectiviste et ultimement heuristique (soit celle de Hartog), il y a la possibilité de viser quelque chose qui approche l'universel ou une dimension transcendantale de l'histoire, même s'il ne s'agit pas d'une pensée absolue à la Hegel. En reprenant cette perspective, tournons-nous maintenant vers le diagnostic du « présentisme » avancé par Hartog, en l'abordant avec toute la rigueur d'une véritable théorie métahistorique de la postmodernité et non pas comme simple sentiment heuristique.

Le diagnostic du présentisme

Très simplement, « présentisme » traduit un sentiment de la part de Hartog fondé sur l'observation de « la montée rapide de la catégorie du présent jusqu'à ce que s'impose l'évidence d'un présent omniprésent » (RH 18). En effet, un tel constat va de pair avec le brouillage de l'avenir et la rupture avec le passé qui constituent, avec l'accélération du temps, la structure tripartite de la « crise postmoderne du temps » : si nous nous trouvons coupés du passé et du futur, il s'ensuit tout naturellement que notre régime d'historicité serait constitué par une survalorisation de la seule dimension du temps qui nous reste disponible, soit le présent. En cela, la catégorie de « présentisme » se veut une interrogation sur la même gamme de phénomènes qui constituent la matière première des interprétations du « postmoderne » que nous avons considéré brièvement au tout début de cette thèse, soit la « postmodernité » de Lyotard, la « surmodernité » de Augé, la « hypermodernité » de Lipovetsky et la « modernité radicalisée » de Gauchet. Ces phénomènes sont toutefois envisagés à partir d'un point de vue différent.

L'apport de la notion de « présentisme » dans ce contexte est double. D'abord, elle retrace la genèse de notre monde actuel explicitement au brouillage de l'avenir qui s'est effectué progressivement dans le sillage de la Deuxième Guerre mondiale là où les autres commentateurs mettent plutôt l'accent sur la crise de légitimation des grands récits, la mondialisation, la transformation dans notre relation au passé sous la forme du patrimoine, ou un bouleversement dans la logique sous-jacente qui structure l'être-ensemble. En cela Hartog fournit des repères plus précis en ce qui concerne le renversement de notre rapport au temps et qui rendent moins ambigu le travail de l'identification de cette « condition *sine qua non* » de la postmodernité : le nouveau monde en question remonte directement (tout comme pour Arendt) à ces « crimes du XX^e siècle » — notamment la Shoah et les bombardements atomiques de Hiroshima et Nagasaki — qui

viennent remettre en cause l'idée moderne du progrès tout en inaugurant une vision d'un avenir incertain et menaçant⁹ (p. 17). Ensuite, le diagnostic lui-même fournit une interprétation intéressante du basculement sémantique de la notion du patrimoine qu'on a abordé à travers Nora et Chastel dans le chapitre précédent : en effet, comme nous le verrons plus bas, *Les lieux de mémoire* sont, selon Hartog, « présentistes ». Thèse qui, peu importe sa validité ultime, permet une certaine prise de distance importante par rapport à ces *Lieux de mémoire* à partir desquels j'ai établi un certain diagnostic partiel sur la condition historique présente tout en identifiant certains points de tension qui exigeraient son dépassement.

Il est intéressant de noter d'emblée que, écrivant en 2003, Hartog a postulé l'hypothèse du présentisme en tant que nouveau régime d'historicité qui serait toujours « en train de se formuler » (RH 22). Rien de stable dans une condition historique qui s'est imposée graduellement au cours d'un XX^e siècle qui a « d'abord été plus futuriste que présentiste » mais qui a « fini plus présentiste que futuriste » (RH 119) — ainsi identifiant implicitement un certain mélange entre deux régimes aux deux bouts du siècle, les premières traces du présentisme discernables en 1900, les derniers vestiges du futurisme languissant en 1999. Or, si nous n'admettons pas un partage des pouvoirs — autrement dit, s'il faut, en dernier lieu, qualifier une certaine époque *ou bien* comme « futuriste » *ou bien* comme « présentiste » — le « présentisme proprement dit » renvoie à la « crise de l'avenir », partie indissociable de la « crise postmoderne du temps », qui s'est imposée au cours des années 1970 et qui a été thématized de manière magistrale dans l'article demeure classique de Krzysztof Pomian, « La crise de l'avenir* ».

En effet, si l'usage du terme « crise » dans cette thèse — et, plus globalement, dans le discours sur l'histoire et la société de l'époque à l'étude dans laquelle elle se situe — peut parfois

* Krzysztof POMIAN, « La crise de l'avenir », *Le Débat* 7, 1980, pp. 5–17 (pp. 1–13 pour la version numérique citée en-texte).

paraître si fréquent et si indéterminé qu'il commence à perdre son sens et surtout son sentiment d'urgence, l'usage de Pomian est bien fondé : selon lui, « notre civilisation dépend de l'avenir comme elle dépend du pétrole : qu'il s'épuise, et elle tombe tel un avion que ses moteurs ne propulsent plus » (p. 4). Cette dépendance de notre société sur l'avenir dépend du fait que la société moderne a été construite sur des bases futuristes : l'avenir interpelle quasiment tous les éléments de notre organisation sociale, de l'usage du papier-monnaie (qui n'a aucune valeur intrinsèque et dérive sa valeur du fait qu'on s'attend à ce que l'État qui l'imprime perdure à l'avenir, contrairement à l'or qui a une certaine valeur intrinsèque ainsi qu'une longue histoire de stockage de valeur dans l'histoire de l'humanité), au passage du garant institutionnel de la communauté de l'Église à la Nation, à la valorisation de la jeunesse et la dépossession d'autorité de la vieillesse, et ainsi de suite. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une dichotomie forte — il y a du passé dans le futurisme tout comme il y a du futur dans le passéisme — mais « contrairement à nos ancêtres, nous vivons penchés vers l'avenir et ne maintenons l'équilibre que grâce au mouvement provoqué par sa force d'attraction » (p. 9). Or, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et surtout depuis les années 1970, ce futurisme a été remis en question sur plusieurs fronts. Cela se ressent d'une part dans le domaine scientifique, avec la prolifération des armes nucléaires et la crise écologique signalant que la science ne projette plus un avenir qui sera nécessairement supérieur au présent ; et de l'autre part, dans le domaine politique et économique, où le repli idéologique du socialisme et l'échec du modèle keynésien de l'État-providence face à la crise économique des années 1970 traduisent que les idéologies ne peuvent plus imaginer un avenir à la fois plausible et attrayant. Plusieurs crises, ainsi : crise écologique, crise du marxisme, crise de la démocratie libérale, et crise économique, qui se consolident vers la fin des années 1970 pour donner le sentiment d'une crise généralisée. Pomian note que ces propos sur une « crise de la société occidentale » étaient déjà

courants dans la première moitié du XXe siècle, notamment chez Spengler et Toynbee^{*}. Or, nous pouvons rajouter que ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale qu'un débat d'abord surtout intellectuel et artistique a commencé à se diffuser de plus en plus dans la société générale. Ainsi, si « crise postmoderne du temps » il y a, c'est surtout en fonction de l'effacement d'un substrat idéologique — peu importe qu'on l'appelle « futurisme » ou « progrès » — qui est, du moins selon Pomian, nécessaire pour la fonction cohérente de nos sociétés modernes telles qu'elles se sont construites et configurées jusqu'aux années 1970. Or, une « crise » ne peut pas durer infiniment. De même que le sens original du mot grec « *krisis* » signifiait un point d'inflexion dans une maladie, postuler une « crise » sociale ou politique et constater par la suite son extension sur une vingtaine (voire une quarantaine) d'années remet progressivement en question la justesse d'une telle catégorisation — du moins en ce qui concerne le comportement des individus sinon sur le plan de la théorisation sociale. D'où l'évolution rapide des mentalités au cours de la pandémie COVID-19, le sentiment aigu de « crise » des premières semaines cédant progressivement aux discours du « new normal¹⁰ ». On pourrait dire, de manière analogue, que le présentisme est devenu le « new normal » d'une société faisant face à une « crise du temps » se révélant insoluble.

Au lieu de faire le parcours complet de ce que Hartog entend par « présentisme », il serait plus judicieux de traiter plutôt d'un échantillon représentatif — soit ses propos sur le patrimoine — qui serait suffisant pour les fins de cette thèse. Car selon Hartog, le patrimoine (entendu au sens contemporain que je viens d'esquisser en suivant les analyses de Nora et Chastel) est présentiste : la compulsion de tout préserver se calque moins sur le sentiment d'une dette envers le passé en soi ou encore au service des générations futures (qui est souvent la posture idéologique admise), mais plutôt sur le nouveau rôle central accordé au patrimoine dans la formation des identités dans le

^{*} Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident* [en deux tomes], Paris, Gallimard, 1931–1933 [1918–1922] ; Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History* [en douze tomes], Oxford University Press, 1934 – 1961.

présent. En effet, bien que la vague contemporaine de souci pour le patrimoine reflète en quelque mesure les conditions des premières années de la Révolution française — soit la reconnaissance de la valeur de quelque chose qui est en train d'être détruit avec une rapidité inquiétante — notre compréhension contemporaine du patrimoine se distingue par un geste conceptuel qui l'a fait basculer, pour ainsi dire, de l'auxiliaire avoir à l'auxiliaire être : « le patrimoine en vient à définir moins ce que l'on possède, ce que l'on *a* qu'il ne circonscrit ce que l'on *est* » (p. 165). Ainsi la surenchère patrimoniale prenant la forme de ce que Nora avait appelé la « boulimie commémorative » reflète surtout sa nouvelle indispensabilité dans le maintien de toute une nouvelle économie du soi, ce qui traduit une certaine approche égocentrique au patrimoine : selon Marcel Gauchet, les objets qui constituent le patrimoine ne nous disent pas qui nous sommes, mais, plutôt, nous nous référons à eux « pour en solliciter un message à la mesure de nos besoins » (AD4 424sq.), soit ceux du moment présent.

De plus, la posture présentiste envers la gestion du patrimoine existant s'étend à la création du nouveau patrimoine, ce qui comble de plus en plus le gouffre temporel qui doit se creuser pour qu'un « lieu » soit digne de devenir « lieu de mémoire » (au sens plein de Nora, c'est-à-dire, non pas seulement les lieux physiques, mais toute entité investie de portée symbolique). Pour Hartog, cette logique trouve son expression achevée en 1989 avec la marchandisation quasi immédiate du mur de Berlin dans le sillage de sa chute, les esprits entreprenants colportant des échantillons dûment estampillés « *Original Berlin Mauer* » alors que derrière eux, on ramassait encore les décombres. Ce désir de percevoir le présent comme étant déjà historique est, selon Hartog, créé et nourri par l'économie médiatique de l'après-guerre. En effet, avec la diffusion télévisuelle des événements en direct, toute nouvelle participe dans un geste d'autocommémoration qui lui donne immédiatement une patine historique : l'exemple par excellence, pour Hartog, étant la diffusion

en direct de l'écrasement du deuxième avion sur l'une des deux tours du World Trade Center lors des attentats du 11 septembre¹¹ (RH 156).

Mais si *Les lieux de mémoire* se voulaient une prise de distance et une réflexion critique sur ce phénomène global, ils n'ont pas pu totalement échapper à l'emprise présentiste et demeurent ainsi un produit de leur époque : Hartog maintient que le projet, en accompagnant la vague mémorielle, « l'a enregistrée, comme un sismographe, l'a réfléchi, comme un miroir, et a réfléchi sur elle » (RH 114). En affirmant cela, Hartog confirme ce que j'avais pris le soin de souligner à la fin du chapitre précédent : que Nora ne cherchait pas à avoir le dernier mot sur l'histoire de la France, ni même de faire un inventaire de lieux qui se voudrait paradigmatique pour plusieurs décennies, mais seulement de prendre une photo instantanée de son époque. Ainsi le passage qui conclut *Les lieux de mémoire* :

Leur établissement n'a de sens qu'aujourd'hui. Quand une autre manière de l'être ensemble sera mise en place, quand aura fini de se fixer la figure de ce que l'on n'appellera même plus l'identité, le besoin aura disparu d'exhumer les repères et d'explorer les lieux. L'ère de la commémoration sera définitivement close. La tyrannie de la mémoire n'aura duré qu'un temps — mais c'était le nôtre. (LM.III.3 1012)

Il est important de nous attarder sur l'usage de l'imparfait : « *c'était* le nôtre ». C'est comme si Nora ne pouvait pas s'empêcher de percevoir son entreprise comme étant déjà historique au moment exact de sa conclusion et d'essayer d'anticiper le regard historique qu'on portera sur elle, tout comme on a commencé à mener des entrevues avec Mitterrand le 10 mai 1994 — soit exactement une année avant la fin de son mandat — en voulant porter une perspective déjà rétrospective (RH 127). En abordant l'influence durable des *Lieux de mémoire*, Hartog reprend la même idée :

En France, les *Lieux* aboutissaient à la fois à reconnaître la présence du national et sa profonde transformation. Ce n'était plus la nation messianique, mais une nation-patrimoine, ou encore la nation comme culture partagée, porteuse d'un national sans nationalisme, vivant mais pacifié, dans une France à qui il restait de cultiver sa mémoire, comme on cultive son jardin : en préretraitée de l'histoire. C'était cette mutation que les *Lieux* s'employaient à faire voir, la dessinant et la formulant. Le moment des *Lieux*, c'était cela. (RH 160sq.)

Mais là, tout d'un coup, les périodisations se démultiplient et mènent à un paradoxe. *Les lieux de mémoire* sont présentistes, mais leur moment est arrivé et passé, se terminant aux alentours de 1992 ; la notion de présentisme prend forme pleinement avec la chute du mur de Berlin en 1989, mais elle est toujours « en train de se formuler » en 2003 ; son instauration remonte au bombardement atomique de Hiroshima et de Nagasaki en 1945, mais les propos de Hartog concernent surtout cette seconde vague mémorielle qui n'a commencé que vers le milieu des années 1970. Comment s'orienter dans cette panoplie si on s'efforce d'aboutir à une théorisation rigoureuse qui tente de dépasser la simple heuristique ? Comment rendre compte des tensions, des éléments qui rentrent mal dans le récit, la granulosité aléatoire qui teinte l'image ?

Le régime d'historicité comme tendance et non pas exigence

Pour ce faire, il s'agit de travailler la notion elle-même de « régime d'historicité » en prenant pour fil conducteur une qualification initiale donnée par Hartog qui semble avoir été négligée par les commentateurs. C'est en effet une des premières choses que Hartog dit au sujet de ces « ordres du temps » que la notion de « régime d'historicité » est censée d'éclairer : qu'on « s'y plie sans même s'en rendre compte », qu'on « se heurte, si l'on cherche à y contredire » (RH 11). C'est la possibilité de s'y plier *ou pas*, de les contredire *ou pas* qui, il me semble, a été largement mise de côté au sein d'un discours et d'une réception qui s'empare surtout de la notion pour saisir, précisément, « les rapports qu'une *société* entretient avec le temps » (RH 11, mes italiques) et non pas les rapports qu'un *individu* entretient avec le temps — plus particulièrement, les rapports qu'un individu dans une société donnée entretient avec le régime d'historicité de cette société. Au lieu de se servir du régime d'historicité comme outil ayant une fonction surtout comparative, il s'agit ici d'augmenter le niveau d'agrandissement du microscope pour mieux cerner les particules subatomiques qui constituent un seul régime.

Dans le but de mener une telle analyse, je veux d'abord retourner pour un moment aux contributions de Gérard Lenclud* concernant le concept de « régime d'historicité ». En plus que d'argumenter pour une métahistoricisation de cette notion, Lenclud a également identifié trois attributs qui, selon l'anthropologue français, lui sont essentiels :

Régime d'historicité : pourquoi, d'abord, le terme de régime ? C'est parce qu'il renvoie sur le mode métaphorique à trois attributs essentiels... il est composite, instable et laisse entrevoir des graduations. Il est composite : à la même époque, sous le long règne de l'*Historia magistra*, Montaigne déclare que l'histoire bat en brèche toute généralisation et Jean Bodin affirme que le passé dispense des principes généraux dont devrait s'inspirer le présent. De la même façon, sous pavillon du progrès dans les Temps modernes, l'un rejette le passé dans les ténèbres de l'obscurantisme et l'autre, authentique théoricien du progrès, lui témoigne du respect en constatant que chaque hier constitue une marche en avant par rapport à l'hier précédent... Un temps historique est instable : il tolère l'expression de doutes et d'incertitudes, voire de remises en cause, à la manière dont un régime politique connaît des périodes de contestation. Il se laisse, enfin, graduer tout comme sont graduées les difficultés d'un exercice scolaire. Songeons au fonctionnement d'un moteur : on parle couramment d'un régime de croisière mais, tout autant, de montées en régime ou, à l'inverse, de baisses de régime. (p. 1070)

À l'image métaphorique du régime politique et du régime moteur (cette dernière traduisant à la fois la notion d'« accélération » ainsi que la distinction lévi-straussienne entre sociétés « chaudes » et « froides »), il faut en ajouter un troisième, fourni par Hartog lui-même : celui d'un ordre architectural (RH 21), soit un certain ensemble de standards et d'attentes pour la construction. Dans la mesure où un régime d'historicité instancie un certain ordre du temps, nous pouvons le comparer à un régime (politique) qui, selon des vecteurs institutionnels de pouvoir, impose que les bâtiments soient construits d'une manière particulière — ce qui ne veut nullement dire que chaque membre de cette société qui marche dans l'ombre de l'édifice partage la sensibilité esthétique qui la traverse. « Régime » et « ordre », donc, surtout au sens impératif : un ordre qui se donne, du haut en bas, mais que nous pouvons finalement suivre ou désobéir, avec lequel nous pouvons être en accord ou désaccord, que nous puissions effectuer sous le signe de la coercition ou de l'adhésion, voire un mélange ambigu des deux. D'où le renvoi de Hartog à *L'ordre du discours* de Michel

* Gérard LENCLUD, « Traversées dans le temps », *op. cit.*

Foucault, qui analyse les vecteurs de pouvoir selon lequel les discours sont construits et disséminés. En fonction de cela, il est tout à fait naturel que l'objet principal d'analyse soit cet ordre lui-même et non pas le rapport entre l'ordre et les individus qui s'y plient ou pas, de la même manière qu'une analyse de la victoire de Napoléon à Austerlitz, bien qu'elle considérerait des aspects tels que la morale des troupes de la Grande Armée ou la logistique de la distribution des ordres de combat, ne saurait accorder à ces aspects une importance supérieure au génie stratégique de Napoléon (bien que parfois des défaites s'expliquent par cela, par exemple avec la « charge de la brigade légère »).

Or, la situation actuelle qui nous intéresse ici — celle de la fragmentation de la nation en tant que cadre unitaire dans le sillage de la vague mémorielle — reflète moins une bataille bien organisée où les ordres d'un général sont dûment suivis qu'une de ces batailles où les commandants sont tués au combat et les troupes sont forcées à se débrouiller au sein d'un collectif anarchiste improvisé. En effet, il y a quelque chose d'un écho du constat de Nora dans les analyses de Hartog à ce sujet :

Aujourd'hui, le privilège régalien de la définition de l'histoire-mémoire nationale est concurrencé ou contesté au nom de mémoires partielles, sectorielles, particulières (de groupements, d'associations, d'entreprises, de collectivités, etc.), qui toutes veulent se faire reconnaître comme légitimes, aussi légitimes, voire plus légitimes. L'État-nation n'a plus à imposer ses valeurs, mais à sauvegarder au plus vite ce qui, dans le moment présent, immédiatement, voire dans l'urgence, est tenu pour « patrimoine » par les divers acteurs sociaux. Le monument, lui-même, tend à être supplanté par le mémorial : moins monument que lieu de mémoire, où l'on s'emploie à faire vivre la mémoire, la maintenir vive et la transmettre. (RH 199)

La mondialisation vient jeter encore un autre bâton dans la roue. Car même en admettant un certain « ordre du temps » singulier propre à la société française qui aurait en son sein cette fragmentation identitaire, cet ordre rencontre d'autres ordres nationaux, qui interagissent les uns avec les autres dans un jeu complexe d'aller-retour d'influence mutuelle. Il serait ainsi plus juste de parler de plusieurs strates de régimes d'historicité : régime mondial, régimes nationaux, régimes sociaux,

chacun de ces régimes s'intègre plus ou moins bien dans la thèse du « présentisme » et s'y plie « selon des pas différents et des rythmes décalés¹² » (RH 17). Autant de manières de dire, finalement, ce que Hartog dit en tout cas lui-même :

Un régime d'historicité n'a d'ailleurs jamais été une entité métaphysique, descendue du ciel et de portée universelle. Il n'est que l'expression d'un ordre dominant du temps. Tissé de différents régimes de temporalité, il est, pour finir, une façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps — des manières d'articuler passé, présent et futur — et de leur donner sens... Combien pourrait-on dénombrer de régimes ? Je l'ignore... Contesté sitôt qu'instauré, voire jamais totalement instauré (sauf dans le meilleur des mondes), un régime d'historicité s'installe lentement et dure longtemps... Tel a été le cas avec le grand modèle de l'*historia magistra* antique (dont il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer le caractère uniforme ou englobant). (RH 118)

Qu'un régime d'historicité représente finalement un ordre *dominant* du temps et une tentative d'englober avec une logique unifiante un phénomène qui comprend un élément irréductible de pluralité, nul n'en doute. Nous reviendrons sur l'importance ultime de ce constat dans le chapitre suivant. Ce qui m'intéresse plutôt dans ce passage pour l'instant, c'est l'usage de Hartog de l'expression « régimes de temporalité ». Il l'emploie au moins sept fois dans l'ouvrage, mais n'explique jamais de manière explicite la distinction que l'on pourrait percevoir entre un « régime de temporalité » et un « régime d'historicité ». Or, l'expression est à chaque fois employée pour pluraliser les expériences du temps et pour cerner la multiplicité qui se cache sous le couvert d'une expression trop souvent employée au singulier pour décrire heuristiquement le présent (*notre* régime d'historicité, *le* présentisme) : les comportements sociaux de la gestion du temps « traduisent une expérience largement partagée du présent, en sont une des composantes, dessinant ainsi un des régimes de temporalité du présent » (RH 127), et le patrimoine est composé de plusieurs régimes de temporalité (RH 206). Plus encore, Hartog soutient que la raison pour laquelle il paraît difficile de cerner « une expression générale ou unifiée » du présentisme serait que « la dispersion ou simplement une multiplicité de différents régimes de temporalité se trouvait être un trait constitutif et distinctif de notre présent » (RH 208). Le seul exemple d'un « régime de

temporalité » qui est relativement précis se trouve lors du dernier usage du terme par Hartog dans la conclusion de l'ouvrage :

L'imprescriptibilité « par nature » du crime contre l'humanité fonde une « atemporalité juridique » qui peut être perçue comme une forme de passé dans le présent, de passé présent, ou plutôt d'extension du présent, à partir du présent même du procès. L'historien qui entre dans cette temporalité juridique ne peut qu'occuper la position d'un témoin, dont on sollicite oralement, comme il se doit, la mémoire. On peut ainsi constater des glissements entre le temps du droit, avec ses régimes de temporalité propres, et le temps social, voire des échanges, par l'intermédiaire de la responsabilité. Une reprise dans l'espace public du régime de temporalité de l'imprescriptible est probablement une des marques de la judiciarisation de cet espace, qui est un autre trait de notre contemporain. (RH 215)

Distinction, donc, entre « temps du droit » et « temps social », ce premier comprenant ses « régimes de temporalité » propres, dont l'un se rapporte à « l'atemporalité juridique » impliquée par l'imprescriptibilité du crime contre l'humanité — qui vient, d'ailleurs, à être repris par le temps social, impliquant une certaine porosité au sein de chaque strate du temps. Il est ainsi possible de repérer chez Hartog trois strates du temps : le « régime d'historicité » au sommet, comprenant plusieurs domaines du temps (temps juridique, temps social, temps du patrimoine), chacun constitué de plusieurs « régimes de temporalité » (atemporalité juridique, comportements sociaux de la gestion du temps). Tout cela montre la nécessité de dresser un tableau plus systématique de toutes ces modalités variées du temps qui coexistent au sein d'un seul régime d'historicité. À cette fin, tournons-nous à *L'ordre du temps* de Krzysztof Pomian.

3.2 KRZYSZTOF POMIAN : L'ARCHITECTURE TEMPORELLE DE LA CIVILISATION CONTEMPORAINE

Si la notion d'un « régime d'historicité » retrouve son utilité surtout dans ses capacités de saisir les modalités de crise et les transformations dans l'expérience du temps, la notion d'« architecture temporelle* » nous permet plutôt de saisir la structure interne d'une certaine

* Krzysztof POMIAN, « L'architecture temporelle de la civilisation contemporaine », dans *L'ordre du temps*, op. cit., pp. 219–233.

expérience du temps. Autrement dit, si Hartog identifie les expériences atomiques du temps, les analyses de Pomian servent plutôt à décortiquer les particules subatomiques — plus particulièrement, cette couche qui se situe entre le « régime d'historicité » et le « régime de temporalité » et dans laquelle Hartog situe le « temps social » et le « temps juridique ».

Pomian identifie d'abord le temps psychologique : celui de la conscience individuelle, dont la perception de la durée varie en fonction de la présence d'événements notables. S'ensuit naturellement la conclusion qu'il n'est pas partagé entre individus (ni même le même individu dans des conditions différentes), et qu'il est donc radicalement subjectif. Mais il ne s'agit pas uniquement de la radicalité subjective de la perception de la durée dans le présent : il est le lieu de l'orientation individuelle vis-à-vis le passé et le futur. Il est utile ici de renvoyer brièvement à la pensée de Koselleck en s'appuyant sur un aspect de cette pensée souligné par Ricoeur* — soit que, avec l'expression « espace d'expérience », Koselleck renvoie à l'usage du terme « expérience » [*Erfahrung*] de Hans-Georg Gadamer, qui comprend à la fois l'expérience privée ainsi que l'expérience transmise par les générations antérieures ou les institutions. Le temps psychologique serait ainsi le lieu propre à la mémoire individuelle, ainsi qu'aux attentes individuelles (de famille, de carrière, etc.) ; temps dont il faudrait ainsi, « pour être exact, ne parler qu'au pluriel » (p. 222).

Pomian énumère ensuite trois modalités du temps collectif ou social : le temps solaire (« pour tous les habitants d'un certain territoire »), le temps liturgique (« pour tous les adhérents d'une religion »), et le temps politique (« pour tous les citoyens d'un État ») (p. 222 sq.). Ces trois modalités révèlent qu'à l'intérieur de la structure apparemment simple d'une année, il existe toute une panoplie de rythmes superposés qui structurent les comportements sociaux : le temps solaire (qui comprend également le rythme des saisons) dicte autant la journée ouvrable au bureau que les

* Voir Paul RICŒUR, *Temps et récit, III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 376 sq.

vacances d'hiver au chalet et les vacances d'été à la plage, ainsi fournissant la structure globale non seulement du calendrier de travail, mais également des années scolaires et des années sportives. Ainsi, la grande majorité des Français partent tous aux vacances lors du mois d'août ; les étudiants profitent des vacances d'été en juillet et en août (une pratique qui trouve ses origines dans une conjonction entre les exigences agricoles des parents, l'avènement de la journée de travail de huit heures, et l'absence de la climatisation) ; et, au Canada, la saison du baseball démarre là où la saison du hockey se clôt, aux alentours de mars-avril¹³. Parmi ces trois temps, c'est le temps politique qui a de nos jours la plus grande importance : il est le lieu de l'année civile, l'année budgétaire, et les cycles de la vie en démocratie libérale (les élections, les plans économiques, le calendrier commémoratif, le calendrier culturel, et ainsi de suite).

Pomian identifie ensuite une autre modalité du temps qu'on pourrait qualifier de temps collectif, mais qui mérite une place à part à la fois pour son caractère récent ainsi que pour son importance incontestable dans nos vies : le temps des horloges, l'instrument en question « permettant d'imposer un même temps à une collectivité... avec une efficacité incomparablement plus grande que le Soleil, le calendrier liturgique, le calendrier politique voire tous les trois ensemble » (p. 225 sq.). En effet, pour Pomian, l'horloge est aussi nécessaire pour le fonctionnement de la société moderne que l'avenir : « si un jour toutes les horloges refusaient obéissance, il écrit, c'est notre société entière qui s'écroulerait » (p. 226). Tout dépend de leur existence, de leur précision, et de leur coordination : les transports, l'industrie, la distribution d'énergie électrique, les communications, les médias — bref, tout l'apparat de la société moderne, surtout dans sa version mondialisée¹⁴. Depuis le début du XX^e siècle, le temps quantitatif des horloges s'internalise chez chaque individu avec la popularité croissante des montres-bracelets ; conséquemment, nous avons l'habitude de percevoir les autres modalités du temps *à travers* le

temps des horloges, qui rythme tout de notre éveil le matin jusqu'à la fermeture du pub. Finalement, Pomian identifie aussi le temps de la science qui, avec son accentuation du temps microscopique et macroscopique qui dépasse par plusieurs degrés de magnitude la perception habituelle du temps, traduit « un allongement stupéfiant de l'histoire » (p. 230) en ce qui concerne l'âge de l'espèce humaine, de la Terre et, enfin, de l'univers¹⁵.

Naturellement, l'identification de ces six temps discrets — psychologique, solaire, politique, liturgique, scientifique, et le temps des horloges — n'est qu'un exercice de la pensée : au niveau de la vie vécue, ces six temps se superposent dans ce qui apparaît à la conscience individuelle comme un seul temps unifié, et comme nous l'avons déjà vu, les six modalités admettent une porosité qui permet le mélange et l'influence mutuelle. Pomian écrit que le temps des horloges est

à tel point omniprésent que nous n'avons pu en séparer les temps solaire, religieux et politique qu'au prix d'un artifice d'exposé, en feignant d'oublier que la durée des vacances est exprimée en nombre de jours, que les cérémonies religieuses se font suivant un horaire, que les fêtes officielles sont souvent programmées à une minute près, etc. Sauf cas exceptionnels, le temps qualitatif ne se laisse, dans notre société, isoler le temps du quantitatif autrement qu'en pensée ; dans la vie collective réelle, ils s'interpénètrent. (p. 227)

Ainsi, l'utilité conceptuelle de ce schéma, il me semble, repose moins sur l'analyse d'une seule modalité en soi, mais plutôt dans l'analyse de l'interrelation entre les six modalités. Plus précisément, cette « architecture temporelle » me paraît un outil conceptuel bien adapté pour traduire des phénomènes sociopolitiques en termes d'une rééquilibration dans l'ordre du temps. Là où la notion hartogienne d'un « régime d'historicité » est si macroscopique que son utilité se retrouve surtout dans le travail comparatif de l'identification de plusieurs régimes d'historicité qui sont différents au point d'être, en un sens mathématique, discrets, la notion pomianienne d'« architecture temporelle » permet également la saisie des modulations temporelles à l'intérieur d'un seul régime d'historicité. Bien entendu, cela présuppose, de manière heuristique, un modèle qui représenterait les six modalités du temps sous forme d'histogramme représentant l'importance

relative de chacune des modalités par rapport aux autres, en présupposant également un jeu à somme nulle où la croissance d'une modalité serait traduite par le recul d'une autre¹⁶. Ainsi, par un tel modèle, le phénomène de la « sécularisation » pourrait être représenté sous forme d'un recul de l'importance relative du temps liturgique et la croissance simultanée de l'importance relative surtout des temps politique et scientifique ; l'industrialisation et l'urbanisation peuvent s'articuler, du moins en partie, par un recul de l'importance relative du temps solaire (dans la mesure où la lumière artificielle réduit l'influence du cycle jour-nuit tout comme la climatisation et le chauffage réduisent l'influence du rythme des saisons¹⁷) ; et l'individualisme se traduirait par une croissance de l'importance relative du temps psychologique. La notion d'« architecture temporelle » est ainsi un outil analytique qui vient compléter la notion de « régime d'historicité » en la rendant plus solide et en fournissant un tableau plus rigoureux de cette strate des « temps » qui existe, pour Hartog, entre le régime d'historicité et le régime de temporalité. En même temps, elle permet une théorisation plus rigoureuse des dynamiques complexes engendrées par la pluralité à la fois *des* temps ainsi que des expériences *du* temps au sein du même moment historique, comme d'ailleurs Pomian l'avait déjà noté, quelques années auparavant :

Les déplacements de la curiosité historique, les changements du goût, les tournants idéologiques, ne se produisent jamais simultanément. Les institutions concernées n'évoluent pas au même rythme. Les réticences individuelles voire même les hasards de la vie exercent aussi leur influence. Tout cela aurait dû être pris en considération par un historien des attitudes à l'égard du passé. Il aurait dû, de plus, tenir compte de la continuité des recherches et des intérêts ; la Renaissance avait beau être à la mode ou le XVIII^e siècle, on n'en avait pas pour autant déserté les études médiévales*.

Tout cela accentue un élément qui est déjà présent dans la pensée de Hartog, soit que le « régime d'historicité » peut être considéré comme forme *dominante*, mais non pas *totale*, du rapport qu'une société entretient avec le temps. Ce qui exige naturellement une théorisation du

* Krzysztof POMIAN, « Les avatars de l'identité historique », *Le Débat* 3, 1980, pp. 114–18 (pp. 1–6 pour la version numérique, p. 5 pour la citation).

rapport entre les tendances de ce rapport dominant et l'individu qui s'y plie ou pas. Or, c'est précisément cette dialectique qui me semble négligée dans la tradition française, objet de cette thèse. Ce sera le point de départ des analyses du chapitre suivant. Mais avant de traiter ce point, j'aimerais aborder un élément dans la pensée de Koselleck qui contribuera à un tel projet.

3.3 REINHART KOSELLECK : LA PRIMAUTÉ DU TEMPS PSYCHOLOGIQUE

Dans le contexte d'une étude critique de la conscience historique française à la fin du XX^e siècle, la question de la réception de Reinhart Koselleck mérite d'être traitée avec une finesse particulière. Comme j'y ai fait allusion plus haut*, cette réception s'est déployée en fonction de la disponibilité des traductions et sous deux axes principaux identifiés par John Raimo — soit un axe « empirique » et un axe « métahistorique » — dont ce dernier, se déployant surtout sous l'influence de Paul Ricœur et François Hartog, a pris les concepts jumeaux d'un « espace d'expérience » et d'un « horizon d'attente » comme noyaux de sa pensée. La réception est donc en partie conditionnée par les interprétations respectives de Ricœur et de Hartog ainsi que par la disponibilité des traductions¹⁸. Mais la tentative de systématiser la pensée de Koselleck est par ailleurs une tâche difficile en fonction du fait que Koselleck n'avait jamais écrit un *magnum opus* tel que, par exemple, *Être et Temps* le serait pour Heidegger : ses seules monographies sont ses thèses de doctorat et d'habilitation[†] (qui n'occupent nullement un rôle structurant dans sa pensée prise au complet), toutes ses autres contributions prenant la forme d'articles rassemblés finalement dans des recueils. La seule exception serait les *Geschichtliche Grundbegriffe* qui, tout comme les *Lieux de mémoire*, constituent un projet collaboratif sous sa direction auquel il a contribué en écrivant un nombre d'articles particuliers, mais qui s'orientent autour d'une démarche commune ;

* Voir la p. 97 ainsi que *infra* Ch. III, n. 6.

† *Kritik und Krise, op. cit.*, et *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart, Ernst Klett, 1967.

or, Koselleck a révélé à un moment que les *Geschichtliche Grundbegriffe* furent pour lui un « carcan intellectuel* » [intellectual straitjacket] qui, en fonction de la nature collaboratrice du projet, l'a contraint à fixer certaines présuppositions concernant sa démarche d'histoire conceptuelle là où, en vérité, sa perspective s'était transformée au fil des années. S'ensuit qu'une difficulté supplémentaire se présente également pour l'interprétation de la pensée de Koselleck prise dans sa dimension diachronique : il reste difficile de fixer le moment et la nature exacte de la transformation de sa pensée à laquelle il fait allusion.

Une manière de tenter de combler une telle difficulté serait ainsi d'identifier certains éléments qui se répètent plusieurs fois parmi les contributions variées de Koselleck, ce qui signalerait une certaine perdurance de leur importance dans sa pensée. En cela, l'axe « métahistorique » de la réception française de Koselleck n'a pas tort de mettre un accent particulier sur les concepts jumeaux d'« espace d'expérience » et d'« horizon d'attente ». Or, dans ce qui suit, j'aimerais me concentrer sur un élément un peu plus périphérique qui, à mon avis, mène à une conclusion importante qui me paraît négligée dans la réception française de Koselleck mais qui pourrait s'avérer un apport remarquable à l'analyse de la constellation conceptuelle constituée par les concepts clefs de « postmodernité », de « régime d'historicité », et d'« architecture temporelle ».

L'« élément périphérique » en question se trouve dans un passage de la *Métacritique de la Critique de la raison pure* de Johann Gottfried von Herder que Koselleck cite à plusieurs reprises :

À vrai dire toute chose mouvante porte en soi la mesure de son temps et celle-ci demeure, même si aucune autre n'est là ; il n'est pas deux choses au monde qui aient la même mesure de temps... Il existe donc (on peut l'affirmer hardiment) dans l'univers, en un seul temps, une multitude de temps¹⁹.

* Reinhart KOSELLECK, « Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change », dans *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*, W. Melching and W. Velema (éds.), Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 7–16.

C'est précisément cette idée de l'individualité irréductible de toute expérience du temps (et par extension, du temps historique) qui me paraît sous-estimée par la tradition française de la fin du siècle dernier qui, en fonction du contexte social exploré dans le premier chapitre de cette thèse, se préoccupe de manière beaucoup plus centrale de la question du rapport *social* au temps. Or, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, ce postulat de l'individualité irréductible est nécessaire pour travailler la notion de « régime d'historicité » et bien saisir l'essence véritable des catégories métahistoriques de « modernité » et « postmodernité ».

Loin d'être une simple citation qui paraît plaire à Koselleck de la même manière que la vieille blague soviétique²⁰ qu'il répète à plusieurs reprises pour illustrer la notion d'un « horizon d'attente » (c'est-à-dire un élément comique mais qui n'est pas impératif pour la saisie du concept), j'estime qu'un élément clef de la pensée de Koselleck s'articule dans ce passage. Pour comprendre pourquoi, examinons le passage suivant qui constitue l'introduction à sa communication « *Historik und Hermeneutik* » (prononcé lors d'un colloque organisé pour le 85^e anniversaire de Hans-Georg Gadamer en 1985), que je me permettrai de citer ici en long :

Une vie peut être longue ou courte. Lorsqu'elle est courte, comme celle de Schiller, de Kleist ou de Büchner, une certaine tristesse s'attache à la biographie, la vie n'ayant pas poursuivi son ouvrage. Lorsqu'elle est longue, comme pour Kant ou Heidegger, on a le sentiment que l'œuvre tardive contient et déploie tout l'avenir historique. Nous n'apprendrons jamais ce qu'aurait pu dire Schiller en 1813, Kleist en 1830, Büchner en 1848. Mais nous pouvons estimer d'assez près ce que Kant aurait dit au sujet de ces années — et Heidegger a formulé ce qu'il voulait dire concernant l'avenir qui est le nôtre.

L'âge aidant, la conscience du peu de temps qu'il reste à vivre confère à la vie de nouvelles qualités et une densité d'expérience qu'en revanche des destins prématurément interrompus n'ont pas eu la possibilité d'acquérir. Comme Schiller, on pouvait chercher par tous les moyens à atteindre une telle densité d'expérience ; à l'instar de Kleist, on pouvait aussi s'y opposer consciemment ; Büchner a connu une forme de cette intensité qui du reste n'était que l'effet de sa maladie, laquelle ne pouvait que le conduire à la mort.

Comparé à cela, le jubilé de Gadamer est un cas très particulier. Plus il vieillit, plus il semble gagner en vitalité et en jeunesse. C'est seulement à 60 ans qu'il a terminé son grand œuvre *Wahrheit und Methode*, et par la suite, y prenant appui, il s'est consacré à bien plus d'aspects du passé et du futur que dans les années antérieures. Cela suffirait à nous fournir une introduction biographique à ce qui constitue le problème central de son interrogation scientifique : à savoir, le rapport que l'herméneutique entretient avec le temps. Sans un repère temporel, toute compréhension demeure muette. Entendu comme compréhension d'un texte

ou bien (dans une acception ontologique) comme projet existentiel humain portant sur le sens, tout acte de compréhension est fondamentalement lié au temps ; or, il n'est pas seulement lié à la situation temporelle ou à l'esprit du temps qui déterminent les hommes dans la synchronie ; il n'est pas non plus simplement lié à la succession temporelle, au changement dans le temps ; pour Gadamer, l'acte de compréhension est référé à l'histoire des effets [*Wirkungsgeschichte*] dont on ne peut évaluer les origines dans la diachronie et dont la marque consiste à ne pouvoir être expérimentée que dans chaque époque respective. La vie de Gadamer explique son expérience herméneutique. Le temps n'est pas seulement une succession linéaire de données antiques — il s'accomplit dans la production de celui qui, par la compréhension, prend conscience de son temps en liant ensemble toutes les dimensions du temps et, par là, en épuisant complètement l'expérience*.

C'est surtout sur le dernier paragraphe que je veux me concentrer ici. Or, il faut d'abord mentionner brièvement que ce passage, traduit ici en français par Alexandre Escudier, me paraît douteux à certains égards et semble parfois déformer le sens original de l'allemand à plusieurs moments clefs, et que la traduction anglaise de Franzel et Hoffmann[†] me semble refléter souvent mieux les intentions véritables de Koselleck. Sans trop entrer dans les détails menus, il importe de s'attarder brièvement sur trois termes clefs du texte allemand — soit « *einstimmen* », « *in der je eigenen Zeit* », et « *der seiner Zeit* » — ce qui me permettra de thématiser cette primauté du temps psychologique qui me paraît importante pour bien saisir la pensée de Koselleck.

Quand nous lisons que tout acte de compréhension est lié « à la situation temporelle ou à l'esprit du temps qui déterminent les hommes dans la synchronie », le mot « déterminent » traduit ici « *einstimmen*[‡] » ; Franzel et Hoffmann, se penchant sur le sens musical d'*einstimmen* au sens d'« accordage », traduisent plutôt « bring people into resonance with each other » (p. 42). Loin d'être un détail pédant, cela change carrément le sens de la phrase : « déterminent » reflète une image d'imposition dominante par le haut qui met l'accent sur *ce qui détermine*, tandis qu'une traduction alternative s'inspirant de celle de Franzel et Hoffmann (« *lient ensemble* »,

* Reinhart KOSELLECK, « Théorie de l'histoire et herméneutique », dans *L'expérience de l'histoire*, op. cit., pp. 237–261 (p. 238 pour la citation).

† Reinhart KOSELLECK, « *Historik and Hermeneutics* », dans *Sediments of Time*, op. cit., pp. 41–59.

‡ Reinhart KOSELLECK, « *Historik und Hermeneutik* », dans *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort, Suhrkamp, 2000, p. 97.

« rassemblent », ou encore « accordent ») reflèterait plutôt une image de rassemblement dans un monde commun qui met l'accent sur *ceux qui sont rassemblés*²¹. Tout acte de compréhension est d'ailleurs — pour Gadamer, n. b. — « référé à l'histoire des effets dont on ne peut évaluer les origines dans la diachronie et dont la marque consiste à ne pouvoir être expérimentée que *dans chaque époque respective [in der je eigenen Zeit]* » (mes italiques). Ici, « *in der je eigenen Zeit* » — une construction qui implique *un sujet* qui est associé à une époque [*Zeit*] qui lui est propre — devient « dans chaque époque respective », neutralisant le personnel, faisant de l'époque *elle-même* le sujet de la construction*. Avec la traduction française, la phrase qui suit — « la vie de Gadamer explique son expérience herméneutique » — a l'air carrément d'un *non sequitur* là où, avec l'interprétation que je viens de suggérer, elle est un complément naturel à l'argumentation : en effet, seulement Gadamer aurait pu avancer la pensée de Gadamer, car elle est une réflexion d'une vie hautement particulière informée par des dimensions d'expérience qui lui sont uniques.

En cela, c'est bien la dernière phrase du passage qui est la plus importante :

Le temps n'est pas seulement une succession linéaire de données ontiques — il s'accomplit dans la production de celui qui, par la compréhension, prend conscience de son temps en liant ensemble toutes les dimensions du temps et, par là, en épuisant complètement l'expérience.

Il y a ici trois problèmes de traduction de la même nature que les autres : premièrement, Escudier traduit ici « *Zeitigung* » par « production » au lieu de « temporalisation » ; secondement, il traduit « prend conscience de son temps » là où « *der seiner Zeit verstehend innewird* » me paraît porter la nuance de « son *propre* temps » ; finalement, il traduit « en liant ensemble toutes les dimensions du temps » là où « *alle Zeitdimensionen in sich bündelnd* » me paraît porter la nuance que l'individu « lie ensemble *en soi* toutes les dimensions du temps ». Le passage devrait ainsi se lire :

* Franzel et Hoffmann lisent, en effet, « in his or her own time ».

Le temps n'est pas seulement une succession linéaire de données ontiques — il s'accomplit [*sie vollzieht sich**] dans la *temporalisation* [*Zeitigung*] de celui qui, par la compréhension, prend conscience de *son propre temps* [*der seiner Zeit*] en liant ensemble *en soi* [*in sich bündelnd*] toutes les dimensions du temps et, par là, en épuisant complètement l'expérience.

Je me suis attardé ici brièvement sur ces enjeux de traduction car les deux traductions impliquent deux métaphysiques du temps historique assez différentes, et la lecture particulière de Koselleck que je veux avancer dans cette section n'est soutenue qu'avec la traduction que je viens de proposer et qui se situe en opposition à la traduction standard en français en ce qui concerne certains détails clefs. Selon Koselleck, *le temps* est quelque chose qui « s'accomplit » (ou même, dans une interprétation plus radicale, « a lieu ») par ou dans une *opération cognitive interne* d'un individu — soit la « temporalisation » — qui « lie ensemble » toutes les « dimensions » du temps, ainsi permettant l'individu de « prendre conscience de son propre temps » et, en ce faisant, d'« épuiser complètement l'expérience ». Il est capital ici de renvoyer encore une fois au sens gadamérien d'*Erfahrung*, qui comprend à la fois sa dimension publique et sa dimension privée. En effet, la temporalisation ne peut s'effectuer qu'en *incluant* son expérience personnelle et non pas en la gommant — ainsi « la vie de Gadamer explique son expérience herméneutique » (phrase carrément incompréhensible si nous n'admettons pas le postulat de la primauté de l'expérience individuelle du temps historique). Or, parmi les différentes « dimensions » du temps identifiées dans l'architecture temporelle de Pomian, il n'y a que le temps psychologique qui contient les données de l'expérience privée. Ainsi, si nous tentons d'exprimer l'apport de ce passage de Koselleck selon le langage de l'architecture temporelle de Pomian, il n'y a qu'une seule interprétation possible : l'acte de temporalisation consiste dans le rassemblement de toutes les données des modalités variées du temps à l'intérieur du creuset du temps psychologique et de leur synthèse, *à l'intérieur*

* Une nuance supplémentaire se présente ici dans la mesure que « *sich vollziehen* » peut, dans certains cas, porter la nuance de « avoir lieu » (p. ex. « *es muß ein Wandel sich vollziehen* », « il faut qu'un changement ait lieu »). Or, il s'agit ici d'une construction plus ambiguë que les autres ; Franzel et Hoffmann, par exemple, lisent « it is fulfilled ».

du temps psychologique, d'une expérience unifiée du temps historique — expérience qui, en fonction du fait que tous les individus se trouvent «rassemblés» dans la synchronie par un *Zeitgeist*, se situe dans un certain monde partagé, mais qui demeure néanmoins radicalement individuelle dans son fondement, ne correspondant jamais entièrement avec quelque vision sociale du temps. Le temps psychologique a ainsi une certaine fonction double, à la fois un simple composant de l'architecture temporelle ainsi que le véritable creuset où la pluralité des temps se synthétise dans l'expérience singulière du temps qui apparaît à la conscience habituelle. Et c'est chez cette fonction double, en effet, que se révèle toute la tension dialectique entre mémoire et histoire : la conscience historiographique, en quête d'objectivité, s'efforce d'exorciser l'influence du temps psychologique tandis que le temps psychologique est le lieu même de toute temporalisation. Son influence peut être endiguée ou écartée, mais jamais exorcisée : il est le substrat irréductible de toute réflexion, historique ou autre.

S'ensuit naturellement la conclusion qu'au sens strict, il n'y a point d'«expérience publique» au sens de données historiques qui se partagent de la même manière par tous les individus qui les intègrent. Car même l'expérience qui est *transmise* en tant que donnée publique par des institutions ou des générations antérieures est toujours *reçue* par l'individu d'une manière hautement particulière. Prenons le cas, par exemple, de «l'histoire du Canada». Il faut rappeler d'emblée le troisième trait que Gérard Lenclud avait attribué au régime d'historicité, soit qu'il «se laisse, enfin, graduer tout comme sont graduées les difficultés d'un exercice scolaire*». La métaphore est appropriée, car le niveau d'éducation d'un individu comparé à un autre peut déjà creuser un gouffre à tel point que les deux conceptions de «l'histoire du Canada» s'entameraient dans la polysémie. Et il ne s'agit pas ici seulement de la différence entre quelqu'un qui n'a que ses

* Gérard LENCLUD, « Traversées dans le temps », *op. cit.*, p. 1070.

études secondaires et quelqu'un qui détient un doctorat en histoire : même entre deux individus qui ont arrêté leurs études au secondaire, il y en a ceux qui ont bien suivi leurs cours d'histoire et ceux qui galéraient et n'ont nullement intégré les données de l'histoire canadienne dans leur perspective individuelle. Entre le premier de sa promotion et le décrocheur, toute une gamme de compétences variées et de circonstances personnelles qui modulent le contenu du même objet empirique — circonstances personnelles qui entendent tout du lieu géographique de l'enseignement (car l'histoire du Canada est transmise différemment selon les provinces et les territoires) à l'héritage personnel (car les mêmes données s'interprètent différemment par un enfant québécois « pure laine » à Québec, un enfant canadien-anglophone « old stock » à Hamilton, et un enfant d'immigrés à Vancouver). Ainsi, l'idée que nous nous référons tous au même signifié avec le signifiant « histoire du Canada » est tout simplement une chimère : certes, il y a un contenu commun qui fixe en quelque mesure les bornes et les majeurs jalons habituels, mais il n'y a jamais un enchevêtrement parfait entre chaque conscience historique²².

Il me paraît que ce constat est essentiel pour la saisie de la fonction des régimes d'historicité. Car je suis loin d'affirmer que la notion de « régime d'historicité » n'est finalement qu'une abstraction intellectuelle qui survalorise de manière injustifiée les expériences personnelles de la conscience historique de l'individu qui la déploie — ou, au moins, elle n'est pas *que* cela. Car en effet, les régimes sociaux de temporalité atteignent le temps psychologique de chaque individu ; ils définissent le cadre commun auquel l'individu « s'y heurte ou s'y plie ». Mais c'est précisément comment cette opération s'opère chez l'individu qui me semble mis carrément de côté dans la tradition française au cœur de cette thèse, qui préfère tenter de saisir la conscience historique dans sa dimension macrosociologique en procédant du haut vers le bas. Cette démarche n'est pas erronée, mais elle n'est pas suffisante non plus. D'où l'utilité de la lecture approfondie des *Lieux*

de mémoire effectuée dans mon second chapitre : elle identifie ce qui paraît d'être une certaine exception à cette règle générale. Une histoire complète d'un régime d'historicité ou d'un autre doit considérer son déploiement progressif selon certains vecteurs de pouvoir et les manières par lesquelles il s'est imposé sur des individus particuliers. Ce sera précisément l'objet du chapitre suivant de cette thèse.

Notes

¹ En effet, ma familiarisation initiale avec cette constellation conceptuelle s'est effectuée plus ou moins en ordre chronologique inverse, les *Régimes d'historicité* constituant à la fois ma première lecture des grands ouvrages de cette tradition ainsi qu'une certaine culmination de cette même tradition en fonction de son statut en tant que le dernier grand ouvrage qui a profité d'une large réception. Mon organisation de l'encadrement global de la tradition est ainsi en partie dépendante de celle de Hartog, duquel je reprends les jalons centraux de 1983 et 2000 (soit l'année de parution respective du premier tome de *Temps et récit* et de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*) qui, naturellement, se complexifie par le fait que la réception de l'ouvrage de Hartog était si répandue qu'on le mentionne aujourd'hui dans le même souffle que Ricœur et Nora — ce qui accorde une périodisation plus satisfaisante de 1983–2003 en tant que le « noyau » de la tradition. Ce qui n'est pas dire que la tradition devient défunte à partir de 2003 ; or, comme j'essayerai de le démontrer dans le chapitre suivant, cette date représente en quelque sorte le début de la fin de ce monde dont les intervenants des années 1980 et 1990 ont essayé de cerner les contours, avec les premières traces du monde numérique à venir commençant à se manifester dans les années suivantes. Ainsi, bien que les analyses présentes dans cette thèse profitent de certaines sources plus récentes dans le volet d'analyse philosophique, le volet d'histoire intellectuelle traite principalement de la période avant 2003. J'avoue donc explicitement la tension qui traverse cette thèse, qui se veut une théorisation de la condition historique contemporaine tout en s'emparant de concepts provenant des théorisations d'une condition historique en quelque mesure déjà dépassée.

² En revanche, dans le monde anglophone, le nom de Hartog était peu connu avant la parution de la traduction de son ouvrage en 2015 (*Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, New York, Columbia University Press). Depuis cette date, il est devenu graduellement un point de référence dans le domaine global de théorie et de philosophie de l'histoire ; or, cette réception anglophone souffre fréquemment de cette même espèce de distorsion déjà identifiée plusieurs fois dans cette thèse, soit l'utilisation d'un seul concept qui est déployé dans des contextes qui ignorent son sens plus profond et surtout le contexte historique de son émergence au sein de la vie intellectuelle française à la fin du XX^e siècle.

³ *Supra* Ch. II, n. 10.

⁴ Dans *L'ordre du temps*, Pomian distingue quatre manières de se faire une image ou une idée du temps : la chronométrie, la chronologie, la chronographie, et la chronosophie. Selon lui, ce n'est que cette dernière qui fait objet d'un questionnement explicite de l'avenir. À l'inverse des trois autres catégories, les chronosophies ne sauraient pas se satisfaire par ce qu'on a observé ; ses outils sont non pas le calendrier, l'annale, ou l'horloge, mais plutôt la voyance, la divination, l'interprétation, et la projection — autrement dit, la prétention à l'appui sur « la connaissance du passé jointe à celle des fins dernières de l'histoire » ou sur des axiomes qui « autorisent le passage du local au global » (p. VI). De nos jours, cela inclut les théories économiques et sociologiques qui ont pour but la maîtrise de l'avenir. Or, si la division de Pomian est juste et exhaustive, il est difficile de saisir quelle sorte d'image du temps est présente dans la notion d'un régime d'historicité : il ne s'agit certainement pas d'une simple chronométrie, chronologie, ou chronographie, ni un simple mélange des trois. Il serait peut-être prudent d'identifier une cinquième image ou idée du temps, notamment celle qui se donne dans *L'ordre du temps* lui-même (qui ne tente pas, lui non plus, de pronostiquer l'avenir) : un ajout tardif à la table des catégories, une certaine « chrono-anatomie » qui tente de dégager les structures profondes du temps qui n'est possible que dans la conjoncture d'un paradigme savant qui, d'un côté, a saisi la complexité incroyable de la structure à la fois du temps naturel ou scientifique (relativité générale, théorie quantique) et du temps humain ou social (anthropologie comparative, théorie des systèmes, historiographie, retour de l'événement), et, de l'autre côté, qui fait épreuve d'un brouillage de l'avenir. Autrement dit, cette « chrono-anatomie » serait propre à l'époque dite « postmoderne ».

⁵ Theodor ADORNO, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1991 [1951], p. 98sq.

⁶ Il est tout de même juste que Hartog souligne cela en fonction du fait que la réception française de Koselleck a fortement accentué les dimensions métahistoriques de sa pensée tout en ignorant globalement ses études empiriques. Voir Jochen HOCK, « Koselleck in Frankreich », *op. cit.*, et John RAIMO, « Dans l'ombre des révolutions. Reinhart Koselleck et l'historiographie française », *op. cit.*

⁷ Avec le terme « concept », je distingue l'usage du terme « régime d'historicité » dans l'article de 1993 de celui dans la notice critique sur Sahlin de 1983, ce dernier n'étant véritablement qu'une « expression » et non pas un concept pleinement développé.

⁸ La *Dianoématique* est une œuvre inachevée, reconstituée à partir de notes et publiée de manière posthume suite à un travail d'édition effectué par Ginette Dreyfus, une ancienne étudiante de Gueroult. Le second livre a été le premier à paraître en 1979 avec le premier chapitre du premier livre servant comme introduction. Le premier livre a paru ensuite en trois tomes — le premier en 1984, les deux derniers en 1988. Ainsi, il est difficile de dater le moment exact où Gueroult avait écrit tel ou tel passage.

⁹ Il s'agit ici d'une question complexe de genèse. À certains instants, Hartog paraît se tenir à cette idée qu'on pourrait identifier le bombardement atomique de Hiroshima comme l'ouverture sans ambiguïté du régime présentiste (p. 210) ; or, ailleurs, il identifie toutefois les racines du présentisme à des moments antérieurs (par exemple, dans le couple — à première vue paradoxal — de l'affirmation sur la p. 209 que le « présentisme » se pose en opposition au « futurisme » et l'affirmation sur la p. 120 que le futurisme italien est « (déjà) un présentisme »). En promettant de trancher cette question de manière plus subtile dans le quatrième chapitre, accordons pour l'instant aux *Régimes d'historicité* cette même ambiguïté qui se retrouve dans les *Origines du totalitarisme* de Arendt, dont l'ouvrage — divisé en trois parties — débute avec une tentative de retracer la morphogenèse du totalitarisme dans l'impérialisme et l'antisémitisme, mais qui culmine avec une analyse du phénomène lui-même qui peut en quelque mesure se lire indépendamment des premières deux parties dans la mesure où elle présente le totalitarisme comme une espèce de brèche inédite qui s'ouvre dans l'expérience politique de la modernité et fait basculer complètement nos catégories politiques traditionnelles et nos notions de causalité. Ce tiraillement entre analyse historique et identification de certains traits qui semblent échapper toute analyse historique est, selon moi, le produit d'une ambiguïté fondamentale dans la notion de « régime d'historicité » que je vais tenter de clarifier.

¹⁰ Voir sur cela l'article court et instructif de Cressida HEYES, « The Short and the Long of It: A Political Phenomenology of Pandemic Time », *Philosophy Today* 64(4), 2020.

¹¹ Je ne peux pas m'empêcher de mentionner ici en passant l'album *News at 11* de Cat System Corp. — demeuré classique dans le genre du « vaporwave » — qui a sorti le 11 septembre, 2016 et qui reprend en *sample* des clips télévisuels diffusés le matin du 11 septembre 2001 avant les attentats. Il s'agit à la fois d'une commémoration des victimes ainsi qu'une certaine indulgence dans une fantaisie où les attentats n'ont jamais eu lieu : un deuil pour le monde qui, en ce moment, a été perdu à jamais. Notamment, la composition « 8:46 AM » (soit le moment où le premier avion s'est écrasé dans la première tour) est une composition classique dans le genre du vaporwave qui reprend en *sample* la sorte de musique « *easy listening* » qui passait sur la chaîne météo à l'époque, avec aucune indication qu'un attentat a eu lieu.

¹² Notons que Hartog écrit cela en parlant des mémoires communistes, qu'il nomme au pluriel — non pas nécessairement en fonction de chaque état communiste dans le pacte de Varsovie, mais en effet, selon des rapports différents à la société communiste elle-même. Pour un inventaire fascinant des variétés de telles mémoires, voir notamment Svetlana ALEXIEVITCH, *La fin de l'homme rouge ou Le temps du désenchantement*, Arles, Actes Sud, 2016.

¹³ « On s'y heurte », en effet, en travaillant le poste de nuit, en prenant des cours d'été, ou en jouant au hockey sur un de ces journées de juillet chaudes et humides où une brume recouvre la patinoire, à peine perceptible par la visière embuée.

¹⁴ Bien qu'il soit commun de parler d'une « première » et « seconde » mondialisation, ou encore de souligner que la modernité a été mondialisée dès ses origines mêmes (avec l'échange colombien), il faut avouer qu'il existe une grande différence entre la « mondialisation » du XV^e siècle et celle du XXI^e siècle qui rend possible la coordination d'un appel Zoom entre un homme d'affaires à Londres et un homme d'affaires à Tokyo.

¹⁵ Je note d'emblée que le rôle joué par le temps de la science dans cette thèse est minuscule, voire inexistant. Cela est pour deux raisons principales : d'abord, en fonction du fait que je ne possède pas des compétences scientifiques, j'évite de commenter ce que je ne comprends fondamentalement pas et d'ainsi dire des faussetés — que quelqu'un avec une formation scientifique étende donc les analyses effectuées ici. Mais dans un deuxième temps, mon ignorance globale des détails menus de la science avancée est une réflexion d'un analphabétisme scientifique global dans nos sociétés. Ainsi, là où le rôle joué par les temps psychologique, solaire, liturgique, politique, et des horloges puisse être saisi de manière assez intuitive par la quasi-totalité de la société et ainsi influencer nos rapports aux temps, le temps scientifique me paraît d'une influence comparativement petite, en particulier à ce moment historique où les grandes découvertes concernant les âges du monde n'ont plus le caractère de nouveautés scientifiques bouleversantes et sont

devenues banalisées (dans cette lignée, il serait un exercice très important de noter, par exemple, les basculements dans l'architecture temporelle de la seconde moitié du XIX^e siècle engendrés par la réception de la théorie darwinienne de l'évolution, en particulier dans son rapport avec la « sécularisation » qui serait traduite, dans le langage d'architecture temporelle, par un recul de l'importance du temps liturgique).

¹⁶ Naturellement, il s'agit d'un exercice de la pensée purement heuristique et qualitatif qu'il faut prendre surtout comme aide visuelle et non pas comme outil sérieux d'analyse, comme s'il était possible de faire un calcul mathématique précis des transformations dans l'ordre du temps moderne.

¹⁷ Voir par exemple Adam GOPNIK, « Romantic Winter: The Season in Sight », dans *Winter: Five Windows on the Season*, Toronto, House of Anansi Press, 2011, pp. 1–50, qui soutient l'idée que la thématization de l'hiver dans le romantisme avait pour condition nécessaire le chauffage industriel et le double vitrage qui ont permis, pour la première fois, de percevoir la beauté du paysage hivernal à l'intérieur d'une maison chauffée et confortable.

¹⁸ Notamment, à part les articles clefs « *Geschichte, Historie* » et « *Krise* », la quasi-totalité des articles dans les *Geschichtliche Grundbegriffe* demeurent non traduits ; « *Krise* » n'a été traduit en français qu'en 2023 (« Crise », *Tracés* 44, pp. 143–182).

¹⁹ Koselleck cite ce passage notamment dans l'article « Le concept d'histoire » (*L'expérience de l'histoire, op. cit.*, p. 63) ; l'article « La sémantique des concepts de mouvement dans la modernité » (*Le futur passé, op. cit.*, p. 278) ; et dans la préface au *Futur passé* (p. 10). De plus, Jeffrey Andrew Barash (un ancien étudiant de Koselleck) mentionne que, lors d'une de ses « [Three Memorable Excursions with Reinhart Koselleck](#) » (*Geschichtstheorie Am Werk*, 21 février 2023) en 1995, ils ont discuté de Herder à fond.

²⁰ « — Le communisme pointe déjà à l'horizon, déclare Khrouchtchev dans un discours.

Question d'un auditeur :

— Camarade K., qu'est-ce que c'est l'horizon ?

— Regarde dans le dictionnaire, lui répond N. K.

De retour chez lui, l'auditeur avide de savoir, trouve dans un manuel l'explication suivante : « Horizon : ligne qui semble séparer le ciel de la terre et qui s'éloigne à mesure que l'on s'en rapproche ». » (cité dans *Le futur passé, op. cit.*, p. 313)

²¹ Certes, les deux perspectives sont nécessaires pour dresser un tableau complet de l'enjeu philosophique global qui est en jeu dans cette thèse ; je n'essaye donc nullement pas de dire que la perspective d'Alexandre Escudier, sur le plan philosophique, est fausse ou inutile. Or, ici il est question avant tout de traduction fiable et le sens véritable de la pensée de Koselleck.

²² Je reconnais une certaine dette intellectuelle ici aux réflexions du critique musical américain Chris Ott, qui dans sa vidéo intitulée « Genrewave » de sa série *Shallow Rewards* (désormais retirée de YouTube), qui porte sur les communautés orientées autour de la nostalgie sur Internet comme celles du « vaporwave », avait observé à un moment que « all these people who are watching these ... retrotastic videos that are mashing up old computer graphics ... each person is having a different memory of what their childhood or their years spent using that software were like. What if you never played *The 7th Guest*, and you only played *Mist*? Well, you're going to have a totally different set of memories from that time period than I am ... the whole idea that there's "one nineties" that we're going back to is absurd. »

IV

« MODERNITÉ MORIBONDE » : LA CONDITION HISTORIQUE ACTUELLE

Regime is the order, the form, which gives society its character. Regime is therefore a specific manner of life. Regime is the form of life as living together, the manner of living of society and in society, since this manner depends decisively on the predominance of human beings of a certain type, on the manifest domination of society by human beings of a certain type.

– Leo Strauss

Avant de continuer, prenons un moment pour récapituler le parcours global des premiers trois chapitres de cette thèse. J'avais commencé par l'exploration de la question suivante : « Est-ce que la notion de “postmodernité” a une portée véritablement métahistorique ? ». En commençant avec un survol de quatre théorisations françaises de la postmodernité, chacune présentée sous un vocable différent — la « postmodernité » de Jean-François Lyotard, la « surmodernité » de Marc Augé, la « hypermodernité » de Gilles Lipovetsky, et la « modernité radicalisée » de Marcel Gauchet — j'ai ensuite interrogé un phénomène qui s'est déployé lors de cette époque dite « postmoderne » — soit la vague mémorielle — avant de me tourner vers cette crise de l'identité française, orientée autour du syndrome de Vichy, qui a servi comme lieu d'intersection des thématiques du postmoderne et de la vague mémorielle dans le contexte français. Finalement, j'ai brièvement examiné le courant historiographique de la « nouvelle histoire » qui s'est déployé en parallèle à ces trois autres éléments.

Dans les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora, les quatre éléments dégagés précédemment sont en quelque sorte synthétisés. Texte emblématique de la vague mémorielle, préoccupé de manière centrale par la crise de l'identité française, il est le projet de l'un des grands historiens de la

« nouvelle histoire », et j’ai soutenu que ce projet représente en fait une autre théorisation de la nouvelle condition historique. En me penchant sur un article de Krzysztof Pomian pour saisir le sens véritable des termes « mémoire » et « histoire » dans *Les lieux de mémoire*, j’ai pris une perspective globalement koselleckienne pour avancer l’idée que *Les lieux de mémoire* nous présentent, en quelque sorte, les germes d’un *Geschichtliche Grundbegriffe* postmoderne — autrement dit, qu’il y a parmi les articles organisateurs du projet des théorisations de plusieurs basculements sémantiques qui s’opèrent lors des années 1970 et 1980 pour recalibrer notre orientation historique, notamment dans les concepts clefs d’« histoire », de « mémoire », de « patrimoine », de « nation », et de « génération ». Mais une analyse encore plus approfondie a démontré que cette théorisation du postmoderne se révèle aussi comme consciemment partielle et qu’elle est traversée par des tensions générées par un attachement sentimental à cette France historique véhiculée par un régime mémoriel qui a prétendument disparu. *Les lieux de mémoire* oscillent ainsi entre, d’une part, une théorisation de la condition politico-historique qui implique des thèses sur la société globale et, de l’autre, une exploration d’une sensibilité historique particulière qui n’est pas partagée par la totalité de la société. Il y a ainsi, pourrait-on dire, le postmoderne qui est abordé à la fois en tant que sentiment ainsi qu’en tant que catégorie métahistorique chez Nora, en suivant la distinction évoquée dans le premier chapitre. Cette tension fait surgir la question de la pluralité des consciences historiques au sein d’une même période métahistorique et du rapport entre une *conscience historique individuelle* et une *condition historique sociale*.

C’est précisément la notion hartogienne d’un régime d’historicité qui nous permet de trancher cette question. J’ai déployé l’interrogation de ce concept en trois temps. En commençant par une analyse de la valeur métahistorique du concept, j’ai proposé une interprétation qui repose

sur deux éléments : d'abord, la volonté d'arriver à une compréhension plus rigoureuse et métahistorique du concept que celle présentée par François Hartog qui est davantage souple et heuristique ; ensuite, la question du rapport entre un régime d'historicité et les individus qui « s'y plient ou pas », ainsi déplaçant l'accent du social à l'individuel. J'ai ensuite tenté d'approfondir le concept de manière plus analytique en m'attardant sur la distinction — peu élaborée en fait chez Hartog — entre un « régime d'historicité » et un « régime de temporalité », utilisant pour ce faire la notion d'« architecture temporelle » de Krzysztof Pomian pour saisir en détail comment les modulations dans les expériences du temps se traduisent dans un schéma plus rigoureux. Finalement, en m'attardant sur quelques détails de l'essai « *Historik und Hermeneutik* » de Koselleck, j'ai déplacé l'accent des interrogations typiques du débat français sur la crise postmoderne du temps vers l'individu en suggérant que, pour bien saisir les modalités de la conscience historique, il faut travailler « du bas en haut » pour ainsi dire, examinant comment les individus construisent leur conscience historique dans un jeu incessant d'aller-retour avec le régime d'historicité qui les interpelle.

Le lecteur pourrait avoir l'impression, à juste titre, d'une structuration parfois un peu trop souple dans les premiers trois chapitres de cette thèse : certes, tous les éléments ont quelque rapport les uns avec les autres, mais l'apport global des considérations prises comme un tout demeure plus flou. Comme si on observait de très près les détails d'un tableau pointilliste et que seul un mouvement de recul nous permettrait d'en saisir les intentions véritables. L'objet de ce chapitre sera de faire ce pas de recul, afin de synthétiser tous les éléments identifiés au cours des premiers trois chapitres pour répondre finalement à la question qui a orienté les enquêtes de cette thèse. En ce faisant, j'avancerai des définitions plus rigoureuses pour les concepts avec lesquels j'ai joué un peu librement jusqu'à présent, notamment les concepts de « modernité » et « postmodernité ». Le

concept du « régime d'historicité » deviendra opératoire pour cette définition, ainsi que la distinction identifiée au début de la thèse entre le sentiment du postmoderne et la postmodernité en tant que condition historique. Dans cette perspective, la « modernité » sera comprise comme un régime d'historicité, ce dernier terme compris d'une manière particulière, soit l'institutionnalisation et le statut hégémonique d'une certaine conscience historique. En l'inscrivant en premier lieu dans une théorie générale de la périodisation historique, j'utiliserai cette théorie pour définir d'abord la « modernité », ensuite pour interroger la justesse du vocable du « postmoderne », et finalement pour proposer mon propre néologisme pour saisir notre condition historique actuelle, soit la « modernité moribonde ».

4.1 THÉORIE GÉNÉRALE DE LA PÉRIODISATION MÉTAHISTORIQUE

Si la périodisation métahistorique paraît se calquer en quelque mesure sur le concept du « régime d'historicité », et si ce concept d'un « régime d'historicité » peut prétendre à une valeur quasi universelle (au sens qu'il est concevable qu'il ne s'agisse pas dans ce cas tout simplement d'un mode de pensée qui ne vaut qu'à l'intérieur du diagnostic hartogien du « présentisme »), s'ensuit que la question directrice de la thèse — « est-ce que le concept de “postmodernité” a une portée proprement métahistorique ? » — débouche sur une question encore plus générale concernant la validité des périodisations métahistoriques en tant que tels. Formulons donc cette question de la manière suivante : quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour accorder une valeur métahistorique à une certaine périodisation historique ? Ou, autrement dit, quelles sont les conditions qui doivent se satisfaire pour postuler que deux périodes historiques constituent deux ordres différents du temps lui-même, que le passage de l'un à l'autre constitue un véritable « changement d'époque » dans l'appellation la plus forte du terme ?

Depuis l'avènement de la modernité, on a généralement distingué trois grandes époques métahistoriques principales : l'Antiquité, le Moyen Âge, et les Temps modernes, avec la notion de « postmodernité » qui est arrivée récemment pour brouiller cette séquence bien établie. Or, cette chronologie métahistorique ne représente que la division la plus macroscopique qu'on peut opérer sur le temps historique. À l'intérieur même de la modernité, nous distinguons des époques distinctes selon certains critères variés et qui, à un degré plus ou moins élevé, sont représentées comme étant porteuses de quelque *Zeitgeist* plus ou moins distinct : l'époque victorienne au Royaume-Uni, la Troisième République en France, l'ère Shōwa au Japon, ou l'administration de Ronald Reagan aux États-Unis, par exemple. Le régime politique se présente ainsi comme un jalon intuitif pour distinguer des époques. Or, surtout depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la « décennie » s'est imposée de plus en plus en tant que porteuse de quelque *Zeitgeist* distinct, générant ainsi des superpositions de temporalités qui s'enchevêtrent, mais demeurent en quelque sorte distinctes : ainsi, dans le cas de l'administration de Reagan, les années de sa présidence (1981-1989) recoupent assez nettement les « *eighties* »*, bien qu'elle ne soit pas identique à ces derniers. Car à son tour, la notion des « *eighties* » tente de rassembler toute une gamme de phénomènes sociaux, de la musique populaire de l'époque (qui inclut des genres aussi divers que le post-punk, le goth, la new-wave, le hip-hop, le glam metal, et ainsi de suite), à la politique néolibérale et la dérégulation financière qui a donnée lieu au « Wall-Street chic » reflété dans des films d'époque comme, notamment, *Wall Street* (1987), à l'ombre de la *perestroïka* et la *glasnost* signalant le début de la fin de l'Union soviétique et de la guerre froide. S'ajoute au régime politique et à la décennie la périodisation événementielle, déterminant un « avant » et un « après » selon

* Je fais allusion ici à la distinction faite par Fredric JAMESON entre les « *fifties* », qui s'agiraient pour ce penseur d'une sorte de réification culturelle calquée sur une autoreprésentation d'époque, et la réalité matérielle des « 1950s », qui ne s'accordent pas nécessairement à cette autoreprésentation. Voir « Nostalgia for the Present », dans *Postmodernism, or: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, pp. 279–296.

certaines événements historiques marquants ou traumatiques tels que la Seconde Guerre mondiale (à l'intérieur de laquelle se rangent d'autres événements comme, par exemple, la Shoah et le bombardement atomique de Hiroshima et de Nagasaki), le *Civil Rights Act* américain de 1964, ou la chute du mur de Berlin.

Or, parmi ces basculements énormes, il est notable que ce ne soit qu'à partir de la fin des années 1970 où une certaine conscience d'époque a commencé à se vouloir *métahistoriquement* « post-moderne » pour la première fois depuis qu'on parlait des « temps Modernes ». Ce qui n'est pas pour dire que la conscience d'une rupture insensible s'est exprimée pour la première fois dans l'œuvre de Lyotard : le sentiment de la fin du monde moderne, même s'il ne s'exprimait pas à travers le vocable du « post- », est en effet une partie intégrante de la modernité elle-même. Qu'on songe, par exemple, au sentiment généralisé de crise spirituelle qui a traversé l'Europe des années 1920, notamment dans cette République de Weimar dans laquelle écrivaient Spengler et Heidegger et où Hermann Hesse, dans *Le loup des steppes*^{*}, déclarait que

Chaque époque, chaque culture, chaque tradition possède son ton. Elle a les douceurs et les atrocités, les beautés et les cruautés qui lui conviennent. Elle accepte certaines souffrances comme naturelles, s'accommode patiemment de certains maux. La vie humaine ne devient une vraie souffrance, un véritable enfer, que là où se chevauchent deux époques, deux cultures, deux religions. Un homme de l'Antiquité qui aurait dû vivre au Moyen Age aurait misérablement étouffé de même qu'un sauvage étoufferait au milieu de notre civilisation. Mais il y a des époques où toute une génération se trouve coincée entre deux temps, entre deux genres de vie, tant et si bien qu'elle en perd toute spontanéité, toute moralité, toute fraîcheur d'âme. Naturellement, chacun ne ressent pas cela avec la même intensité. Une nature telle que Nietzsche a dû, anticipant une génération, souffrir la misère dont nous souffrons à présent ; ce par quoi il a passé seul et incompris, des milliers le ressentent aujourd'hui. (p. 30 sq.)

À plusieurs égards, ce passage de Hesse — surtout les deux dernières phrases — exprime, en effet, la perspective métahistorique globale que j'aimerais avancer ici. Car la figure « anticipatrice » de Nietzsche n'est nullement unique. Notamment, Marc Augé se demande lui aussi si les

^{*} Hermann HESSE, *Le loup des steppes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947.

« représentants de la modernité d'hier » — notamment des figures comme Charles Baudelaire et Walter Benjamin —

n'ont pas éclairé par avance certains aspects de la surmodernité d'aujourd'hui, non par le hasard de quelques intuitions heureuses, mais parce qu'ils incarnaient déjà, à titre exceptionnel (au titre d'artistes), des situations (des postures, des attitudes) qui sont devenues, en des modalités plus prosaïques, le lot commun*.

C'est sans doute à la diffusion de ces « situations » à un lot commun qu'on peut attribuer la réception tardive de telles figures dans la culture populaire de l'après-guerre, même si cette réception aura donné lieu à de nombreuses distorsions¹. Ces figures se présentent ainsi comme une sorte d'avant-garde d'une conscience historique émergente ; or, un tel jugement ne peut se faire que de manière *post hoc*. Afin d'éviter la pétition de principe implicite dans un tel jugement, appelons donc plutôt de telles figures « anachroniques » au lieu d'« anticipatrices » : « anachroniques » car leur conscience historique diverge fortement de celle promulguée par le régime d'historicité propre à leur époque, même si cette conscience historique trouvera possiblement dans l'avenir un certain écho. Ils illustrent, en effet, ce que Koselleck avait dénommé « la contemporanéité du non-contemporain ». Que faire, donc, avec ces figures anachroniques telles qu'un Nietzsche ou un Benjamin qui accentuent le décalage entre un régime d'historicité — celui qui est habituel pour une époque — et une conscience historique présente chez certains individus qui semble « anticiper l'avenir » ? Comment les intégrer dans une vision métahistorique de la « modernité » formulée autour de la notion d'un régime d'historicité ?

Dans cette thèse, j'ai choisi surtout la perspective koselleckienne, qui articule la catégorie de « modernité » autour d'une théorie des basculements sémantiques, comme procédure globale pour s'orienter dans la problématique. Or, le statut de ces « basculements sémantiques » est demeuré jusqu'ici ambigu. Cette ambiguïté peut être confrontée par une question franche : qui

* Marc AUGÉ, *Non-lieux*, op. cit., p. 118.

bascule et comment ? En affirmant que nous aurions changé de monde et que la nouvelle condition historique serait indexée à des « concepts » qui subissent un « basculement sémantique », on risque de faire une lecture erronée de Koselleck qui accorderait implicitement à ces entités nommées « concepts » une espèce d'agentivité hétéronome et quasi hégélienne, se déroulant de manière rationnelle et transformant radicalement par la suite notre manière d'être dans le monde, se servant des individus comme un Ranke ou un Herder comme simples canaux pour une intervention pseudo-divine dans le monde profane. Il s'agirait donc de clarifier par quels moyens exacts un terme en vient à être utilisé dans un sens carrément nouveau sans donner l'impression que Koselleck fait recours à un tel bagage métaphysique douteux.

Plusieurs écrits de Koselleck reprennent comme thème central l'enjeu méthodologique du rapport entre l'histoire des concepts et l'histoire sociale*. La grande conclusion à tirer de ces écrits est que l'histoire conceptuelle, au lieu d'être un remplacement ou une méthodologie opposée à l'histoire sociale, est plutôt son complément : « concept » et « société », tout comme « événement » et « structure² », constituent deux domaines épistémologiques irréductibles qui ne peuvent être compris l'un sans l'autre. Il écrit :

En l'absence de concepts communs, il n'existe pas de société ni surtout d'unité d'action politique. Inversement, nos concepts se façonnent à partir de systèmes politico-sociaux beaucoup trop complexes pour être saisis comme de simples communautés de langue à partir de quelques concepts clés. Une « société » et ses « concepts » entretiennent une tension qui caractérise aussi les disciplines historiques qui s'y rattachent†.

En effet, l'action politique — bien qu'elle ne soit pas réductible au seul usage du langage — ne peut pas se passer du langage. Notamment, elle doit faire recours à des concepts politiques, dont le sens ultime demeure souvent ambigu par le seul fait que de divers acteurs se servent des mêmes

* Voir notamment « Histoire des concepts et histoire sociale », dans *Le futur passé, op. cit.*, pp. 99–118 ; « Social History and Conceptual History », dans *The Practice of Conceptual History, op. cit.*, pp. 20–37 ; et « Concepts of Historical Time and Social History », *ibid.*, pp. 115–130.

† *Le futur passé, op. cit.*, p. 100.

concepts à des fins divergentes. Le « concept » se présente ainsi surtout sous la forme d'une espèce de champ de bataille sémantique, où l'effet des gestes sémantiques des acteurs individuels ont pour conséquence non pas l'instauration d'un nouveau sens incontestable pour un concept donné, avec une succession de tels sens rigoureux suivant des époques historiques discrètes (comme si les masses d'Europe s'étaient réveillées le matin du 15 juillet 1789 avec un avis dans leur boîte à lettres proclamant « Attention : désormais, le terme “histoire” indique la notion suivante : ... »), mais plutôt à un élargissement et un déplacement progressif du champ sémantique à l'intérieur duquel l'usage d'un certain terme deviendra cohérent pour les autres acteurs qui sont les contemporains de l'auteur. D'où la possibilité de mécompréhensions et de décalages lors de l'inauguration d'usages nouveaux, dont Koselleck donne l'exemple lorsque Frédéric le Grand a été surpris lors de l'usage du nouveau sens de « *Geschichte* » dans sa cour³.

Un exemple excellent de cette perspective qui met l'accent sur l'accumulation de petits gestes effectués par un grand nombre d'acteurs se retrouve dans l'article de Koselleck sur le concept de crise* dans les *Geschichtliche Grundbegriffe*. Dans cet article, Koselleck retrace le développement de ce concept de ses origines grecques à son usage moderne. De nos jours, le concept est déployé dans un grand nombre de domaines variés — en politique, en économie, en théologie, et en psychologie tout comme en médecine — pour dénoter une période dangereuse et instable qui exige une action décisive pour la surmonter. Or, à ses origines, le cadre sémantique du concept était beaucoup plus restreint : c'était surtout un concept médical. Ce concept grec de *krisis* comprenait deux dimensions principales relevant de la notion de « décision » : une dimension objective relevant d'un diagnostic, au sens d'un « moment décisif », l'apex d'une maladie ; et une dimension subjective ou relevant du pronostic, au sens d'une décision — un

* J'utilise ici la traduction française parue récemment : Reinhart KOSELLECK, « Crise », *Tracés* 44, 2023 [numérique].

jugement, un verdict — de la part du médecin. À cela s'ajoute, depuis son usage dans la Septante, une dimension théologique qui affirme que l'acte de jugement contient également une promesse de salut, la reliant ainsi aux attentes apocalyptiques du Jugement dernier. La thèse globale de Koselleck est que, depuis le XVII^e siècle, la richesse métaphorique du concept a permis de passer progressivement vers des usages en politique, économie, histoire, et psychologie, devenant en fin de compte « le concept général [*Oberbegriff*] de la modernité⁴ » (§ 41). Or, cet usage métaphorique porte toujours le sens contenu dans la notion grecque de *krisis*, en particulier ce sens double de diagnostic et de pronostic :

... le concept de crise renvoie à un double contenu de signification qui s'est maintenu dans la langue politique et sociale. D'une part, le constat objectif, sur les causes duquel on peut disputer scientifiquement, dépend des critères de jugement par lesquels ce diagnostic est établi. D'autre part, il s'agit d'un concept lié à la maladie, qui présuppose donc toujours celui d'une santé, quelle qu'en soit la nature, qu'il faudrait recouvrer, faute de quoi elle dégénérerait tôt ou tard en décès. (§ 8)

Or, selon Koselleck, ce n'est qu'après que le terme soit passé du grec et du latin pour entrer progressivement dans l'usage des langues vernaculaires depuis le XVI^e siècle qu'il est devenu véritablement associé au concept général de la modernité. Koselleck fournit une lignée d'analyse séparée pour chacune des langues anglaise, française, et allemande pour montrer la signification particulière que le signifié prend dans chaque cas. Il montre comment une variation particulière va contribuer à modifier le sens global du concept : un certain commentateur, à un moment donné, va utiliser le terme d'une manière en quelque mesure nouvelle ; cet usage va profiter d'une certaine réception au sein du milieu social dans lequel il est prononcé ; la conséquence de cette réception est une expansion du champ sémantique recouvert par le concept ; et une accumulation d'une certaine quantité de tels gestes engendre un usage du terme qui était auparavant inconcevable, ce qui constitue un « basculement sémantique ».

Par exemple, dans le cas français, Koselleck affirme que l'usage du terme « crise » n'entre dans la sphère psychologique et, de là, politique que vers la fin du XVII^e siècle — comme en témoigne la définition fournie par Antoine Furetière dans son *Dictionnaire universel* de 1690, qui ajoute une définition supplémentaire sous la définition médicale habituelle qui lit « CRISE, se dit figurément en choses morales^{*} ». Bien sûr, Furetière n'est pas le premier à en faire un tel usage : comme le dictionnaire reflète en effet la langue en usage à l'époque, il est impossible de découvrir l'origine véritable de l'usage métaphorique de la notion dans le langage courant. Néanmoins, l'entrée de dictionnaire sert comme un indicateur d'un certain moment de cristallisation où le nouvel usage devient courant et commencera à apparaître plus fréquemment en écrit. Notamment, Leibniz fera en 1712 un usage qui, en s'emparant du terrain déjà préparé par l'usage politique, fera basculer le terme vers son déploiement dans un domaine qui est lui-même en train de se consolider : celui de la philosophie de l'histoire. Commentant l'émergence de l'Empire russe lors de la grande guerre du Nord, il écrit (en français) : « *Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum*. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise, où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne[†] ». L'idée d'une « crise » en tant que tournant de l'histoire mondiale est désormais disponible dans la langue française et, selon Koselleck, c'est Rousseau qui la donnera sa première articulation pleinement moderne — « à la fois de philosophie de l'histoire et de pronostic » (§ 33) — en 1762 en proclamant que « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions », notion qui trouvera écho chez Diderot neuf ans plus tard quand ce dernier proclame que « nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté[‡] ».

^{*} Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes* (trois volumes), La Haye, Rotterdam, 1690, vol. 1, s.v. « crise ».

[†] Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, « Konzepte eines Briefes an Schleiniz » (23 septembre 1712), dans *Leibniz' Russland betreffender Briefwechsel und Denkschrift*, W. I. Guerrier (éd.), seconde partie, Petersburg, Leipzig, 1873, p. 228sq.

[‡] Denis Diderot à la princesse Daschkoff, 3 avril 1771 ; *Œuvres complètes*, J. Assezat and M. Tourniaux (éds), vol. XX, Paris, Garnier, 1877, p. 28.

Il vaut la peine de tarder ici sur un détail d'un passage du texte de Koselleck. En retraçant cette histoire sémantique, il affirme que

C'est précisément ce qui semble être périphérique sur le plan lexical qui, depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, est devenu *un indicateur et un facteur* de l'atmosphère générale de bouleversement. (§ 22, mes italiques)

La distinction ici du concept servant comme à la fois « un indicateur et un facteur » recoupe les préoccupations méthodologiques de Koselleck concernant la relation entre histoire sociale et histoire conceptuelle. *Indicateur* car, par exemple, sans l'ascension de l'Empire russe, Leibniz n'aurait peut-être pas senti le besoin de décrire une situation géopolitique avec le vocable de « crise ». C'est l'avènement de telles configurations qui sont ainsi aptes à être interprétées en premier lieu selon la puissance métaphorique d'un concept (crise, révolution, accélération) qui encourage les acteurs historiques à donner de nouveaux sens aux concepts afin de saisir plus précisément la nature des événements qu'ils reflètent. Mais le concept est également un *facteur* car, une fois un tel usage admis, le concept permet de concentrer une gamme de sentiments diffus comme s'il était une loupe permettant aux acteurs de mieux cerner leur situation sociale à l'aide d'un nouveau *Grundbegriff*. Or, de la même manière que pour Heidegger, chaque « dévoilement » dépend d'un « voilement » simultanés⁵, le choix d'organiser la compréhension d'un phénomène socio-politique sous tel ou tel concept nous pousse, en effet, à l'interpréter et à tirer des leçons dans une certaine perspective et non pas dans une autre. Dans le cas du concept de « crise », il s'agit pour Koselleck d'un schème tripartite comprenant l'aspect diagnostique et l'aspect pronostique propres à la médecine et les attentes apocalyptiques renvoyant aux discours théologiques. Autrement dit, l'interprétation de phénomènes socio-politiques qui s'empare du concept de « crise » génère une boucle de rétroaction rendant plus réel le concept et favorisant ainsi l'extension de son usage dans le lexique politique. Ainsi, l'histoire sociale et l'histoire des concepts

forment ensemble un seul ordre causal dans lequel l'un ne peut pas se réduire à l'autre, car chacune des deux histoires respectives dépend de l'autre pour être pleinement saisissable.

Une fois cela admis, nous sommes maintenant en mesure de mieux saisir l'essence à la fois de ces figures « anachroniques » et des périodisations métahistoriques. Rappelons tout d'abord que, pour Hartog, la notion du régime d'historicité est surtout utile pour mieux appréhender

non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement des moments de crise du temps, ici et là, quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur*.

La notion de « régime d'historicité » présuppose donc que le temps est en quelque sorte tenu pour acquis hors des moments où l'ordre du temps subit un basculement profond. Ce qui implique que, malgré le fait que le régime d'historicité soit, comme l'affirme Gérard Lenclud, « composite, instable et laisse entrevoir des graduations[†] », il tend néanmoins à chaque moment à un certain *statu quo* : les trois traits identifiés par Lenclud dérivent moins du régime d'historicité entendu au sens d'un « ordre » impératif provenant d'en haut que de l'irréductible pluralité des consciences historiques que le régime tente de « rassembler » [*einstimmen*]. S'il est vrai que, comme le voudrait Koselleck, la catégorie métahistorique de la « modernité » peut s'expliquer à partir d'un ensemble de basculements sémantiques, il s'ensuit naturellement qu'une telle formule devrait valoir pour la périodisation métahistorique en général. Mais nous venons justement de voir que le processus de « basculement sémantique » est le produit d'un ensemble de gestes individuels qui divergent d'un *statu quo* sociolinguistique donné. De là une certaine ambiguïté propre à tout basculement sémantique : le « régime d'historicité » tend vers une certaine stase, une auto-préservation, mais en même temps il est véhiculé par des gestes dynamisants en vue d'un basculement sémantique.

* François HARTOG, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 27.

† Gérard LENCLUD, « Traversées dans le temps », op. cit., p. 1070.

C'est sur cette base qu'il me paraît absolument capital de faire ici une distinction nette entre un « régime d'historicité » et une « conscience historique ». Cette distinction a déjà été implicite maintes fois dans cette thèse, mais elle n'a toujours pas été définie de manière rigoureuse et formelle. Pour ce faire, revenons à un passage clef de Hartog que j'avais cité dans le chapitre précédent :

Un régime d'historicité n'a d'ailleurs jamais été une entité métaphysique, descendue du ciel et de portée universelle. Il n'est que l'expression d'un ordre dominant du temps. Tissé de différents régimes de temporalité, il est, pour finir, une façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps — des manières d'articuler passé, présent et futur — et de leur donner sens... Combien pourrait-on dénombrer de régimes ? Je l'ignore... Contesté sitôt qu'instauré, voire jamais totalement instauré (sauf dans le meilleur des mondes), un régime d'historicité s'installe lentement et dure longtemps... Tel a été le cas avec le grand modèle de l'*historia magistra* antique (dont il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer le caractère uniforme ou englobant). (p. 118)

À partir de ce passage, nous pouvons énumérer trois traits essentiels de la notion du « régime d'historicité » selon Hartog :

1. *Le trait « fonctionnel »*. La fonction du concept du régime d'historicité est de traduire et d'ordonner des expériences du temps, c'est-à-dire des manières d'articuler passé, présent, et futur (cette fonction renvoie à l'idée koselleckienne du « champ d'expérience » et de l'« horizon d'attente » ainsi qu'à l'idée pomianienne de l'« architecture temporelle »).
2. *Le trait « non-totalisant »*. Le régime d'historicité n'a pas de portée universelle ; il indique une tendance plus qu'une exigence uniforme ou englobante ; il est toujours contesté, donc jamais totalement instauré dans les consciences individuelles d'une époque donnée.
3. *Le trait « hégémonique »*. Le régime d'historicité est une expression d'un ordre *dominant* du temps.

Le trait hégémonique de la notion du régime d'historicité lie le concept de manière irréductible à la notion du pouvoir (ainsi la référence à *L'ordre du discours* de Foucault quand Hartog parle de « l'ordre du temps »). De cette remarque surgit de nombreuses questions : quel était le « régime

moderne », cette traduction d'une certaine expérience « moderne » du temps, avant son ascension en tant qu'ordonnancement *dominant* du temps ? Ou encore, qu'est devenu le « régime héroïque » de l'*historia magistra vitae* après son remplacement par le régime moderne en tant qu'ordre dominant du temps ? Si certaines traces de l'*historia magistra vitae* perdurent ici et là dans notre culture, est-ce qu'il s'agit toujours d'un « régime » ? Si oui, s'agit-il d'un « régime » qui se retrouve sur la même strate ontologique que le régime moderne ? Ou bien est-ce qu'il s'agit d'une strate inférieure, possiblement un simple « régime de temporalité » ? Et s'il s'agit de ce dernier cas, comment expliquer le passage d'un certain « régime » d'une strate ontologique à l'autre ? Toutes ces tensions conceptuelles s'expriment à partir du trait non-totalisant : il est, en effet, le revers de la médaille du trait hégémonique.

Pour naviguer ces tensions, je propose, très simplement, d'admettre que le trait fonctionnel du « régime d'historicité » ne lui appartient que de manière parasitaire, et que ce trait fonctionnel serait l'essence de ce que j'appelle ici la « conscience historique ». Corollaire : un régime d'historicité n'est rien d'autre qu'une conscience historique à laquelle on confère un trait hégémonique, ce trait hégémonique étant donc l'essence du régime d'historicité. Une conscience historique peut être singulière, comme pour un Nietzsche des années 1870 et 1880, ou partagée, comme pour cette génération des années 1920 et 1930 chez laquelle la conscience historique de Nietzsche avait trouvé son écho ; et le passage du premier au dernier recoupe le passage d'une (simple) conscience historique à un (véritable) régime d'historicité.

Résumons donc l'idée globale de manière claire et précise : *la fondation épistémologique de toute périodisation métahistorique valable se calque sur la présence d'une certaine conscience historique hégémonique — soit un régime d'historicité — qui constitue l'essence de cette périodisation ; et toute histoire d'une certaine période métahistorique valable est l'histoire de la*

montée et de la chute du régime d'historicité — soit une conscience historique hégémonique — qui lui est propre. Naturellement, une telle définition quelque peu audacieuse ouvre toute une boîte de Pandore de corollaires, d'enjeux, et de questions. Pour explorer de telles questions, il vaudrait mieux les aborder à partir de l'analyse d'une période métahistorique particulière. Ce sera l'objet de l'analyse des statuts métahistoriques des catégories de la « modernité » et de la « postmodernité » dans les sections suivantes. Afin de guider ces analyses, j'aimerais conclure la section actuelle en identifiant deux lignes de pensée préliminaires.

Notons tout d'abord l'utilité de la distinction koselleckienne entre la « *frühe Neuzeit* » et la « *Neuzeit* » (« proprement dite », pourrait-on dire) pour une telle grille de lecture. Dans « Le futur passé des Temps modernes* », Koselleck ouvre fameusement ses analyses avec une considération du tableau *Alexanderschlacht* (1529) d'Albrecht Altdorfer, qui nous frappe aujourd'hui par un étrange anachronisme : la bataille d'Issos entre Alexandre le Grand et Darius est représentée de telle manière que les soldats d'Alexandre ressemblent à une armée allemande contemporaine tandis que les soldats de Darius ressemblent à cette même armée turque qui, la même année, avait assiégé Vienne. Parmi toutes les informations présentes sur le tableau concernant les détails de la bataille — qui inclut le nombre estimé de morts de chaque côté — un détail clef, soit l'année de la bataille, est absent. À partir de ces considérations, Koselleck conclut que

l'événement historique retenu par Altdorfer était pour lui quasi contemporain⁶. Alexandre et Maximilien, pour lequel Altdorfer exécutait cette peinture, se confondaient de manière exemplaire ; l'expérience vécue de l'espace historique se nourrissait de ce qui faisait l'unité d'une génération. (p. 20)

Autrement dit, selon Koselleck, pour la conscience historique dominante du début du XVI^e siècle, « présent et passé se trouvaient donc englobés dans un seul et même horizon historique ». Or,

* Reinhart KOSELLECK, « Le futur passé des Temps modernes », dans *Le futur passé*, op. cit., pp. 19–36.

quand Friedrich Schlegel rencontrera ce tableau au début du XIX^e siècle, il reconnaîtra en lui les merveilles d'un âge chevaleresque perdu et, ce faisant,

il prend ses distances historiques et critiques vis-à-vis de l'œuvre d'Altdorfer. Schlegel fait fort bien la différence entre le tableau et sa propre époque et, tout autant, entre le tableau et la période de l'Antiquité qu'il prétend représenter. L'histoire prend ainsi à ses yeux une dimension temporelle spécifique, de toute évidence inexistante chez Altdorfer. (p. 20)

D'où s'impose la question naturelle : que-ce qui s'est produit au cours de ces trois siècles pour expliquer la différence entre les consciences historiques respectives d'Altdorfer et de Schlegel ? Pour Koselleck, il s'agit d'une « temporalisation » [*Verzeitlichung*] de l'histoire qui constitue l'expérience moderne de l'histoire telle qu'on l'a déjà abordé dans la section 2.2 de cette thèse. Koselleck identifie ainsi l'objet de son chapitre, soit « la spécificité de ce que nous appelons la *frühe Neuzeit* — la période dans laquelle la modernité s'est formée⁷ ». Koselleck distingue ainsi entre deux périodes principales de la modernité : une *frühe Neuzeit* dans laquelle la modernité est en train de *se former* à partir de cette temporalisation, et une *Neuzeit* dans laquelle cette temporalisation aurait pris sa forme définitive et jouerait pleinement son rôle. La transition de la première à la seconde est marquée par ce que Koselleck dénomme la *Sattelzeit* — une période se situant aux alentours de 1750 à 1850 et indexée à la Révolution française — où il y aurait eu un raffinement intellectuel d'une certaine conscience historique qui finira par s'emparer de l'État français et, de là, s'imposer à la population générale avec une hégémonie progressive : autrement dit, de devenir un régime d'historicité.

À partir de ces considérations s'impose la nécessité de concevoir tous ces enjeux à travers un éventail de possibilités, et non pas à travers une opposition binaire : le régime d'historicité se caractérise par un statut *plus ou moins* hégémonique, en fonction du trait non-totalisant qui laisse toujours passer certains individus ou groupes d'individus à travers les mailles du filet. On ne peut donc traiter le phénomène des Temps modernes seulement à partir de dates fixes ou de catégories

rigides : comme Krzysztof Pomian nous le rappelle, « la Renaissance avait beau être à la mode ou le XVIII^e siècle, on n'en avait pas pour autant déserté les études médiévales* ». La « modernité » doit ainsi se comprendre en termes toujours partiels à la fois sur les plans temporel, spatial, et social, n'existant que pour certains individus à certains lieux et à certaines époques, la conquête de l'hégémonie s'effectuant à partir de gains dans ces trois domaines. On peut ainsi concevoir la modernité en termes de force temporelle « coloniale » pour ainsi dire, provenant (comme nous le verrons) des élites lettrées urbaines européennes du XIV^e siècle et s'imposant progressivement sur les masses et les continents du monde à partir de ce foyer initial. D'où, selon Hartog, l'imposition des régimes d'historicité « selon des pas différents et des rythmes décalés » (RH 17).

La seconde lignée de pensée conduit à préciser l'essence de la notion d'« hégémonie » que je place au cœur de la notion du régime d'historicité. Cette notion est avant tout une notion *institutionnelle* dans la mesure où le pouvoir et l'influence d'un certain régime d'historicité s'exprime par sa capacité d'imposer une certaine compréhension de l'ordre du temps dans une vaste gamme d'institutions — qu'elles soient politiques, juridiques, économiques, religieuses, industrielles, culturelles, pédagogiques, militaires, ou autres — qui dirigent et modèlent les individus grâce à un encadrement collectif. L'ascension d'un régime d'historicité dépend donc naturellement de la capacité d'une conscience historique spécifique d'accéder aux avenues du pouvoir : souvent le pouvoir politique, tout d'abord, et de là le pouvoir lié aux autres institutions⁸. En cela il n'est nullement accidentel que les premiers gestes du déploiement du régime d'historicité moderne se soient amplifiés, comme nous allons le voir, « par le fait que les promoteurs du retour de l'Antiquité » — soit les humanistes italiens des XIII^e et XIV^e siècles — « ont formé un groupe de lettrés, souvent prestigieux et influents, liés directement aux détenteurs du pouvoir temporel et

* Krzysztof POMIAN, « Les avatars de l'identité historique », *op. cit.*

spirituel ou de la richesse^{*} ». Une histoire d'une période métahistorique donnée serait donc avant tout une histoire de l'accaparement progressif d'un ensemble d'institutions par des individus possédant une certaine conscience historique et de la recalibration de ces institutions vers des pratiques qui visent à perpétuer le système — le régime d'historicité — qui est en train de s'installer.

Résumons donc comment la théorie générale de la périodisation métahistorique avancée ici va guider l'analyse ci-dessous des catégories de « modernité » et de « postmodernité ». Une période métahistorique (par opposition à une période simplement historique) dérive son statut du régime d'historicité qui lui est propre. En fonction des précisions apportées plus haut à ce sujet, on peut ainsi affirmer que l'histoire d'une période métahistorique donnée doit se raconter en deux temps, suivant les préoccupations méthodologiques de Koselleck. Dans un premier temps — celui de l'histoire conceptuelle — il faut expliquer comment une certaine conscience historique a émergé et a progressivement pris corps à partir d'une longue série de gestes linguistiques qui, pris ensemble, constituent une série de basculements sémantiques qui articulent une certaine expérience particulière de l'histoire. Il faut ainsi à la fois expliquer la particularité de cette conscience historique en ce qui concerne sa conceptualisation de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente, son architecture temporelle, et aussi en quelle mesure les basculements sémantiques en question à la fois reflètent et contribuent aux présupposés de cette conscience historique (autrement dit, comment les basculements sémantiques servent à la fois comme « un indicateur et un facteur »). En ce qui concerne la modernité, la pensée de Koselleck a fourni les éléments essentiels de ce que l'on peut appeler le récit moderne. L'articulation à suivre reprendra le fil global de sa pensée tout en tenant compte des modifications et des déplacements d'accent qui

^{*} Krzysztof POMIAN, « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *op. cit.*, p. 88.

se sont effectués au cours des chapitres deux et trois de cette thèse, notamment l'introduction du schéma de « l'architecture temporelle » de Krzysztof Pomian et l'accent particulier placé sur le temps psychologique individuel, qui recroise les temps sociaux qui fournissent les bases d'un régime d'historicité tout en se distinguant de ces derniers.

Or, dans un deuxième temps — celui de l'histoire sociale — il faut également expliquer comment les porteurs de cette conscience historique ont pu saisir le pouvoir politique et, de là, imposer cette conscience historique sur une population générale selon les vecteurs institutionnels du pouvoir jusqu'à ce que cette conscience historique devienne progressivement un véritable régime d'historicité. Ce n'est qu'à partir d'une telle saisie de la « modernité » que nous pourrions réfléchir sur la portée métahistorique de la notion de la « postmodernité » qui entendrait, de manière purement analytique, la désuétude du régime d'historicité moderne.

Naturellement, comme on l'a vu chez Koselleck, ces deux histoires ne peuvent pas se raconter de manière séparée, car elles sont en effet deux versants d'une seule et même histoire. Par exemple, à cause du fait que la force des gestes intellectuels individuels qui véhiculent un basculement sémantique tire sa force de la proximité des agents aux vecteurs du pouvoir, le récit des basculements sémantiques ne peut pas se dissocier du récit de la conquête du pouvoir institutionnel par une conscience historique. Dans le même ordre d'idées, il est inutile de chercher des ruptures nettes dans une historiographie menée avec de tels présupposés. La conscience historique « héroïque » propre au monde médiéval — celle de l'*historia magistra vitae* — va persister longtemps dans la période historique habituellement identifiée comme la « modernité » : une figure telle que Chateaubriand en est la preuve. Il existe donc un enchevêtrement massif entre « le déclin du régime d'historicité médiéval » et « l'ascension du régime d'historicité moderne », ces deux étant finalement deux faces d'une seule et même médaille. Dans cet ordre d'idées, il est

utile de suggérer que la raison pour laquelle, selon Hartog, la notion du « régime d'historicité » sert surtout à saisir des « crises du temps » est qu'on pourrait définir une « crise du temps » formellement comme une période où il n'existe pas de « régime d'historicité » à mon sens du terme. Autrement dit, dans le schéma que je tente de présenter ici, on pourrait dire que par « crise du temps » nous entendons une période où au moins deux consciences historiques puissantes, mais pas hégémoniques, se battent pour atteindre le statut d'un régime d'historicité. En gardant toutes ces considérations en tête, tournons-nous finalement vers la question du statut métahistorique de la « modernité ».

4.2 LE STATUT MÉTAHISTORIQUE DE LA « MODERNITÉ »

Dans cette thèse, j'ai repris deux principaux courants de pensée pour interpréter le phénomène de la modernité, soit celui de Reinhart Koselleck et celui que j'ai tiré d'une analyse intertextuelle des travaux de Pierre Nora, de Krzysztof Pomian, et de Marcel Gauchet. Or, pour opérer une synthèse convaincante de ces deux courants, il faut brièvement évoquer un point de divergence en ce qui concerne leurs cadres respectifs. Bien que Koselleck s'intéressait aux « conditions de possibilité de toutes histoires possibles » et que les concepts jumeaux de l'« espace d'expérience » et de l'« horizon d'attente » servent en partie à éclairer ces conditions de possibilité, les réflexions métahistoriques de Koselleck qui visent le transcendantal sont demeurées assez minces sur plan du contenu empirique qui précède la modernité, s'axant surtout sur la dérivation de catégories abstraites⁹. En revanche, le schéma partagé de Nora, Pomian, et Gauchet, avec sa structure manichéenne qui s'articule chez Nora et Pomian avec la dyade « mémoire/histoire » et chez Gauchet avec la dyade « hétéronomie/autonomie », touche jusqu'à l'aube primordiale de la race humaine et situe l'émergence de la modernité dans un récit qui remonte à plusieurs millénaires.

Il serait utile à cet égard de revisiter brièvement les thèses présentées par Marcel Gauchet dans le *Désenchantement du monde*. Le philosophe français avance que la structuration religieuse archaïque de l'hétéronomie pure serait, en fait, une « dépossession¹⁰ ». Une telle formulation implique une présupposition que les communautés humaines les plus primordiales — soit celles qui prédatent même l'émergence des sociétés pré-étatiques structurées par la religion pure¹¹ — étaient, en fait, structurées sur les principes de l'autonomie. De plus, il affirme que sa philosophie de l'histoire ne présente nullement un récit de transformations nécessaires, d'un passage rationnel de l'hétéronomie pure à l'autonomie pure, mais plutôt le résultat d'une certaine accumulation de gestes qui, s'ils suivent quelque logique interne, ont été ultimement contingents et qu'en fin de compte, « rien n'interdit absolument que demain [l'espèce humaine] retourne à l'obéissance au passé et à la soumission envers plus haut qu'elle-même » (p. XIX). Ainsi, le mouvement vers une structuration d'autonomie pure ne représente nullement une « maturation » hégélienne de l'humanité, mais plutôt la victoire contingente d'une parmi deux forces primordiales et transcendantales qui orientent toute structuration possible de l'être-ensemble humain. Il serait donc incorrect de supposer que la modernité, avec ses origines au XIV^e siècle, constitue la source du principe d'autonomie, car ce dernier était déjà présent dès l'avènement des premiers États dans le VI^e millénaire AEC — tout comme cette « histoire » qui, selon Pomian, est véhiculée par l'écriture.

Dans le même ordre d'idées, il ne faudrait pas commettre une erreur en présupposant que la conscience historique moderne constitue une orientation totalement unique et *causa sui*. Elle serait plutôt, en effet, un mode particulier d'une conscience historique de caractère plus transcendantal qu'on pourrait appeler de manière heuristique la conscience historique « prométhéenne ». Irrévérencieuse, transgressive, (crypto-)athée, et autonome (au sens de Gauchet) dans sa posture globale, son orientation fondamentale implique le rejet de l'idée d'une fidélité absolue envers le

passé ou envers les principes hétéronomes et la volonté de dépasser les limites établies par la structuration préexistante de l'être-ensemble. En effet, si on peut parler d'une conscience historique « prométhéenne », on pourrait suggérer que le mythe lui-même de Prométhée aurait été inventé par une certaine conscience historique grecque qui aurait voulu réprimer une telle tendance par le vocable de l'« *hubris* ».

Il faudrait préciser toute de suite qu'il s'agit ici d'une *tendance* « prométhéenne », et non pas d'une catégorie rigide, bien définie, et totale : de la même manière que les formes variées de l'être-ensemble se sont constituées, pour Gauchet, par une sorte de régime mixte d'hétéronomie et d'autonomie jusqu'à ce qu'advienne l'ultime tournant théologico-politique lors des années 1970, les figures historiques qui se révéleraient comme « prométhéennes » — parmi lesquelles nous pouvons compter d'innombrables philosophes, y compris, naturellement, Socrate — possédaient également certains éléments d'une tendance opposée qui serait marquée par une certaine vénération du passé et de la préservation d'une tradition (même chez une figure aussi radicale telle qu'un Nietzsche, il demeure, par exemple, une certaine vénération des Grecs). Cette notion se clarifie encore plus si on se réfère au schéma tel qu'il est articulé par Pomian : car avant l'avènement de la modernité, l'« histoire » n'était, en effet, qu'une « partie de la mémoire », un outil à la disposition de cette dernière, et non pas la force autonome et opposée qu'elle deviendra au cours du XIX^e siècle. C'est donc la présence pérenne de cette conscience historique de tendance prométhéenne qui, en rencontrant la conjoncture historique de la civilisation européenne des XIII^e et XIV^e siècles, donnera lieu à l'émergence des premiers germes de la conscience historique moderne lors de ce que Pomian avait décrit comme la première « rupture mémorielle » véhiculée par les premiers humanistes.

Rappelons que, selon Pomian, la conscience historique des humanistes se distinguait sur deux points notables : un renversement de la priorité traditionnelle de l'oral sur l'écrit, et la perception d'un gouffre temporel entre le présent et l'Antiquité. Précisons que si les humanistes voulaient faire revivre l'Antiquité, ils admettaient toutefois la présence de certains progrès moraux, scientifiques, et techniques qui ne permettaient pas un simple retour en arrière et nécessitaient plutôt un « retour » par l'avènement d'un avenir radicalement nouveau¹². Primauté de l'écrit sur l'oral, rupture d'une dette de fidélité envers le passé immédiat et valorisation d'un passé lointain, orientation futuriste qui va se consolider éventuellement autour du concept du « progrès » : voilà donc les trois traits essentiels qui sont, à l'origine, constitutifs de la conscience historique moderne. De cette structuration se dérive également la notion d'« accélération » telle qu'elle est comprise par Koselleck, c'est-à-dire une dynamique selon laquelle le franchissement continu de l'horizon d'attente engendre une boucle de rétroaction qui fait croître la distance entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente.

C'est donc dans cette conjoncture historique particulière des cités italiennes du XIV^e siècle que la conscience historique moderne émergea, « rassemblant » [*einstimmen*] une communauté d'humanistes tout en se trouvant en proximité à des vecteurs du pouvoir politique et économique qui lui permettra d'amplifier sa réception parmi la bourgeoisie* européenne. Mais rappelons tout de suite que l'émergence de cette nouvelle conscience historique ne représente pas une conversion totale et instantanée de cette communauté bourgeoise, mais plutôt l'entrée en jeu d'une conscience historique *concurrente* qui postule une rupture avec une *media aetas* qui constitue toujours en effet « une partie importante de la mémoire collective des lettrés[†] » (p. 85). Ce n'est qu'à travers le temps qu'une « profonde restructuration de la mémoire des lettrés et plus généralement de celle

* *Supra* p. 85.

† Krzysztof POMIAN, « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *op. cit.*

des élites » (p. 86) va s'opérer au cours de plusieurs siècles, véhiculée par un ensemble de gestes linguistiques qui engendreront une série de basculements sémantiques qui auront pour effet la réorientation d'un ensemble de concepts clefs pour l'articulation de l'expérience de l'histoire vers les présupposés de la conscience historique moderne.

Nous avons déjà vu, en nous référant à plusieurs reprises à la pensée de Koselleck, comment l'histoire conceptuelle peut nous servir à repérer le développement et la propagation de la conscience historique moderne en analysant les basculements sémantiques subis par un ensemble de concepts clefs, notamment celui de l'« histoire » [*die Geschichte*] lui-même. Or, il serait également utile de prendre un moment pour décrire le développement de la conscience historique moderne en suivant le schéma de l'« architecture temporelle » de Krzysztof Pomian. J'avais déjà indiqué en esquisse une telle opération vers la fin de la section 3.2 de cette thèse : par exemple, le *topos* de la « sécularisation » peut s'articuler en tant qu'un recul de l'importance relative du temps liturgique au profit du temps politique et scientifique dans l'architecture temporelle, tout comme l'« urbanisation » et l'« industrialisation » peuvent se comprendre en partie par un recul de l'importance relative du temps solaire au profit du temps des horloges. C'est en effet ce transfert général de l'importance relative du temps liturgique et solaire aux temps politique, scientifique, et des horloges au cours de la modernité qui constitue le caractère essentiel de son architecture temporelle sur le plan diachronique.

Cela implique naturellement que la « modernité » n'est nullement une condition statique, mais plutôt un processus dynamique constitué par un certain mouvement dans le champ sémantique des concepts politiques ainsi que par une certaine transformation de l'architecture temporelle. Ce processus dynamique peut se diviser en deux périodes principales : une *frühe Neuzeit* (qui n'est pas la modernité au plein sens du terme tel que je l'aborde ici) où la conscience

historique moderne germe et se répand surtout parmi la bourgeoisie européenne, et une *Neuzeit* dans laquelle, surtout à la suite de la Révolution française où cette même bourgeoisie a saisi le pouvoir au nom d'une idéologie politique fondée sur les présupposés de la conscience historique moderne, la conscience historique moderne se répand progressivement de la bourgeoisie à la population générale et ainsi se consolide en tant que véritable régime d'historicité (c'est-à-dire une conscience historique qui parvient à une hégémonie institutionnelle). C'est surtout ce second volet qu'il s'agit pour nous d'analyser, et je mettrai surtout l'accent sur l'analyse des éléments qui seront plus loin les plus importants pour saisir la pertinence métahistorique de la catégorie de la « postmodernité ». Ils sont les suivants : l'urbanisation, l'alphabétisation universelle, les médias de masse, et l'idéologie.

La raison pour laquelle j'ai choisi de me concentrer sur ces quatre éléments en particulier est qu'ils constituent les véhicules principaux de l'ascension de la conscience historique moderne au statut d'un véritable régime d'historicité au cours de la *Sattelzeit*, qui est au fond une histoire d'un « accordage » [*Einstimmung*] de plus en plus total. Par cela j'entends l'idée suivante : jusqu'au XVIII^e siècle, la « modernité » demeure un phénomène globalement créé par et concentré dans le monde bourgeois (d'où la justesse du sous-titre original du *Règne de la critique* de Koselleck, soit « *Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* »). Or, avec l'introduction de certaines transformations socioéconomiques et surtout à la suite de la Révolution française — moment historique qui converge assez nettement avec l'apogée intellectuelle de la conscience historique moderne notamment dans la philosophie de Hegel, qui s'établira d'ailleurs en tant qu'un véritable « philosophe d'État » pour la Prusse — la conscience historique moderne change carrément de régime de vitesse en se trouvant au cœur des idéologies qui sous-tendent un nouveau type de régime politique qui se met à se diffuser à travers l'Europe au cours du XIX^e siècle, soit l'État-

nation libéral. À partir de ce moment-là, l'influence de cette conscience historique se met à croître rapidement dans la population générale à travers les vecteurs du pouvoir institutionnel de l'État, permettant une ascension rapide de la conscience historique moderne au statut d'un véritable régime d'historicité dont la vitesse même de transformation de cette époque est sensible pour des figures telles qu'un Chateaubriand qui se trouvera, au cours de la seconde moitié de sa vie, de plus en plus une de ces « figures anachroniques » (mais une figure plus « désuète » qu'« anticipatrice » telle que l'incarnera plus tard un Nietzsche).

Les quatre éléments identifiés ne se sont pas des phénomènes qui agissent de manière isolée : ils sont tous interreliés. L'urbanisation à grande échelle tout comme l'alphabétisation universelle qui s'effectuent au cours du XIX^e siècle reflètent le besoin croissant d'ouvriers lettrés pour l'industrie émergente¹³ ; l'existence d'une population large et concentrée de lettrés permet l'émergence d'une culture populaire de l'imprimé ainsi que la dissémination des idéologies à travers les livres, les pamphlets, et les manuels scolaires¹⁴. Le résultat global sera la création d'une nouvelle démographie d'individus — soit « la masse » — qui est hautement susceptible d'être encadrée par une certaine architecture temporelle qui se concentre dans les villes ainsi que par une certaine conscience historique qui la situe dans un champ sémantique commun qui, vers le début du XIX^e siècle, reflète déjà les présupposés de la conscience historique moderne. La culture de l'imprimé accentue la priorité de l'écrit sur l'oral ; les idéologies et les philosophies de l'histoire téléologiques orientent la conscience historique vers l'avenir et poussent la conception de cet avenir vers des fins de plus en plus utopiques ; et l'accélération rapide des transformations sociales rend la rupture avec le passé immédiat de plus en plus un fait accompli (bien que de nombreux individus à cette époque, incapables de s'accommoder à ces transformations rapides, auront des accès de « nostalgie » qui, à cette époque, devient une catégorie nosologique¹⁵). Ainsi, les

consciences historiques plurielles des individus dans ces centres urbains croissants sont rassemblées de plus en plus autour d'une conscience historique partagée de plus en plus forte.

Mais parmi les facteurs variés qui ont contribué à l'ascension du régime d'historicité moderne, c'est surtout l'influence croissante du temps des horloges qui représente la transformation capitale en ce qui concerne l'*Einstimmung* de la quasi-totalité de la race humaine autour d'une seule expérience unie, synchronisée, et quantitative du temps : depuis la fin du XIX^e siècle, il gère les structures les plus fondamentales de la vie collective, en particulier le travail*. En effet, l'histoire du temps des horloges peut se diviser en deux périodes principales qui suivent en parallèle la division entre la *frühe Neuzeit* et la *Neuzeit* : une première période du XV^e siècle au XVIII^e siècle qui témoignera d'une suite d'avancées technologiques qui permettent les horloges de mesurer le temps avec une exactitude croissante (dont la structure définitive sera acquise au début des années 1840 avec l'invention de l'horloge électromagnétique par Alexander Bain), et une seconde période recouvrant le « long XIX^e siècle » où la présence du temps quantitatif des horloges sera étendue des milieux largement scientifiques et militaires à des couches de plus en plus larges de la population mondiale. L'opération s'effectue surtout au gré de l'industrialisation, soit de l'imposition d'une nouvelle discipline du travail chez les paysans et les artisans en train de devenir ouvriers¹⁶, ce qui a « carrément inscrit le temps quantitatif dans le corps même des individus » (p. 269). D'un côté, les ouvriers sont forcés à s'adapter à des rythmes quantitatifs : venir à l'usine au temps exact et travailler pendant un certain temps exact. De l'autre côté, pour les entrepreneurs, « le temps mort c'est celui du capital qui reste improductif. D'où les efforts pour bien gérer son propre temps » (p. 270) et les tentatives de minimiser le temps des communications et des transports. Tout cela aboutit finalement dans la taylorisation à partir des

* Je reprends ici les propos de Krzysztof POMIAN, *L'ordre du temps*, op. cit., surtout les pp. 255–293.

années 1880. S'ensuit à cette même époque l'unification et la standardisation du temps mondial : la synchronisation, les fuseaux horaires, et la convention du Mètre. Le temps quantitatif des horloges gère donc déjà la totalité du système mondial de l'industrie, du commerce, et du transport quand la disponibilité des montres utilitaires à un prix qui est accessible à la majorité de la population devient disponible suite à la Première Guerre mondiale.

La convergence de l'alphabétisation, du temps quantitatif des horloges, et de l'idéologie nationale dans le système d'éducation universelle telle qu'il existe depuis le début du XIX^e siècle¹⁷ représente ainsi le moment décisif pour l'ascension de la conscience historique moderne en tant que régime d'historicité dans la mesure où les sociétés dirigées par cette conscience historique moderne se mettent à produire de nouvelles générations qui sont formées *à l'intérieur* de ce régime d'historicité dès leur naissance, lui accordant le caractère d'un préacquis au lieu d'une transformation perceptible dans l'expérience du temps :

Désormais tous les enfants sont tenus d'apprendre, avec l'alphabet, les heures et les usages de l'horloge, comme ils sont tenus d'acquérir l'habitude de respecter les horaires et de rester concentrés sur une tâche pendant les durées de plus en plus longues. Et, ce qui nous importe plus en ce moment, ils apprennent aussi le temps quantitatif long, le temps de l'histoire telle qu'on la pratique et l'enseigne à l'époque moderne, qui scandent les dates et réactualisent les anniversaires, et qui est ouvert sur l'avenir. L'école élargit ainsi la perspective temporelle des individus, superpose aux souvenirs des anciens, qui composent la mémoire familiale transmise oralement, une mémoire nationale fixée par écrit, et au temps compté en générations, un temps mesuré en années et en siècles. De plus, elle tend à intégrer l'individu dans la nation, à le convaincre que si, lui, il est mortel, la nation, elle, ne l'est pas qui garde en mémoire les faits et les gestes des siens, les noms et les dates, les événements et les œuvres. L'école tend donc à imprimer la croyance en une immortalité sociale, à mettre l'idéal de gloire, jadis élitiste, à la portée de tous, à inculquer l'éthique du renoncement aux avantages immédiats au nom des conquêtes futures. En parlant du passé, en présentant aux élèves les modèles des vertus, l'école affirme la pérennité de la nation qui, indestructible, s'avère exister, tels les anges selon la pensée médiévale, non dans le temps mais dans l'*aevum* et qui, pour cette raison même, apparaît comme un substrat du temps de l'histoire et un garant de la réalité de l'avenir. (p. 293sq.)

À ce passage qui thématise la croissance du rôle joué des temps politique, scientifique, et des horloges dans l'architecture temporelle des individus formés au sein de ce système d'éducation, on peut ajouter le fait que la vie urbaine elle-même contribue à la désaccentuation de l'importance

du temps solaire avec la propagation progressive à la fois de l'éclairage artificiel ainsi que des technologies de climatisation, qui vont également se répandre à la campagne au cours du XX^e siècle. Et c'est précisément l'extension progressive de ce régime d'historicité des centres de pouvoir européens à la campagne et au reste du monde au cours du XX^e siècle qui représente — avec l'exception de petites poches ici et là de peuples non touchés par ces développements comme les Sentinelles des îles Andaman et ainsi de suite — la quasi-totalisation de ce régime d'historicité et son ascension à un statut de régime d'historicité non pas dans une certaine localité, mais comme quelque chose d'une ambiance diffuse, nébuleuse et englobante, non plus une force provenant d'une élite bourgeoise rétrécie, mais quelque chose d'une force incontrôlable avec une vie presque indépendante qui touche, depuis le XX^e siècle, la quasi-totalité d'une population mondiale lettrée, de plus en plus urbanisée, encadrée par une culture populaire provenant des médias de masse, et consciente d'appartenir à un régime global constitué par des nations distinctes qui représentent chacune d'entre elles un pôle d'identification pour les individus.

À cet égard, le concept de « modernité » lui-même vient jouer un rôle central dans la propagation de la condition historique qu'il désigne à tel point qu'on pourrait affirmer, *contra* Koselleck, que c'est bien le concept de « modernité » qui constitue l'*Oberbegriff* de la modernité et non pas les concepts (tout de même importants) d'« histoire » ou de « crise »¹⁸. Comme on vient de le voir plus haut avec la notion de « crise », l'usage continu d'un concept a l'effet de renforcer la perception de l'existence de la chose qu'il désigne ; ainsi, l'usage continu du concept de « modernité » renforce notre perception qu'une telle « modernité » existe en réalité. D'où le caractère quelque peu circulaire de toute analyse qui essaye d'accorder à la « modernité » le statut d'une périodisation métahistorique valable ; d'où, peut-être, l'absence surprenante d'une entrée sur la *Neuzeit* elle-même dans les *Geschichtliche Grundbegriffe*¹⁹ ; d'où peut-être, finalement, le

sentiment de malaise épistémologique chez Hartog qui ne lui permet pas de faire du concept du « régime d'historicité » quelque chose qui dépasse le statut d'un outil heuristique. La modernité n'est pas un stade d'histoire universelle comme aurait voulu le penser un Hegel, mais plutôt une configuration sociale — constituée par la conjonction de certaines conditions matérielles et d'un certain imaginaire social véhiculé par le partage d'un certain champ sémantique de concepts clefs — qui n'existe que pour certains individus situés dans certaines géographies à un certain moment temporel. Elle est née au sein d'un environnement bourgeois et en reflète ses présupposés ; ses prétentions universalistes n'ont pas été reçues par la population générale comme une évidence, mais ont été plutôt imposées au cours de plusieurs siècles selon les vecteurs variés du pouvoir institutionnel, souvent en face d'une résistance remarquable. Tout comme le regard patrimonial, qui — comme nous l'avons vu avec Chastel dans la section 2.3 de cette thèse — ne reflétait d'abord que la perspective d'une certaine élite cultivée minoritaire mais qui s'est imposée progressivement sur la quasi-totalité de la population, le régime d'historicité moderne est en partie une « idéologie » au sens accordé à ce terme par Hannah Arendt, soit « la logique d'une idée », un processus par lequel nous créons une certaine conception du monde et cherchons par la suite à rendre le monde tel qu'il est conforme à cette conception au lieu de partir du monde tel qu'il est. Nullement un acquis, la modernité doit se reproduire à chaque génération par la voie d'une éducation nationale standardisée : en cela, nous ne sommes jamais nés modernes — nous sommes dressés pour la modernité. Ce dressage accorde à chaque nouvel individu, en fonction de ses capacités et de ses réussites d'apprentissage, une intégration à une « modernité » qui est, suivant Lenclud, « graduée » : ainsi, certains individus sont « plus modernes » que d'autres, et il existe toujours un certain décalage d'une ampleur variée entre la conscience historique d'un individu donné et de la conscience historique raréfiée qui constitue la structure essentielle du régime

d'historicité moderne. La puissance historique du concept de la modernité s'est ainsi modelée, du moins en partie, sur la capacité spectaculaire que le régime d'historicité moderne à son apex a démontré pour refouler la présence des consciences historiques divergentes dans l'imaginaire social des sociétés où il régnait.

4.3 ESQUISSE DE LA CONDITION HISTORIQUE ACTUELLE DE LA « MODERNITÉ MORIBONDE »

En fonction de la théorie de la modernité avancée plus haut, la « postmodernité » ne peut avoir, au sens purement analytique, qu'une seule signification : elle indiquerait une époque métahistorique où la conscience historique moderne ne constitue plus un régime d'historicité, c'est-à-dire qu'elle ne structure plus l'expérience fondamentale de l'être-ensemble dans le temps. Il importe de préciser qu'il ne s'agit pas ici d'une conception binaire de la condition historique, comme s'il y avait un « tout ou rien » de la modernité. La conscience historique moderne a émergé du monde bourgeois des cités italiennes des XIII^e et XIV^e siècles pour ensuite se répandre aux quatre coins de la Terre au cours d'un processus qui a traversé plusieurs siècles et dont il est difficile de fixer les limites historiques. Cette conscience historique moderne peut disparaître de la même manière, cédant du territoire ici et là jusqu'à ce que son statut d'hégémonie institutionnelle soit restreint à un champ si limité de la société qu'elle cesse d'être un régime d'historicité dans l'appellation forte du terme.

Or, si cela constitue la seule définition valable d'une « postmodernité » métahistorique, il est tout simplement insoutenable que, malgré les transformations sociales profondes et importantes abordées par les penseurs variés que nous avons considérés ici, un tel basculement ait déjà atteint un tel apogée qu'on pourrait déjà parler d'une véritable fin décisive de la modernité. Relevons certains traits de la vie sociale contemporaine qui témoignent de la permanence de la modernité : le temps des horloges continue de déterminer l'ensemble de nos comportements sociaux, de la

journée ouvrable de neuf heures à dix-sept, au dernier appel du pub à deux heures du matin, et à la limite de trois heures pour un examen final ; la forme politique de l'État-nation libéral et démocratique — bien qu'elle soit traversée par une crise profonde qui remonte aux années 1970 — structure toujours notre²⁰ normalité politique, du suffrage universel aux cadres de la loi internationale en passant par la Cour suprême ; et malgré l'accentuation des perspectives critiques sur l'histoire et l'identité nationales, l'éducation universelle obligatoire continue d'encadrer les nouvelles générations dans une conscience historique qui priorise l'écrit sur l'oral et qui les oriente en tant que futurs citoyens avec un devoir civique de travailler vers un avenir meilleur au lieu d'une simple reproduction fiable du passé. Autrement dit, malgré le fait que certains phénomènes sociaux récents paraissent ébranler ici et là les efforts structurants de la conscience historique moderne, cette dernière continue néanmoins de structurer d'une manière essentielle l'ensemble de nos comportements au cœur de l'activité industrielle, commerciale, pédagogique, civique, et politique.

Ou du moins le semble-t-il. Dans ce qui suit, j'aimerais avancer l'idée que, bien que nous n'ayons nullement atteint un moment historique qui pourrait être qualifié de « post-moderne », les transformations sociales rassemblées sous le vocable du « postmoderne » — à l'encontre des expressions de « surmodernité », d'« hypermodernité », et de « modernité radicalisée » qui suggèrent chacune une certaine extension de la logique moderne — constituent des forces provenant d'une pluralité de consciences historiques divergentes qui manifestent le dépérissement de l'influence de la conscience historique moderne et qui tendent, à moins qu'il y ait un retournement remarquable de la tendance contemporaine, vers un moment à l'avenir qui serait proprement « postmoderne ». En cela, le vocable de la « modernité moribonde » m'a paru très apte pour saisir la condition historique telle que je la perçois : si les rumeurs du décès de la modernité

ont été quelque peu exagérées, nous sommes tout de même en train de voir un nouveau monde naître sous nos yeux.

Je ne propose ici qu'une esquisse de cette condition historique émergente : non pas le dernier mot sur la question du postmoderne, mais l'indication d'un programme d'analyse qui serait à effectuer d'une manière plus approfondie dans une étude future. En fonction des préoccupations méthodologiques de Koselleck concernant l'histoire conceptuelle et l'histoire sociale, l'analyse portera, d'une part, sur les basculements sémantiques qui indiqueraient une certaine transformation des consciences et, d'autre part, d'un ensemble de phénomènes sociaux qui semblent échapper aux tendances de l'hégémonie institutionnelle du régime d'historicité moderne. Or, il faut souligner au préalable qu'une telle analyse ne saurait nullement cerner le moment exact où la modernité commence son passage vers son stade « moribond », tout comme il est impossible de cerner le moment exact où la *frühe Neuzeit* passe à la *Neuzeit* (d'où la centaine d'années qui constitue la *Sattelzeit* pour Koselleck) : si on peut jalonner la modernité sur un axe politique avec la Révolution française, sur un axe intellectuel avec la coalescence du nouveau concept d'Histoire, ou sur un axe social avec les moments clefs de l'industrialisation, de l'urbanisation, et de l'alphabétisation, il devient une opération carrément impossible de fournir une date précise à partir d'une synthèse de ces axes variés, qui varient d'ailleurs selon les pays. D'où la double dynamique de continuité et de rupture qui caractérise les interventions multiples sur la question postmoderne.

En revanche, il est possible d'apporter certaines précisions initiales sur la nature de cette « conscience historique divergente » qui constituerait l'élan du nouveau monde en train de se naître. J'avais choisi la figure de Nietzsche en tant que jalon significatif dans cette histoire, servant comme figure de proue d'une certaine sensibilité qu'on pourrait qualifier, s'il faut se servir d'un seul mot, de « relativiste²¹ ». Tout comme avec la conscience historique « prométhéenne », il s'agit

ici d'une tendance de portée universelle (celle, notamment, qui s'observe également chez un Protagoras) qui rencontre une certaine conjoncture historique particulière au XIX^e siècle pour générer une modulation plus déterminée dont les premières traces distinctes peuvent se sentir dans le romantisme. Or, il ne faudrait pas identifier cette conscience historique comme « postmoderne » trop hâtivement étant donné la double dynamique de continuité et de rupture qui la caractérise : il s'agirait plutôt de parler d'une « histoire alternative de la modernité », ou encore d'une modernité constituée non pas seulement par son courant rationaliste mais plutôt par un ensemble de consciences historiques dont une a pris la relève sur les autres. En cela, on peut observer en passant que la catégorie de « Contre-Lumières » proposée par Isaiah Berlin* pourrait posséder une certaine utilité ici dans la mesure où elle permet de rassembler de manière assez libre un ensemble de figures qui, à certains égards, se sont mises à contrepied du régime d'historicité moderne tout en y faisant toujours partie à d'autres égards (bien que la pathogenèse du totalitarisme retracée par Berlin demeure quelque peu douteuse).

L'importance ici est surtout la prolifération de cette nouvelle conscience. Car tout comme avec la conscience historique moderne, qui retrace ses origines aux humanistes italiens mais qui devra attendre le XVIII^e siècle pour commencer à atteindre une suprématie intellectuelle et politique, cette nouvelle conscience historique qui se manifestera chez un Nietzsche et qui se déploiera par la suite dans une avant-garde culturelle et intellectuelle au cours de la première moitié du XX^e siècle chez des figures comme Hermann Hesse, Rainer Maria Rilke, et Max Weber (entre beaucoup d'autres) devra attendre l'après-guerre pour filtrer par la suite dans la culture générale²² et, vers les années 1970, s'établir quasiment en tant que présupposé intellectuel de cette dernière²³. Phénomène qui trouve sa cristallisation philosophique en 1979 avec la thématisation de la « crise

* Isaiah BERLIN, « The Counter-Enlightenment », dans *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, Pimlico, pp. 1–24.

de légitimation des grands récits » de Lyotard. Tout comme Chateaubriand, même ceux qui demeurent « modernes » ne peuvent pas éviter une certaine confrontation avec les basculements intellectuels engendrés par ce courant de la pensée — d'où le caractère paradoxal des *Lieux de mémoire*, qui fournissent très possiblement l'exemple par excellence de ce tiraillement. En cela, il n'est nullement surprenant que cette période où nous constatons l'émergence des discours sur le « postmoderne » voit également la thématization des temporalités multiples et, finalement, les « régimes d'historicité » : si ce dernier concept sert, pour Hartog, à mettre l'accent surtout sur les moments de crise du temps, sa parution — d'abord avec la notice critique sur Marshall Sahlins en 1983, ensuite l'article de 1993, et finalement l'ouvrage de 2003 — sert comme à la fois un indicateur et un facteur des transformations auxquelles je me tourne maintenant.

L'histoire au pluriel

Retournons pour un instant aux conclusions tirées des analyses des *Lieux de mémoire* dans le second chapitre de cette thèse. Comme nous l'avons vu, les interventions éditoriales de Nora au cours de ce projet paraissent traquer un certain ensemble de basculements sémantiques qui se sont opérés dans certains concepts clefs pour l'articulation de l'expérience de l'histoire, notamment ceux d'« histoire », de « mémoire », de « nation », de « patrimoine », et de « génération ». Or, en thématisant cette nouveauté, Nora lui-même *opère* en même temps un basculement sémantique par ce même geste. Rappelons que j'avais commencé mon analyse des *Lieux de mémoire* en signalant la remarquable *étrangeté* du texte d'introduction, « Entre Mémoire et Histoire : la problématique des lieux » : cela devrait servir comme indice que l'usage que fait Nora des termes opératoires dans son récit est radicalement nouveau. En effet, le travail d'équilibriste entre, d'un côté, le regard froid, neutre, et désintéressé de Nora l'historiographe et, de l'autre côté, l'attachement sentimental à la chaleur de la patrie traditionnelle de Nora le Français, marque la

dualité du projet et constitue un geste politique qui fait basculer le champ sémantique de son époque vers une direction particulière²⁴. Autrement dit, *Les Lieux de mémoire* ne sont pas la simple constatation d'un basculement sémantique qui s'est déjà accompli dans le champ sémantique de la langue française : ils constituent également un effort de faire basculer ces termes clefs vers le sens que Nora veut leur attribuer.

Bien que la réception de ce geste a souvent ignoré l'arrière-plan théorique que j'ai pu dégager dans le second chapitre en me servant de la pensée de Pomian et de Koselleck (et ainsi s'écarte souvent des intentions de Nora lui-même), la mise des *Lieux de mémoire* au cœur même du versant intellectuel de la « vague mémorielle » a assuré à ce texte une place centrale dans le discours. J'aimerais ainsi revenir ici sur les propos des trois premiers chapitres et mettre davantage l'accent sur la présence des actes de langage qui, tout en essayant de saisir une certaine réalité contemporaine, agissent de manière récursive sur cette même réalité pour la transformer. Naturellement, si nous avons affaire ici avec quelque second *Sattelzeit*, il serait malavisé sur le plan philosophique d'essayer de porter un jugement sur quelque chose qui est toujours en train de s'opérer. Je ne tente donc aucunement d'offrir ici le dernier mot sur le sujet : je ne veux plutôt qu'indiquer une hypothèse globale qui vise à approfondir notre saisie du basculement clef qui est en train de s'effectuer dans l'usage contemporain du concept d'histoire, usage qui serait — du moins pour Koselleck — l'indicateur principal d'une transformation dans la condition historique.

Ayant finalement déployé l'édifice conceptuel de cette thèse au cours des deux derniers chapitres, il importe ici de retourner sur les propos de la « vague mémorielle » avancés dans le premier. J'avais abordé ce phénomène surtout à partir des travaux de Kerwin Lee Klein et de Jay Winter*. Un retour sur les analyses de ces deux figures devrait maintenant permettre de rendre plus

* Kerwin Lee KLEIN, « On the Emergence of Memory in Historical Discourse », *op. cit.*, et Jay WINTER, « Notes on the Memory Boom », *op. cit.*

claires les implications qui ressortissent de deux constats importants. Le premier constat, suivant Klein, est que l'émergence de la vague mémorielle lors des années 1980 constitue non pas une simple amplification d'intérêt dans une catégorie préexistante, mais la constitution d'une catégorie carrément nouvelle :

The emergence of memory as a key word marks a dramatic change in linguistic practice. We might be tempted to imagine the increasing use of memory as the natural result of an increased scholarly interest in the ways that popular and folk cultures construct history and the past. Such a reading would be too hasty. For years, specialists have dealt with such well-known phenomena as oral history, autobiography, and commemorative rituals without ever pasting them together into something called memory. Where we once spoke of folk history or popular history or oral history or public history or even myth we now employ memory as a metahistorical category that subsumes all these various terms. Indeed, one of the salient features of our new memory talk is the tendency to make fairly sweeping philosophical claims for memory, or even to imagine memory discourse as part of what is vaguely hailed as the rise of theory in departments of literature, history, and anthropology. (p. 127sq.)

Ici, en effet, sans le formuler explicitement dans le vocable koselleckien, Klein affirme que la vague mémorielle se cristallise autour d'un basculement sémantique dans notre concept de « mémoire » qui, en rassemblant un ensemble de phénomènes qui ne se classifiaient pas antérieurement sous une seule catégorie englobante, s'élève du même coup au statut d'une catégorie proprement métahistorique — celle qui est notamment mobilisée par Nora dans *Les lieux de mémoire*. En outre, en tant que contre-concept à l'« histoire », l'émergence de ce nouveau concept de « mémoire » et son ascension à la position antérieurement occupée par des concepts comme « nature », « culture », et « langage » promet, selon Klein, de « retravailler les frontières de l'histoire » (p. 128).

Or, il importe de préciser qu'il ne s'agit nullement d'un concept *déterminé* de la « mémoire » : Klein évoque plutôt tout un champ sémantique dans lequel le terme est accordé un sens différent en fonction du penseur qui le déploie. Ainsi, la plus grande part de son article est consacrée à une analyse de l'usage du terme chez plusieurs figures notables, notamment Matt Matsuda, Patrick Hutton, Amos Funkenstein, Michael Roth, Pierre Nora, Saul Friedländer, et

Dominick LaCapra, entre autres. Pourtant, Klein constate que les usages variés chez toutes ces figures partagent un élément clef :

In academic and popular discourse alike, *memory* and its associated key words continue to invoke a range of theological concepts as well as vague connotations of spirituality and authenticity ... If history is objective in the coldest, hardest sense of the word, memory is subjective in the warmest, most inviting senses of that word. In contrast with history, memory fairly vibrates with the fullness of Being. We all know these associations, and yet we like to pretend that they have no effect upon our new uses of memory. (p. 130)

Nous retombons ici en effet sur la « froideur » de l'histoire et la « chaleur » de la mémoire que j'avais exploré chez Pierre Nora dans le second chapitre de cette thèse. Rappelons, par contre, que pour Nora, la « mémoire » dont il s'agit ici est, en réalité, de *l'histoire*, la mémoire « vraie » assassinée par l'analyse historique froide et à distance. Selon Nora, l'histoire serait donc vouée à la tâche impossible de structurer l'être-ensemble sans ne plus avoir recours aux ressources de la mémoire « historique » — d'où la « crise postmoderne du temps », qui se manifesterait au fond par l'incapacité d'articuler de manière convaincante l'unité du corps politique et sa transcendance dans le temps historique. Formulé en des termes plus politiques qu'historiques, cela se traduit par la « seconde crise du libéralisme » de Marcel Gauchet, où une structuration de l'être-ensemble sur les bases d'une autonomie pure qui n'a pas le droit de faire recours aux ressources de l'hétéronomie semble morfondre dans une stase aporétique depuis les années 1970.

Or, tout comme cette « seconde crise du libéralisme » est précédée d'une première crise qui se déploie autour du tournant du XX^e siècle (AD2), la « vague mémorielle » des années 1980 est, selon Jay Winter, la seconde de deux vagues mémorielles, la première se déployant en parallèle avec la « première crise du libéralisme » de Gauchet. Rappelons que la thèse de Winter, en un mot, est que la « première vague mémorielle » — moment auquel nous constatons la psychologisation du concept de mémoire dans des domaines variés, notamment en philosophie avec Bergson, en psychologie avec Freud, et en littérature avec Proust — était le moment de la construction de

nouvelles identités (surtout nationales) sur les bases d'une « mémoire collective », et que la « seconde vague mémorielle » est une mobilisation de la catégorie de la « mémoire » pour négocier la fragmentation précisément de ces identités construites lors de la « première vague mémorielle ». Ainsi, l'histoire conceptuelle de la « mémoire » entre le XIX^e siècle tardif et le XX^e siècle tardif, en rassemblant les propos variés provenant des figures abordées jusqu'ici dans cette thèse, ressemble dans ses grands traits à ceci : vers la fin du XIX^e siècle, l'histoire, ayant conquis une émancipation cognitive à l'égard de la mémoire, se manifeste en tant que voie praticable pour articuler l'historicité de l'Homme qui ne doit plus rien à la mémoire. Elle se met du même coup à approfondir cette émancipation cognitive, s'emparant de l'historiographie pour traquer tout ce qui n'est pas histoire en elle — soit cette « égocentricité », « sélectivité », et « événementialité » identifiées par Pomian. À un moment donné, ce processus aboutit à dépouiller la mémoire de sa fonction antérieure en tant que logique structurante de l'être-ensemble dans le temps, menant à sa psychologisation. Or, précisément à cette même époque, un ensemble de nouveaux régimes politiques se sont calqués sur la notion de « mémoire collective » pour construire de nouvelles identités nationales qui avaient pour fonction de légitimer le régime en question. Dans la mesure où certaines traces de la « mémoire » continuaient de subsister dans l'« histoire », le paradoxe d'une mémoire qui, d'un côté, a été dépouillée de sa fonction structurante et, de l'autre côté, a été mobilisée pour fonder l'identité nationale, n'a pu surgir de manière claire. Ce n'est qu'à la faveur du dépérissement définitif de la mémoire (« au sens historique du terme » de Nora) lors des années 1970 — moment qui correspond avec la « seconde vague mémorielle » de Winter, « l'ultime tournant théologico-politique » de Gauchet, la crise de légitimation des grands récits qui serait, pour Lyotard, au fondement de la condition « postmoderne », et la décentralisation de la fabrique du patrimoine suite à l'introduction de nouvelles technologies médiatiques — le paradoxe

de la mémoire éclate au grand jour, engendrant une crise de représentation politique qui, en France, s'est exprimée surtout par cette « crise de l'identité française » éprouvée à travers l'objectif de l'effondrement du gaullisme et la réouverture de la question de Vichy. Tâchée avec la responsabilité de fournir une structuration de l'être-ensemble sans avoir recours à la logique de la force qu'elle vient tout juste de miner, l'histoire se trouve incapable d'unir le corps politique sous l'égide d'une seule identité nationale. D'où l'effort de Nora, avec *Les lieux de mémoire*, de refonder « la France » en tant que cadre unitaire qui aurait une portée proprement morale et non pas simplement juridique en s'emparant de cette « mémoire » qui occupe, au moment exact des *Lieux de mémoire*, ce statut spectral d'être ni entièrement présent ni entièrement absent.

C'est donc surtout à travers le cadre du concept de la « mémoire » qu'on a pu saisir la transformation dans le statut du concept d'« histoire ». Mais en effet, c'est le basculement sémantique de ce dernier qui nous importe le plus. En fonction du basculement sémantique qui s'est opéré dans le concept de « mémoire » lors de son dépérissement autour de 1880–1980*, tout indique que nous allons vers une sorte de désacralisation finale de la catégorie de l'Histoire telle qu'elle s'est déployée lors de la *Neuzeit* : l'effacement des derniers vestiges de cette mémoire qui avait permis à l'histoire d'être investie par le sentiment du sacré a été traduit, dans le domaine du politique, par « une sorte de stupeur paralysante qui a frappé partout la vie publique, par un soudain sentiment de vide et de dérision à l'égard des enjeux qui alimentaient hier la passion, l'enthousiasme, la résolution, par une démobilisation inquiète, faute de savoir ses raisons » (AD4 146).

Cette désacralisation du concept de l'histoire, une fois qu'elle rencontre la conjoncture historique des transformations sociales que nous avons déjà considérées, conduit inévitablement à

* J'entends avec ces dates la même sorte d'approximation très grossière que Koselleck entend avec les dates-jalon de 1750–1850 pour la *Sattelzeit*.

sa fragmentation. Rappelons que, selon Nora, quand nous parlons de la « mémoire » depuis les années 1980, il s'agit en vérité de l'histoire : ainsi, le champ de bataille particulariste qu'est devenue la « mémoire » de la vague mémorielle reflète en réalité une « histoire » qui se trouve incapable de fournir un cadre unitaire pour structurer l'être-ensemble dans le temps. À cette désacralisation et fragmentation s'ajoute également, surtout depuis le nouveau millénaire, le retour marquant du *topos* de l'*historia magistra vitae* dans la conscience publique, qui se constate de nos jours notamment dans la circulation de mêmes Internet qui, à travers leur forme aphoristique, reflètent les présupposés de la culture générale : la fameuse « tablette assyrienne²⁵ » historiographiquement douteuse rappelle l'anecdote racontée par Koselleck où la perversion du *topos* se constate dans l'invocation rhétorique de Raumer des « maux de la circulation de trop de papier-monnaie à Athènes » (FP 37), et l'aphorisme « Hard times create strong men. Strong men create good times. Good times create weak men. And, weak men create hard times », souvent accompagné par des images pertinentes pour chaque élément du polyptyque évoquant l'Antiquité²⁶, ne date que de très récemment, soit du roman postapocalyptique *Those Who Remain* par G. Michael Hopf paru en 2016. En effet, de nos jours, l'aphorisme le plus susceptible de sauter à l'esprit du non-initié quand il est provoqué par l'expression « philosophie de l'histoire » n'est pas quelque notion hégélienne d'une « fin de l'histoire », mais plutôt que « l'histoire se répète ». Selon Gauchet, tout cela semble traduire que nous assistons aujourd'hui au retour « d'une vision à de certains égards classique de l'expérience de l'histoire, comme histoire avant tout subie, du fait du cours prévisible des événements » (AD4 390). Finalement, la montée des récits oraux et des histoires populaires ou folk, ainsi que le déplacement progressif de l'alimentation médiatique du grand public de la lecture à l'écoute des médias radiophoniques et télévisuelles, paraît indiquer

une certaine revanche de l'oral sur l'écrit — un renversement d'un des présupposés qui se retrouve au fond de la conscience historique moderne.

Désacralisation, fragmentation, retour du *topos* de l'*historia magistra vitae*, resurgissement de l'oral dans une société dominée par l'écrit : quatre indices, donc, d'un certain déplacement global qui promet de retravailler les frontières de notre concept d'histoire. Ce déplacement global pourrait s'exprimer de la manière suivante : il semble qu'il s'opère, si non pas dans notre langage du moins dans nos présupposés, un passage général de *die Geschichte* à *die Geschichten*, dont l'article « *die* » occupe un double statut en tant que singulier féminin et pluriel. En effet, le titre de la biographie intellectuelle récente de Reinhart Koselleck par Niklas Olsen, *History in the Plural*^{*}, serait finalement une expression très apte pour saisir ce qui est en train de se produire : non pas « *les histoires* au pluriel », mais « *l'histoire* au pluriel ». Koselleck lui-même paraît affirmer quelque chose dans cette lignée lors d'une entrevue tardive[†] :

CD : The philosopher and sociologist of religion Jacob Taubes once described you as a “partisan” fighting for histories in the plural against history in the singular. Taubes’s characterization refers to a polemical aspect that is indeed prominent in many of your works, starting with *Critique and Crisis*, namely, your critique of the modern philosophy of history. Contrary to its speculative or pseudoscientific claims to comprehensive knowledge of historical procession and contrary to the universal teleologies that the philosophical-historical paradigm has attributed to “history” as a collective singular, you instead remind us of a plurality of histories that tends toward the infinite and of the irreducible heterogeneity and nonconvergence of the actions, events, and states of affairs investigated by historiography—and you do this, by the way, without linking this turn to plural histories to an emphatically narratological or narrativist position that would posit narrative as the only legitimate form of historical representation. My first question then would be: how do you look back upon your critique of the philosophy of history?

RK : Well, the difficulty presented by the philosophy of history lies in the fact that all the idealist systems posited or attempted to prove totalizing accounts of the entirety of history up to its supposed end point. This claim to totality is totalitarian when translated into the political realm and as such it has well-known consequences, in particular with Marxism, which was, after all, a result of these idealist philosophies of history. One can deploy the idea of a plurality of histories theoretically, in opposition to these philosophies, and this is justifiable to my mind,

^{*} Niklas OLSEN, *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York, Berghahn Books, 2012.

[†] Reinhart KOSELLECK, « Histories in the Plural and the Theory of History: An Interview with Carsten Dutt », dans *Sediments of Time*, *op. cit.*, pp. 250–265.

though certainly with an important caveat: *that the multiplicity of single histories, which can always be aporetic and rule each other out, which do not permit a common interpretation and instead only breed contradictions, especially contradictions in interpretation—that beginning in the twentieth century, this plurality nonetheless also points to a single common history*, but one whose terminology I want to circumvent, for it has been coated over by the philosophy of history. It is impossible to avoid addressing this commonality of the plurality of histories as a modern problem, especially one of the twentieth and twenty-first centuries. (p. 250 sq., mes italiques)

Ce qui resterait à voir, c'est si cette « seule histoire commune » est constituée des derniers vestiges de la modernité en train de s'effacer, ou si elle constituera un élément permanent de la condition historique en train de se formuler sous la forme d'un *Aufhebung* incontournable. Le caractère mondialisé de notre époque historique semble imposer au moins quelque notion d'une seule histoire commune qui, de toute évidence, devrait perdurer ; or, d'autres transformations sociales, pour reprendre les propos de Nora, remettent sérieusement en question une telle histoire en tant que cadre unitaire avec une portée véritablement morale.

L'entropie sociale, ou la transformation de l'architecture temporelle

En effet, ce « caractère commun de la pluralité des histoires » qui serait pour Koselleck une des marques du XX^e siècle — et qui d'ailleurs est pris en compte chacun à sa manière par les quatre théoriciens du vocable du « postmoderne » qu'on a considéré dans le premier chapitre de cette thèse — paraît avoir contribué à certains égards au renforcement de l'*Einstimmung* de la conscience historique moderne. Au-delà du partage des cultures qui contribue à une certaine décrispation des mépris interculturels²⁷, la prolifération des non-lieux traduit une certaine homogénéisation des cultures qui se trouvent d'ailleurs structurées autour des concepts politiques et sociaux communs. Sur le plan purement sémantique, les cadres structurels de la forme État-nation et du droit international — malgré les contestations et les remises en question variées qui se sont déployées dans notre siècle — constituent toujours la fondation d'une expérience partagée du politique.

Or, depuis la seconde vague mémorielle et surtout depuis les années 2010, cette *Einstimmung* des entités politiques mondiales a été accompagnée par un certain ébranlement des moyens traditionnels de l'encadrement de la population générale par notre régime d'historicité en même temps qu'il y ait eu une hausse marquée, avec l'avènement des médias sociaux, de la visibilité de ceux qui n'étaient jamais bien encadrés par ce régime d'historicité pour commencer. J'appellerai ici cet ébranlement l'« entropie sociale » afin de cerner l'idée que, si le régime d'historicité moderne s'est caractérisé sur le plan diachronique surtout par la croissance progressive de l'importance du temps politique et du temps des horloges dans l'architecture temporelle, un trait essentiel de la condition « postmoderne » serait, par contre, une inversion de cette tendance et le transfert de cette importance vers le temps psychologique de l'individu.

Au cœur de l'enjeu est un phénomène qu'on pourrait appeler « la perte du temps commun », avançant à grands pas depuis les années 1980 et s'accélégrant notablement avec l'avènement de l'Internet, en particulier avec sa diffusion de masse et son intégration à la culture dominante autour de 2008–2012. Avant la seconde vague mémorielle, les seuls médias asynchrones qui jouaient un rôle dans la culture étaient l'imprimé et les disques vinyle²⁸ — soit des formats lourds et coûteux qui prennent de l'espace, ce qui impose une certaine limite à la quantité qu'on peut accumuler. La culture populaire était diffusée donc surtout par le moyen des spectacles vivants (généralement non enregistrés) et les médias de diffusion synchrone : la radio, le cinéma, la télévision. La consommation de la culture était ainsi axée fermement au temps des horloges : « Le spectacle (le film, le programme, etc.) commence ce soir à 20 heures, et si vous n'êtes pas là, tant pis ». Une telle configuration culturelle comprenait deux conséquences notables. D'abord, elle accordait une grande importance aux centres urbains, et en particulier certaines villes de premier ordre comme Paris, Londres, Rome, New York, Los Angeles, et ainsi de suite : il devenait un geste presque

nécessaire de déménager dans ces villes pour avoir accès à la culture de pointe et de s'engager avec les réseaux sociaux d'artistes et d'intellectuels qui animaient la culture contemporaine. Ensuite, elle renforçait un certain « présentisme^{*} » culturel : du fait que la culture qui datait de plus qu'une année ou deux était beaucoup moins accessible que la culture de pointe, une délinéation assez nette s'opérait entre le passé et le présent culturel.

Sur le plan matériel, c'est surtout en fonction de ces considérations que nous avons carrément changé de monde. Les transformations en question peuvent être classées en trois époques distinctes correspondant à des changements technologiques : d'abord, le compactage des médias physiques qui s'est effectué avec l'introduction d'abord des cassettes (audio et vidéo) et ensuite les formats numériques (CD et DVD) au cours des années 1980 et 1990 ; ensuite, la dématérialisation quasi totale²⁹ des médias avec l'introduction du fichier numérique lors des années 2000 ; finalement, l'avènement de la culture numérique de masse, l'introduction du *streaming*, et le raffinement des recommandations algorithmiques au cours des années 2010. Parallèlement à cette histoire, nous avons également vu apparaître une série d'innovations technologiques qui ont étendu la portabilité et la variété de l'écoute asynchrone : dans la voiture, on est passé de la radio au magnétophone et au lecteur CD pour finir avec la prise 3,5 mm et le Bluetooth ; sur le trottoir, on est passé des lecteurs portatifs des cassettes et des CD au lecteur MP3 et, maintenant, au téléphone portable avec Internet mobile ; dans le salon, le téléviseur CRT câblé a été remplacé par le téléviseur à écran plat avec service sur demande et, de plus en plus, l'ordinateur portable branché au Wi-Fi. Il ne faudrait pas négliger de mentionner non plus les innovations qui touchent la qualité du son portatif — en particulier les dispositifs antibruit, qui nous permettent aujourd'hui de filtrer la quasi-totalité du bruit ambiant dans les espaces publics avec des écouteurs à des prix abordables³⁰.

^{*} J'emploie ce terme ici d'une manière différente que celle de Hartog.

Cet ensemble de transformations se consolide dans un paysage médiatique qui permet l'individu de se débrancher plus ou moins complètement des cycles de la culture populaire rythmés par le temps commun. Au lieu de choisir entre une dizaine de chaînes de radio, chaînes de télévision, et films en circulation au cinéma, nous avons accès aujourd'hui — grâce à des plateformes comme Spotify, YouTube, Netflix, et ainsi de suite — à l'histoire quasi intégrale de la musique, de la télévision, et du cinéma non pas uniquement dans notre salon, mais également dans notre poche, et ce sur demande et sans avoir à payer pour chaque élément de média individuel. Cela a également pour conséquence d'abord la perte d'influence de la monoculture véhiculée par la domination de certains médias par rapport aux autres et, ensuite, la quasi-dissolution de cette monoculture lors du moment seuil des années 2010³¹. En termes d'architecture temporelle, tout cela se traduit par un recul marquant de l'importance du temps des horloges dans les rythmes de la vie quotidienne de l'individu et la croissance concomitante de l'importance du temps psychologique, creusée d'ailleurs par la logique de la consommation qui s'étend à quasiment chaque coin de notre vie à la fois publique et privée : UberEats, Amazon, Instagram, Tinder et ainsi de suite effectuent, chacun de leur propre manière, des transformations de la vie quotidienne qui la réorientent autour de l'individu isolé, libéré des exigences de s'accommoder à une vie publique structurée par le temps des horloges. D'où l'« individualisation des références » selon Marc Augé et la « multiplication des temporalités hétérogènes » selon Gilles Lipovetsky, deux phénomènes qui sont de nos jours infiniment plus accentués que lors du moment où ces deux penseurs les ont thématiques (soit 1992 et 2004, respectivement) : l'accès libre à des choix quasiment sans bornes engendre une « idiosyncratisation » de l'espace d'expérience d'un individu donné, limitant ainsi de plus en plus cet enchevêtrement des espaces d'expérience sur lequel dépend la propagation et le renforcement d'un régime d'historicité.

Mais la culture populaire et la vie quotidienne ne sont pas les seuls domaines à être affectés par cette transformation profonde. En ce qui concerne la perdurance du régime d'historicité moderne, c'est surtout l'effet que cette entropie sociale a eu sur la transmission institutionnalisée de l'espace d'expérience — autrement dit, sur la pédagogie — qui paraît indiquer un certain recul de la présence du régime d'historicité moderne en tant que cadre structurant de l'historicité de l'individu. La décentralisation du savoir décrite par Jean-François Lyotard — qui s'est d'ailleurs amplifiée depuis la parution de *La condition postmoderne* en 1979 — s'est diffusée à tel point qu'elle est devenue carrément insaisissable³² avec l'avènement du monde numérique. Elle forme désormais l'arrière-plan insensible sur lequel s'opère le *Bildung* des individus. Depuis le nouveau millénaire, la formation au baccalauréat est supplantée par tout un pêle-mêle de ressources numériques qui ne sont nullement encadrées par quelque vision d'un tout cohérent : en passant par le portail de Google (devenu d'ailleurs de nos jours quelque peu démodé et cédant de plus en plus, depuis 2022, à ce creuset des hallucinations numériques décentralisées au nom de ChatGPT), les étudiants rassemblent leur compréhension de leur matière d'études avec l'aide d'un monstre de Frankenstein taillé sur mesure et composé de fragments provenant d'un ensemble de ressources avec des degrés variés de crédibilité. L'usage des ressources parfois contestables (mais tout de même dirigés) comme Wikipédia, Khan Academy, ou SparkNotes qui constituait l'alimentation de base d'une formation numérique lors des années 2000 a cédé progressivement la place à des plateformes comme YouTube, StuDocu, Chegg, Reddit, et Discord, ainsi que toute une panoplie de blogs. Or, même l'usage « responsable » des ressources numériques — notamment les catalogues numériques de bibliothèque comme le réseau Omni ou les banques de journaux académiques comme JSTOR ou CAIRN.info — est structuré par le triage algorithmique, ce qui transforme de fond en comble le processus de recherche. Contrairement à la culture du livre, où

l'étudiant se référait à une certaine autorité et suivait de là la route sinueuse de références intertextuelles qui serpente entre les grands jalons de la réception d'une certaine tradition ou ensemble de traditions, la « culture du réseau »^{*} trie les résultats de recherche non pas par l'importance relative d'un certain article dans une certaine tradition d'enquête, mais par la « pertinence », cette catégorie obscure par excellence du tri numérique. Les conséquences pour l'éducation sont analogues aux transformations dans le domaine de la culture populaire : la facilité d'accès démultiplie le champ du possible, créant ainsi une cacophonie de perspectives et d'exégèses dont il devient extrêmement difficile, voire impossible, de synthétiser dans un seul courant intellectuel, surtout quand l'étudiant assemble sa formation en dépassant en large partie l'intermédiaire des autorités traditionnelles, en particulier les professeurs. Par conséquent, les espaces d'expérience des étudiants individuels formés sous une telle configuration commencent à diverger fortement. Il devient en effet de plus en plus difficile d'imaginer les vagues de nouveaux nés comme appartenant à des « cohortes générationnelles » avec une certaine cohérence expérientielle en fonction de la divergence des expériences individuelles, ce qui rend d'ailleurs la tâche d'intégrer ces générations dans quelque cadre fixe infiniment plus complexe, voire impossible. S'ajoute également à cela le déclin de l'alphabétisation chez les générations les plus récentes dans le monde développé depuis à peu près 2012 — phénomène vérifié depuis quelque temps de manière empirique³³ — qui continue d'intensifier l'érosion de la primauté de l'écrit sur l'oral qui s'est opéré insensiblement au cours du XX^e siècle et surtout depuis l'avènement de la seconde vague mémorielle.

^{*} Je reprends ici les propos de Bruce STERLING sur la « culture du réseau » et le régime d'« atemporalité » qui lui est propre dans sa communication « Atemporality for the Creative Artist », prononcée à *Transmediale 10* à Berlin et parue en transcription dans la magazine [Wired](#) le 25 février 2010.

Le détail important à noter ici, c'est qu'il existe un certain écart entre l'introduction de ces nouvelles technologies et leur impact sur le régime d'historicité. Il existe en effet une différence importante entre une génération formée au sein de la culture du livre qui, ayant atteint sa pleine maturité intellectuelle, rencontre les transformations du numérique, et les générations subséquentes formées à l'intérieur de la culture du réseau et qui la reconnaissent comme leur terre natale intellectuelle. En effet, comme les conséquences des gaz à effet de serre, nous ne commençons à voir qu'aujourd'hui les véritables conséquences des configurations culturelles qui étaient mises en place lors des années 2000, avec ceux qui ont été élevés à l'intérieur du monde numérique naissant qui commencent maintenant à aboutir à la trentaine, soit l'âge où cette cohorte générationnelle commence à occuper des positions de pouvoir institutionnel. Dans le même ordre d'idées, nous ne commençons à voir l'impact véritable de la pandémie et de l'introduction de ChatGPT que très récemment : il existe une différence remarquable entre ceux qui ont profité de l'usage de ChatGPT-3.5 dans, par exemple, l'année ultime de leurs études au baccalauréat, et ceux qui disposent de ChatGPT-5 depuis l'école secondaire. On ne saurait sous-estimer l'impact de cette transformation qui va se manifester avec de plus en plus de clarté au cours de la seconde moitié de cette décennie. C'est par le moyen de l'éducation universelle que la conscience historique moderne a pu s'imposer en tant que régime d'historicité ; elle dépérira probablement par la même voie³⁴.

Prises comme un tout, ces dimensions variées de l'entropie sociale — dans la culture populaire, dans la formation de l'école primaire au baccalauréat, dans les démarches de recherche des érudits — mènent à une décentralisation progressive de cet espace d'expérience qui est propre à la conscience historique moderne. S'opère surtout un double renversement : d'abord, de la tendance diachronique de la croissance de l'importance du temps des horloges et le temps politique

dans l'architecture temporelle de la civilisation moderne, et, ensuite, renversement de la prépondérance de l'écrit sur l'oral. Cette décentralisation se traduit également, sur le plan conceptuel, par un basculement sémantique dans la signification et dans l'usage du concept d'« histoire » qui peut se comprendre par la formule « l'*histoire* (et non pas *les histoires*) au pluriel » et dont le contenu de cette seule histoire commune, tout comme le cadre unitaire de « la France » selon Pierre Nora, paraît perdre sa dimension morale pour n'avoir qu'un contenu purement juridique et ainsi incapable de mobiliser les esprits. Il me semble que cet ensemble de phénomènes sont les signes les plus sûrs indiquant qu'il y aurait, possiblement, la germination de quelque conscience historique qui serait proprement *antithétique* à la conscience historique moderne et non pas quelque modulation à l'intérieur d'elle. Autrement dit, si du « postmoderne » il y a, c'est en fonction des « post- » qu'on pourrait dériver de cette série de considérations : *post-die Geschichte*, post-masses, post-alphabétisme³⁵, post-livre. Si la théorie présentée ici ne permet pas de saisir le tout du « postmoderne », elle identifie au moins le terrain sur lequel les transformations réelles de la conscience moderne du temps s'effectuent jusqu'à un point de basculement à un autre régime d'historicité.

*
* *

Le régime d'historicité moderne s'est révélé, au cours des siècles, comme étant construit autour d'un certain ensemble d'éléments clefs et un grand nombre parmi eux se sont trouvés remis en question depuis la fin des années 1970. Au niveau de la conscience historique, le détournement du sentiment de dette envers le passé proche qui se trouvait au fond de la première rupture mémorielle véhiculée par les premiers humanistes a cédé la place à la logique patrimoniale dont le signe visible fut le basculement sémantique du concept de « patrimoine » lors de la seconde vague mémorielle. En même temps, cette nouvelle relation envers le passé a été accompagnée par

le brouillage d'un avenir qui, autrefois, se concevait selon une orientation futuriste structurée par le concept du « progrès », maintenant remis en question par le repli idéologique du socialisme et la crise d'identité nationale qui ont traversé les années 1970 — phénomène qui s'est généralisé avec la « crise de légitimation des grands récits » et qui s'est intensifié par la fragmentation du concept d'histoire ou, autrement dit, de son basculement sémantique vers la forme d'une « pluralité d'histoires singulières qui indiquent néanmoins vers une seule histoire commune » mais qui ne se rangent plus sous ce collectif singulier qui permettrait l'usage de l'histoire avec un « grand H ». S'ajoute le recul de la priorité de l'écrit sur l'oral, et le tout du triptyque qui avait inauguré la conscience historique moderne se trouve fortement contesté.

Au niveau des structures matérielles, bien qu'elles constituent toujours la base de notre forme de société, il y a eu une transformation remarquable en ce qui concerne leur statut et leur importance. Le taux d'urbanisation continue de croître, mais il n'est plus une quasi-obligation de vivre en ville — ou encore à certaines villes particulières de premier ordre — pour accéder à la culture de pointe : il ne faut qu'une bonne connexion Internet, et le « nomade numérique » peut à la fois travailler pour une entreprise de San Francisco et suivre des cours à MIT d'une plage thaïlandaise, passant ses soirées en écoutant le cinéma coréen et la musique highlife ghanéenne. Un milliard de variations sur cette configuration idiosyncratique traduisent une « entropie sociale » qui rend infiniment plus difficile la tâche institutionnelle d'intégrer les individus au sein d'un espace d'expérience et d'un horizon d'attente partagés, surtout avec le recul de l'alphabétisme et la décentralisation des médias au sein d'un climat culturel globalement méfiant des grands récits idéologiques provenant des autorités traditionnelles³⁶. Tout cela se vit sous le signe d'un marasme « inquiétant et étrange » [*unheimlich*], une configuration culturelle dans laquelle il ne devrait guère

surprendre que des mouvements culturels et artistiques comme le « stuckisme* » et le « métamodernisme† » — fondés explicitement sur des bases aporétiques — se manifestent et, par la suite, sont incapables de nourrir l’imaginaire social avec la même force que les mouvements culturels et artistiques qui les ont précédés, ainsi demeurant plutôt des curiosités périphériques au lieu d’un véritable « mouvement » au plein sens du terme. En effet, il paraît que, avec chaque année qui passe, il devient de moins en moins possible de définir un *Zeitgeist* autrement qu’avec, précisément, l’absence d’un *Zeitgeist*.

Le pouvoir a servi depuis longtemps comme une loupe qui a pu concentrer toute l’énergie diffuse de la pluralité des expériences du temps sur un seul point focal, soit « l’expérience moderne de l’histoire ». Ce que nous vivons aujourd’hui, c’est la loupe qui craque progressivement, ainsi dissipant toute l’énergie auparavant focalisée. Phénomène qui est ressenti comme une espèce d’entropie. Or, il est utile de reprendre ici les termes de l’analyse à double entrée de Gilles Lipovetsky sur ce point. Ce dernier prend soin de noter que cette transformation ne peut pas tout simplement être jugée « bonne » ou « mauvaise ». Le passage vers ce stade liminal d’une modernité tardive s’accompagne de plusieurs aspects qu’on ne saurait interpréter uniquement comme négatifs : la présence des voix auparavant ignorées provenant des groupes marginalisés, la croissance des libertés individuelles permettant la poursuite des modes de vie auparavant exclus par la rigidité des hiérarchies sociales, et la décrispation de la tyrannie de la majorité qui régnait sur la culture populaire n’invitent nullement à une nostalgie du passé. Or, ces nouveautés désirables s’accompagnent de conséquences et de nouveaux enjeux sociaux face auxquels nos

* Ce mouvement artistique anglais fondé en 1999 par Billy Childish et Charles Thomson pourrait se traduire alternativement en français par l’expression « coïncisme », se dérivant d’une conversation que Childish a eue avec sa copine où elle lui avait dit qu’il était « *stuck! stuck ! stuck!* » avec son art.

† Mouvement culturel fondé en 2009 par les chercheurs européens Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker qui promut une oscillation entre la « sincérité sérieuse » du modernisme et l’« irrévérence ludique » du postmodernisme — autrement dit, un pastiche de formes culturelles antérieures au lieu d’une véritable nouveauté.

configurations sociopolitiques continuent de chercher des solutions tout en étant souvent dépassées par leur ampleur, ce qui fait constater une certaine incapacité d'arriver à une solution décisive à ces enjeux. Sur le plan purement existentiel, le plus important de ces nouveaux enjeux est précisément l'absence de cette cohérence intellectuelle du monde humain-social qui rend la conscience historiographique si « froide » pour Nora et qui est au fond d'une crise continue de l'État-nation et de la démocratie libérale qui, depuis l'avalanche déclenchée par l'élection de Donald Trump en 2016, tend vers la dissolution totale du consensus politique de l'après-guerre et son remplacement par une nouvelle forme de barbarie politique qui, si elle n'est pas totalitaire, y fait écho de manière inquiétante.

Or, une relance de la quête pour une cohérence intellectuelle du monde humain-social ne peut pas s'effectuer par la voie d'un simple retour aux formes désuètes de la philosophie spéculative de l'histoire. Il s'agirait plutôt de ce « travail de deuil » post-hégélien avancé par Paul Ricœur dans *Temps et récit*^{*} qui consisterait à ramasser les éclats du miroir hégélien pour essayer de reconstituer une sorte d'« unité plurielle » de l'histoire à partir d'une médiation qui se comprend « ouverte, inachevée, imparfaite » (p. 374) : projet dans lequel s'insèrent, en effet, toutes les figures qui ont été considérées dans cette thèse. La ligne argumentative globale qui structure cette thèse — soit celle qui lit dans *Les lieux de mémoire* les bases d'un projet d'histoire conceptuelle analogue aux *Geschichtliche Grundbegriffe* de Koselleck qui porterait sur la condition historique actuelle au lieu du phénomène historique de la *Neuzeit* — m'est apparue comme la voie la plus féconde pour l'accomplissement d'une telle tâche. En fonction de cela, le dernier chapitre de cette thèse sera une contribution à un tel projet d'histoire conceptuelle en tentant d'effectuer une analyse

^{*} Paul RICŒUR, « Vers une herméneutique de la conscience historique », dans *Temps et récit*, t. 3. *Le temps raconté*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 374–433.

d'un concept qui me paraît central à l'articulation de notre condition historique actuelle, soit le concept de « nostalgie ».

Notes

¹ Voir notamment la note d'auteur ajoutée par Hermann Hesse au *Loup des steppes* en 1961. En passant, je remercie Daniel TANGUAY pour son essai récent « Chronique de la fin d'un monde, II. Sur les traces du *Loup des steppes* », *Argument* 27(2), 2025, pp. 68–81, qui m'a poussé à revisiter ce roman et de percevoir tout ce qui avait échappé à mes yeux d'adolescent lors de ma première lecture vers 2018.

² Sur cet enjeu méthodologique particulier chez Koselleck, voir surtout « Représentation, événement et structure », dans *Le futur passé*, op. cit., pp. 133–144.

³ Voir Reinhart KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 34.

⁴ La traduction anglaise lit « the supreme concept of modernity » (Reinhart KOSELLECK, « Crisis », *Journal of the History of Ideas* 67(2), 2006, p. 376). Une telle affirmation paraît contredire l'idée promulguée ailleurs par Koselleck que c'est en effet le concept d'histoire qui serait l'*Oberbegriff* de la modernité. Or, il faut se rappeler que pour Koselleck — surtout le Koselleck de *Kritik und Krise* — il existe une interrelation sémantique profonde entre les notions d'« histoire », de « crise », et de « philosophie de l'histoire ». Le dernier paragraphe de l'introduction de *Kritik und Krise* (Fribourg, Karl Alber, 1959) lit : « Die gegenseitige Abhängigkeit und Verflochtenheit der Krise und der Geschichtsphilosophie, ja man muß schließlich so weit gehen und sagen: ihre Identität, müssen, wenn die Untersuchung zum Ziel geführt hat, an einigen Ansatzpunkten im achtzehnten Jahrhundert sichtbar geworden sein » (p. 11, mes italiques). Ce passage est fidèlement reproduit dans la traduction anglaise (« That crisis and the philosophy of history are mutually dependent and entwined—that ultimately one must indeed go so far as to call them identical ... », *Critique and Crisis*, Cambridge, MIT Press, 1988, p. 12), mais est très étrangement gommé entièrement de la traduction française, où on retrouve plutôt un passage avec aucun rapport, soit « L'hétérogénéité entre l'utopisme et la politique est d'origine historique, mais c'est la philosophie de l'histoire qui l'a consacrée » (p. 11).

⁵ Voir Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », A. Préau (trad.), dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9–48.

⁶ « Mit anderen Worten, das geschichtliche Ereignis, das Altdorfer festhielt, war für ihn gleichsam zeitgenössisch. » La traduction anglaise porte à confusion : « the event that Altdorfer captured was for him at once historical and contemporary » (*Futures Past*, op. cit., p. 10, mes italiques).

⁷ Il s'agit ici de ma propre traduction à partir de la traduction anglaise, qui lit « We are thus concerned with the specificity of the so-called *frühe Neuzeit*—the period in which modernity is formed » (*Futures Past*, op. cit., p. 11). L'allemand original lit « Wir fragen also nach der Eigenart der sogenannten frühen Neuzeit. Dabei beschränken wir uns auf jenen Aspekt, der sich uns heute aus der jeweiligen Zukunft der damaligen Generationen bietet, knapper gesagt, auf die vergangene Zukunft » (*Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979, p. 19). La traduction française est un peu trop libre et imprécise : « Nous nous interrogerons donc sur la spécificité de ce que nous appelons les Temps modernes, tout en nous limitant ici à un aspect bien précis qui s'offre à nous aujourd'hui à travers le futur propre à chaque génération d'alors : en un mot, nous nous limiterons au seul *futur passé* » (*Le futur passé*, op. cit., p. 21). Il n'est pas clair pourquoi « *frühen Neuzeit* » est traduit ici par « Temps modernes » étant donné la distinction importante pour Koselleck entre la *frühe Neuzeit* et la *Neuzeit*, que la traduction anglaise prend bien soin de distinguer.

⁸ Bien sûr, parfois c'est un autre type de pouvoir qui est déployé en premier — surtout dans le cas du colonialisme et de l'impérialisme des XIX^e et XX^e siècles, où c'est surtout le pouvoir coercitif des institutions militaires qui est à l'origine de l'imposition du régime d'historicité moderne sur des peuples habitant des zones géographiques variées. On peut citer, par exemple, l'expédition de Perry qui, par voie de menace militaire, a mené à la fin de la période dite « isolationniste » du Japon et a semé les bases des réformes Meiji, qui ont modernisé de fond en comble les institutions politiques des Japonais.

⁹ L'exemple par excellence ici serait « *Historik und Hermeneutik* », où Koselleck nous présente une anthropologie transcendantale qui identifie les catégories pour les conditions de possibilité de toutes histoires, commençant par une anthropologisation de « l'Être-vers-la-mort » de Heidegger qui aboutit à la dérivation de cinq paires oppositionnelles fondamentales qui structurent toute expérience d'histoires : capacité-pour-tuer/capacité-d'être-tué, haut/bas, ami/ennemi, dedans/dehors, et finitude/générativité.

¹⁰ Voir surtout les pp. 12–13 : pour Gauchet, « À l'origine [du religieux] est la dépossession radicale... des hommes quant à ce qui détermine leur existence ».

¹¹ Je mentionne en passant l'importance singulière de la pensée de l'anthropologue Pierre CLASTRES pour Gauchet sur ce point. Voir en particulier l'essai éponyme du recueil *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974, qui conteste l'interprétation que les sociétés primitives sont privées de l'État et affirme plutôt qu'elles se sont structurées de telle manière à partir de refus de l'État.

¹² Pour un rappel du sens de l'expression « radicalement nouveau », voir *supra* Ch. II, n. 6.

¹³ Voir François FURET et Jacques OZOUF (éds.), *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977.

¹⁴ Voir Roger CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990, notamment le chapitre « La voie de l'imprimé » (pp. 45-86).

¹⁵ Voir l'article canonique de Jean STAROBINSKI qui retrace en grands pas l'histoire conceptuelle de la nostalgie, « Le concept de nostalgie », *Diogenes* 54, 1966, pp. 92-115.

¹⁶ Pour une étude fascinante de l'imposition d'un régime d'historicité à partir de la gestion des rythmes de la vie industrielle et de l'imaginaire social, voir Roman KRAKOVSKÝ, *Réinventer le monde. L'espace et le temps en Tchécoslovaquie communiste*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

¹⁷ Naturellement, l'histoire du développement de l'éducation universelle nationale évolue dans chaque pays selon une cadence différente et à des rythmes décalés ; or, dans le cas français, ce système trouve son origine dans l'institution du système des lycées et des grandes écoles à l'époque napoléonienne, qui constitue d'ailleurs une rupture distinctement nette avec les systèmes d'éducation médiévales qui avaient été développées principalement sous l'égide de l'Église. Pour un exemple carrément différent, voir Paul AXELROD, *The Promise of Schooling : Education in Canada, 1800-1914*, University of Toronto Press, 1997.

¹⁸ Alternativement, on pourrait également formuler cette idée en disant que la « modernité » constitue la troisième face d'une relation d'identité entre la philosophie de l'histoire et la crise identifiée par Koselleck dans le dernier paragraphe de l'introduction à *Kritik und Krise* (*supra* Ch. IV, n. 4).

¹⁹ Ce fait est encore plus remarquable étant donné le passage suivant dans *Le futur passé, op. cit.*, qui aurait mérité d'être développé par Koselleck : « Depuis l'Humanisme déjà, les concepts eux-mêmes — cette triade faite de Temps anciens, de Moyen Âge et de Temps modernes — existaient bel et bien, mais ils ne se sont imposés à l'histoire dans son ensemble que lentement à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle. Dès lors on commence à vivre dans un temps nouveau et l'on a conscience de le vivre » (p. 27, mes italiques).

²⁰ Bien entendu, j'entends ici le « notre » de l'Occident. Je me permets l'usage de cette ontologie quelque peu contentieuse et l'extériorisation des expériences historiques qui ne rentrent pas dans cette gamme — notamment celles, par exemple, de la Chine, de l'Iran, et de la Russie, entre autres — que dans la mesure où cette thèse, tout en visant à dégager certaines conclusions plus théoriques et générales, se préoccupe en fin de compte avec la conscience du « postmoderne » particulièrement en France et se fonde sur les réflexions théoriques provenant de la tradition intellectuelle française de l'après-guerre. L'histoire de la modernité, souvent abordée à partir de la perspective des lieux qui ont servi en tant que creuset historique de la démocratie libérale — surtout dans la tradition française que j'aborde de manière centrale ici, qui semble parfois prendre Paris pour le siège du *Weltgeist* — doit, en effet, s'étendre pour inclure les récits non-occidentaux. Disons-le même plus franchement : l'histoire de la modernité est à réécrire de fond en comble en adoptant une perspective décentrée qui évite le jugement biaisé que certains pays traversent des expériences de « décalage » et de « rattrapage » par rapport à « la modernité ». Une telle interprétation n'est cohérente que dans la mesure où l'on prend l'expérience occidentale de la modernité — son point d'origine, certes, mais nullement sa propriété — comme le standard à partir duquel le reste du monde est jugé en évoquant, par exemple, les expériences de « rattrapage accéléré » particulières à certains moments spatiotemporels tels que la Russie suite à l'effondrement de l'URSS, le Japon suite à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ou le Québec lors de la Révolution tranquille. À vrai dire il n'existe pas une seule modernité mais, une multitude de modernités — individuelles, collectives, nationales — que nous essayons de rassembler [*einstimmen*] dans un récit englobant, tout comme avec les expériences du temps lui-même. Des efforts récents, tels que Pierre-François SOUYRI, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2016, indiquent déjà la voie vers le besoin d'une réflexion plus généralisée à ce sujet ; et je renvoie également aux écrits fascinants de TAKEUCHI Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, New York, Columbia University Press, 2005.

²¹ J'introduis ce terme sans pour autant chercher à ouvrir toute la boîte de Pandore des débats concernant la justesse de traiter Nietzsche d'un « relativiste », « perspectiviste », « sceptique », ou autre, et des différences nuancées entre ces termes. Ce qui importe ici c'est surtout le rejet de la possibilité d'arriver à des vérités universelles comme a été le projet classique de la philosophie. Par ailleurs, j'entends par « relativisme » non pas cet épouvantail incohérent et autodestructeur, mais plutôt ce relativisme qui pose des questions sérieuses et productrices pour la recherche continue des vérités universelles : voir notamment sur cela Alasdair MACINTYRE, « Relativism, Power and Philosophy », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59(1), 1985, pp. 5–22, et Bernard WILLIAMS, « The truth in relativism », dans *Moral luck: Philosophical papers, 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981, pp. 132–143. En cela, Nietzsche s'impose à la fois comme destructeur et contributeur à la tradition philosophique — dualité qui se calque sur la dualité de continuité et de rupture entre « modernité » et « postmodernité ».

²² Il ne faudrait pas négliger de mentionner ici l'influence dans ce processus de la démocratisation de l'éducation universitaire qui se développe dans l'après-guerre, et la vogue intellectuelle de la « critique de la modernité » (l'École de Francfort, le poststructuralisme, etc.) qui accompagne ce moment historique.

²³ En effet, à vrai dire, il existe peu de philosophes moins « subversifs » de nos jours que Nietzsche, dont une certaine présentation caricaturale — en tandem avec l'existentialisme facilement comestible d'Albert Camus, qui constitue pour plusieurs leur premier (et souvent leur unique) flirt avec la pensée philosophique — fournissent les présupposés de base d'une culture hyper-individualiste qui retrouve chez ces derniers, pour reprendre une phrase d'Adorno, « la permission d'imaginer tout ce qui plaît à elle et d'ailleurs ce qu'elle pensait déjà en tout cas » (*Minima Moralia*, § 64).

²⁴ On pourrait noter qu'il existe une dynamique similaire dans l'œuvre de Koselleck : ce dernier note, dans la préface à l'édition anglaise du *Règne de la critique*, que le contexte historique derrière l'ouvrage s'agit d'une tentative de saisir les préconditions du nazisme (Reinhart KOSELLECK, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1959, p. 1). En cela, l'ouvrage est éminemment politique.

²⁵ Depuis plusieurs années, un même cercle sur Internet de la forme suivante :

"The earth is degenerating today.
Bribery and corruption abound.
Children no longer obey their parents,
every man wants to write a book, and
it is evident that the end of the world
is fast approaching."
- Assyrian tablet, c. 2800 BC



L'objectif, naturellement, est d'essayer de miner des propos contemporains sur le déclin de la civilisation en faisant du « déclin » un *topos* perpétuel, employant une stratégie rhétorique qui se calque sur la logique de l'*historia magistra vitae*. La finesse de ce geste, comme l'auront déjà peut-être remarqué les adeptes de l'Antiquité, est quelque peu sapée par le fait que l'Assyrie n'existait pas en 2800 AEC. En effet, des mêmes similaires circulent sur Internet qui attribuent la citation à d'autres figures historiques (souvent Cicéron ou Socrate) et la situent à d'autres dates. La citation elle-même s'est probablement filtrée dans la culture populaire à partir du livre de vulgarisation scientifique de Carl SAGAN, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (New York, Random House, 1995), où on trouve le passage suivant : « Every generation worries that educational standards are decaying. One of the oldest short essays in human history, dating from Sumer some 4,000 years ago, laments that the young are disastrously more ignorant

than the generation immediately preceding » (p. 9). Sagan ne fournit aucune source dans son texte pour cela, mais elle paraît se retracer au livre de bagatelles de Leewin B. WILLIAMS, *Encyclopedia of Wit, Humor and Wisdom*, Nashville, Abingdon Press, 1949, qui inclut l'aphorisme « The world must be coming to an end. Children no longer obey their parents and every man wants to write a book », attribué à « the writing on a tablet, unearthed not far from Babylon and dated back to 2800 B.C. » (p. 299) — naturellement, sans aucune preuve fournie.

²⁶ Un exemple typique du même en question :



²⁷ Qu'on songe ici au simple fait qu'il serait carrément inimaginable à notre époque que le gouvernement canadien reprenne une pratique analogue à l'internement de Canadiens d'origine ukrainienne ou japonaise sous des conditions de guerre. Or, j'avoue en contrepoint que les développements récents au Sud de notre frontière ont commencé à remettre sérieusement en question la perdurance de tels acquis.

²⁸ Naturellement, il était aussi possible de posséder des films en format 35 mm, mais le coût à la fois des bobines et du système de projection rendait une telle expérience carrément inaccessible pour la vaste majorité de la population.

²⁹ Je dis quasi totale car les fichiers numériques doivent toujours être stockés dans des banques de données, qui prennent peu d'espace mais qui coûtent par contre de l'argent. La dématérialisation des médias dépend ainsi du coût décroissant du stockage numérique, qui s'est déployé de manière quasi linéaire depuis les années 1950 en suivant la loi de Moore.

³⁰ Par exemple, les deux modèles de casque les plus populaires en ce moment avec fonctionnalité Bluetooth et antibruit actif — le Bose QuietComfort et le Sony WH-1000XM4 — offrent au consommateur à une fourchette de prix d'à peu près 300 \$ une qualité sonore qui a été antérieurement réservée pour les audiophiles, et ce sans devoir brancher le casque dans une prise TRS. Par conséquent, même quand on diffuse une chanson « Top 40 » dans un espace public, il est possible pour l'individu de la filtrer totalement de ses données sensorielles d'une manière qui n'était pas possible il y a à peine une dizaine d'années. Exemple personnel : la culture populaire me force d'être conscient de l'existence continue de Taylor Swift, mais je ne pourrais pas vous chanter même une seule chanson qu'elle a fait sortir depuis « Shake It Off » et « Blank Space » (2014).

³¹ J'ai choisi de ne pas élaborer en détail ce constat qui me paraît s'imposer en tout cas comme une évidence, mais en vue d'un seul exemple illustratif qui permettrait — pour reprendre une formule d'Albert Camus — de « laisser le climat se faire sentir », notons le simple fait que des enregistrements qui antérieurement étaient extrêmement rares et

ainsi difficiles ou chers à acquérir (prenons comme cas extrême la chanson « Candy and a Currant Bun », qui est la face B de « Arnold Layne », soit le premier single *quelque peu obscur de Pink Floyd* datant de 1967, et qui, avant la sortie du coffret *The Early Years 1965–1972* en 2016, n'avait jamais été circulée en réédition) sont de nos jours aussi facilement accessibles que le dernier album de Taylor Swift. Naturellement, le *marketing* a toujours une influence sur la présence relative d'un album dans le paysage culturel, mais nous avons éliminé de manière quasi totale la dynamique de la difficulté d'acquisition autant que l'introduction de l'imprimerie au XV^e siècle avait éliminé de manière quasi totale la dynamique des faux, de la disparition, et des erreurs de copiage propres à la culture du manuscrit.

³² L'insaisissabilité même du phénomène fait partie de son existence. Si ces pages paraissent céder ici à une espèce de balbutiement conceptuel, c'est parce que l'arrière-plan implicite de l'espace d'expérience idiosyncratique de l'auteur ne peut pas s'explicitier à moins qu'il rattache un appendice de réflexions sur la culture contemporaine qui doublerait facilement la longueur de cette thèse.

³³ Voir surtout John BURN-MURDOCH, « Have Humans Passed Peak Brain Power? », *Financial Times*, 14 mars 2025, et OCDE, « Les adultes possèdent-ils les compétences nécessaires pour s'épanouir dans un monde en mutation ? Évaluation des compétences des adultes 2023 », *Études de l'OCDE sur les compétences*, Éditions OCDE, Paris, 2024. Les données confirment un point d'inflexion autour de 2012 où un déclin remarquable dans les compétences en lecture et en concentration a commencé à se manifester.

³⁴ L'apocalypse qui est en train de s'opérer dans l'éducation publique, de l'école primaire à l'université, et qui se sent surtout en ce moment dans la chute libre de la qualité moyenne des étudiants au baccalauréat qui s'opère depuis la pandémie et qui a commencé déjà de s'écouler jusqu'aux études supérieures, sera une des grandes hontes historiques des générations en charge des années 2020. Je souligne que cette apocalypse est engendrée non pas par les « jeunes de nos jours » irrévérencieux ou stupides, mais par la strate supérieure des lemmings administrateurs (les professeurs inclus, pris comme une classe) qui renvoient les nouvelles cohortes à leur mort intellectuelle — en coupant le financement, en relâchant les attentes historiques et, en bon « idiot utile » pour la Silicon Valley, en poussant la faculté de trouver des moyens d'« intégrer » l'intelligence artificielle à leur curriculum de maintes manières. Un parcours dans le programme du certificat d'enseignement au premier cycle à mon université rend le phénomène éminemment saisissable et fait constater que, pour reprendre une formule de MacIntyre, « les barbares ne sont pas à nos portes, mais nous gouvernent en fait depuis quelque temps ».

³⁵ Voir sur cela la situation hypothétique de la « post-literate society » avancée par Marshall McLuhan dans *The Gutenberg Galaxy : The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962, ainsi que les considérations de Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*, New York, Viking Penguin, 1985. Je réaffirme que le fait que ces types de discours apparaissent déjà depuis les années 1960 indique que ces phénomènes qui véhiculent une « postmodernité » germinent depuis longtemps, et que l'avènement du monde numérique constitue plutôt l'hyperaccélération d'une courbe au lieu d'un véritable point de départ.

³⁶ Il serait extrêmement intéressant à cet égard de mener une étude sur la montée hallucinante de la présence des théories de complot dans la culture dominante depuis le nouveau millénaire. Un premier jet intéressant a été effectué récemment par Natalie Wynn [ContraPoints], « [CONSPIRACY | contrapoints](#) », YouTube, 24 mars 2025.

V

LA NOSTALGIE COMME SYMPTÔME D'UN NOUVEAU RAPPORT AU TEMPS

The more anonymous and homeless men become, the less they experience love in its fullness. As love recedes, only nostalgia remains to recall them before they accept their rejection. That kind of acceptance makes men into barbarians and slaves. An understanding of homesickness is their last chance to return to the world of presence before they are lost forever in a world ruled by hate and alienation.

– Ralph Harper

La pertinence du présent chapitre dans le contexte de cette thèse de doctorat relève de l'intuition suivante : que la montée en force du *topos* central de la nostalgie dans nos sociétés depuis les années 1980 et surtout depuis le début du nouveau millénaire est accompagnée d'un basculement sémantique touchant le concept de nostalgie. Ce basculement sémantique s'insère au cœur de la transformation de la condition historique que j'ai repérée dans les *Lieux de mémoire*. Selon la perspective développée au second chapitre, *Les lieux de mémoire* doivent se comprendre comme une tentative de cerner les *geschichtliche Grundbegriffe* de la condition « postmoderne ». En effet, bien que la philosophie ait eu tendance à ignorer le concept de nostalgie — n'employant le terme que dans son sens quotidien, à savoir un sentiment flou, ambigu, et en quelque mesure inutile du regret de la perte de certains aspects du passé, que ce soit sur le plan individuel ou collectif — ce concept s'inscrit dans le même ensemble de phénomènes thématiques par les basculements sémantiques qui ont eu lieu en ce qui concerne nos concepts d'histoire, de mémoire, et du patrimoine. Nous allons voir qu'en effet, la nostalgie occupe une place centrale dans une certaine sorte de conscience historique qui serait le moteur principal des transformations de notre régime d'historicité au cours du XX^e siècle. Une fois cette analyse historico-sémantique effectuée,

la nostalgie se révèle comme étant digne d'une réflexion désormais métahistorique et philosophique. Ainsi, dans la deuxième section de ce chapitre, je proposerai une telle réflexion avant d'esquisser quelques conclusions qui débouchent sur des considérations normatives et qui fourniront, je l'espère, des pistes fécondes pour la résolution des antinomies qui traversent notre condition historique.

5.1 POUR UNE NOUVELLE HISTOIRE CONCEPTUELLE DE LA NOSTALGIE

Parmi les études variées qui ont été publiées sur la nostalgie dans les dernières quelques décennies, on peut distinguer au moins deux approches qui divergent concernant le statut ontologique à accorder à son objet : d'un côté, une approche qu'on pourrait appeler « historiciste » — par exemple, celle adoptée dans les travaux de Svetlana Boym^{*} ou de Peter Fritzsche[†] — qui affirme que la nostalgie est une émotion propre à la modernité ; et, de l'autre côté, une approche qu'on pourrait appeler « psychologue » — par exemple, dans les travaux respectifs de Clay Routledge[‡], Tim Wildschut et Constantine Sedikides[§] — qui affirme que la nostalgie est une émotion universelle, observable dans tous les temps et dans toutes les cultures. Le terme « nostalgie », inventé en 1688 par l'étudiant suisse en médecine Johannes Hofer dans sa dissertation mineure à l'Université de Bâle¹, provient de « *nostos* » — soit le *topos* dramatique grec du retour héroïque dont la figure par excellence est l'Ulysse de l'*Odyssée* — et « *algos* » (« douleur ») qui, selon l'auteur, pris ensemble « permettent à la force du son *Nostalgia* de définir

^{*} Svetlana BOYM, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001.

[†] Peter FRITZSCHE, *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

[‡] Voir surtout Clay ROUTLEDGE, *Nostalgia : A Psychological Resource*, Milton Park, Routledge, 2015, et *Past Forward : How Nostalgia Can Help You Live a More Meaningful Life*, New York, St. Martin's Press, 2023.

[§] Notamment, Wildschut et Sedikides ont collaboré dans le cadre de plusieurs publications, y compris Constantine SEDIKIDES et al., « Nostalgia: Past, Present, and Future », *Current Directions in Psychological Science* 17(5), 2008, pp. 304– 307 ; Constantine SEDIKIDES et Tim WILDSCHUT, « Nostalgia » [numéro spécial], *Current Opinion in Psychology* 52, 2023 ; et « Psychology and Nostalgia: A Primer on Experimental Nostalgia Inductions », dans *The Routledge Handbook of Nostalgia*, T. Becker et D. Trigg (éds.), Londres, Routledge, 2024, pp. 54 – 69.

l'humeur triste provenant du désir de retourner à sa patrie* » (p. 381). La raison pour laquelle Hofer a senti le besoin d'inventer ce terme est probablement parce qu'au XVII^e siècle, les mots vernaculaires (et en particulier ceux provenant de la langue allemande) n'étaient pas jugés dignes d'être élevés au niveau de phénomènes méritant une étude savante², et c'est selon cette convention qu'il a inventé un néologisme gréco-latin afin de décrire une condition qui était déjà connue en allemand sous le terme « *Heimweh* » (« mal du pays »).

Or, le lien odysseén a souvent été repris par certains commentateurs chez lesquels on peut reconnaître cette approche « psychologiste » pour soutenir ce qu'ils perçoivent comme le caractère universel de l'émotion en opposition à l'approche « historiciste » d'interprétation du terme. Par exemple, Anja Berninger parle, sans complexes, de « Odysseus' nostalgia for Ithaca[†] » ; Sedikides et al. affirment que des « expressions of Odyssean longing » provenant de l'*Odyssée* « gave rise to the term nostalgia » et que, malgré le fait que le terme n'était inventé qu'au XVII^e siècle, « references to the emotion it denotes can be found in Hippocrates, Caesar, and the Bible[‡] » ; et Nicholas Dames, d'une manière révélatrice, affirme que « one of the very first definitions of nostalgia in Western culture comes, not surprisingly, from Homer's *Odyssey* » et, après avoir cité un passage qui n'inclut nulle part le mot « *νοσταλγία* » ni même « *νόστος* », conclut que « the signature of *what would come to be called* nostalgia is starkly legible here[§] » (mes italiques). Même le *Dictionary of Psychological Medicine* de Daniel Hack Tuke, qui date de 1892, nous informe

* Johannes HOFER, *Dissertatio Medica De Νοσταλγία, Oder Heimwehe*, Bâle, 1688. Je cite (et traduis en français) à partir de la traduction anglaise de Carolyn KISER ANSPACH, « Medical Dissertation on Nostalgia by Johannes Hofer, 1688 », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 2(6), 1934, pp. 376–391, qui demeure la traduction standard dans le domaine.

† Anja BERNINGER, « The Metaphysics of Nostalgia », dans *The Routledge Handbook of Nostalgia*, *op. cit.*, pp. 137–147 (p. 140 pour la citation).

‡ Constantine SEDIKIDES et al., « Nostalgia: Past, Present, and Future », *op. cit.*, p. 304.

§ Nicholas DAMES, « Nostalgia and its disciplines: a response », *Memory Studies* 3(3), 2010, pp. 269–275 (p. 269 pour la citation, ma traduction).

que « Homer has sung about the nostalgia of Ulysses^{*} ». En effet, pour la tendance psychologue, la nostalgie (en tant que sentiment) existe depuis toujours, le terme « nostalgie » lui-même ne relevant que d'une contingence linguistique n'ayant aucun rapport essentiel au sentiment qu'il tente de capturer. Ainsi Theo B. Lap se permet de parler de la « nostalgie médiévale[†] » en reprenant une définition psychologue de la nostalgie provenant d'un article d'Erica Hepper auquel ont contribué également Wildschut et Sedikides[‡] — soit « a “past-oriented cognition and a mixed-affective signature,” focusing on a “personally meaningful memory such as one’s childhood or a close relationship,” which is viewed “through rose-tinted glasses” » — pour retrouver dans les réflexions d'Évagre le Pontique (346–399 CE) sur l'ascétisme monastique « *ce que nous considérons maintenant d'être la nostalgie* » (p. 271, mes italiques).

Dans le contexte d'un tel désaccord méthodologique fondamental, il est fort remarquable que le courant historiciste contemporain semble avoir largement accepté la validité de la démarche du courant psychologue au lieu de se pencher sur la critique avancée contre une telle approche psychologue en 1966 par Jean Starobinski dans son célèbre article « Le concept de nostalgie[§] ». En effet, cet article est devenu — en grande partie, semble-t-il, à cause de son utilisation par Svetlana Boym dans son ouvrage majeur, entre autres choses — une source de premier plan pour l'histoire conceptuelle de la nostalgie : même aujourd'hui, 60 ans plus tard, il fournit toujours les jalons principaux pour l'histoire de ce terme telle qu'elle est typiquement racontée par de nombreux commentateurs de l'histoire conceptuelle de la nostalgie, à tel point qu'il est devenu un

^{*} Daniel Hack TUKE (éd.), *A Dictionary of Psychological Medicine, Vol. II*, Philadelphia, P. Blakiston, Son & Co., 1892, s.v. « NOSTALGIA » (pp. 146–147).

[†] Theo B. LAP, « Medieval Nostalgia », dans *The Routledge Handbook of Nostalgia, op. cit.*, pp. 267–279.

[‡] Erica G. HEPPER et al., « Odyssey’s end: lay conceptions of nostalgia reflect its original Homeric meaning », *Emotion* 12(1), 2012, pp. 102–119.

[§] Jean STAROBINSKI, « Le concept de nostalgie », *Diogenes* 54, 1966, pp. 92–115.

point de référence incontournable dans un courant de la littérature secondaire. C'est pourquoi il vaut la peine de s'attarder sur le contenu de cet article.

Avant d'entrer dans l'histoire conceptuelle en tant que telle, l'article de Starobinski s'ouvre avec une sorte de préambule méthodologique concernant le rapport entre les sentiments et le langage. Il écrit :

Les sentiments dont nous voulons retracer l'histoire ne sont accessibles qu'à partir du moment où ils se sont manifestés, verbalement ou par tout autre moyen expressif. Pour le critique, pour l'historien, un sentiment n'existe qu'au-delà du stade où celui-ci accède à son statut linguistique. Rien n'est saisissable d'un sentiment en deçà du point où il se nomme, où il se désigne et s'exprime. Ce n'est donc pas l'expérience affective elle-même qui s'offre à nous : seule la part de l'expérience affective qui a passé dans un style peut solliciter l'historien. (p. 92)

Le psychologue pourrait très bien opposer à Starobinski que l'inscription d'un sentiment dans un nom particulier ne relève que d'une contingence superficielle et que l'une des faiblesses de l'approche historiciste serait dès lors son incapacité à saisir la quintessence de la chose en se préoccupant trop des seules expressions linguistiques au lieu des données empiriques et des ondes cérébrales. Or, pourrait répliquer Starobinski, une telle inscription entraîne des conséquences importantes. Notamment, comme d'ailleurs le démontrera davantage Koselleck dans ses travaux de la même époque³, le chercheur français nous dit :

le passage à la verbalisation (à la conscience linguistique de soi) est l'amorce d'une réflexion et parfois d'une critique. D'autre part, sitôt le nom d'un sentiment mis en lumière — comme sait le faire la mode —, le mot, par son efficacité propre, contribue à fixer, à propager, à généraliser l'expérience affective dont il est l'indice. *Le sentiment n'est pas le mot, mais il ne peut se disséminer qu'à travers les mots.* (p. 92, mes italiques)

Ainsi, Starobinski propose comme méthodologie pour son enquête sur le concept de la nostalgie une « sémantique historique », qui s'apparente à la *Begriffsgeschichte* de Koselleck : au lieu d'opérer un aplatissage anachronique de la diachronie du mot comme ces psychologues qui sont « trop enclins à retrouver en tout temps et en tous lieux les comportements qu'ils ont observés et dont ils ont construit la théorie », il faudrait plutôt « respecter le décalage obligatoire entre notre

système interprétatif et ce qui lui est soumis » et, en ce faisant, éviter « d'attribuer aux hommes du passé la teneur affective de notre expérience présente » (p. 94).

Car, en effet, il n'est nullement accidentel que le terme ait été inventé à la fin du XVII^e siècle, au moment exact où les premières retombées sociodémographiques de la modernité commencent à se manifester à grande échelle et à toucher le petit peuple — les souffrants originels de la nostalgie hoferienne sont des jeunes étudiants venus des cantons suisses ruraux pour étudier à Bâle et des filles paysannes qui, suite à leur déplacement à un hôpital urbain après un accident, se réveillent en ne répondant rien que « *ich will Heim ; ich will Heim* » — en même temps qu'un énorme basculement de paradigme dans la médecine européenne est en train d'avoir lieu⁴. Pour Starobinski, l'importance du geste de Hofer se manifeste moins dans la découverte d'un fait qui, lui, relève de l'universel — soit « que des exilés languissent et dépérissent loin de leur patrie » (p. 95) — que de l'invention d'un terme qui fait entrer le phénomène du *Heimweh* dans la nomenclature médicale. Nous avons donc affaire au début avec la création technique d'une maladie portant sur l'éloignement spatial, ce qui se distingue nettement du sens que porte le terme « nostalgie » aujourd'hui, soit un sentiment diffus et ambigu portant sur l'éloignement temporel. L'histoire du passage du premier au second est présentée dans l'article de Starobinski à travers huit gestes principaux (le « moment Hofer » inclus). Dans ce qui suit, je vais résumer cette histoire demeurée typique dans un courant de la littérature secondaire avant de l'approfondir et de la remettre en question sur quelques points saillants.

L'histoire starobinskienne de la nostalgie

Selon Starobinski, la thèse de Hofer a joui d'une réception assez remarquable au XVIII^e siècle, déclenchant toute une série de réflexions savantes qui tentaient de dégager les causes sous-jacentes de la maladie en question. Un coup décisif dans cette histoire sera effectué en 1710⁵

par une « dissertation latine » d'un certain Theodor Zwinger (1658–1724) qui, en abordant la matière, introduit un cas d'étude qui deviendra par la suite le cas paradigmatique de la nostalgie au XVIII^e siècle : l'étrange phénomène où des mercenaires suisses, menant campagne en France et en Belgique, fondaient en larmes et désertaient leur troupe en entendant le « ranz des vaches⁶ », une cantilène rustique provenant de leur pays natal. Le phénomène est devenu si bien connu que la nostalgie était connue pour le reste du siècle comme « la maladie des Suisses⁷ », et on défendait de jouer ou même de siffler le ranz des vaches dans les troupes, parfois sous peine de mort. En effet, la quasi-totalité du travail conceptuel sur le phénomène de la « nostalgie » au XVIII^e siècle sera effectué à travers des commentaires de ce cas d'étude. Dans cette histoire, deux gestes philosophiques importants sont mis à part par Starobinski, un provenant de Jean-Jacques Rousseau, l'autre d'Emmanuel Kant.

Dans son *Dictionnaire de musique*^{*}, Rousseau va inclure un article sur le RANZ DES VACHES⁸ qui décrit le phénomène et dédiera d'ailleurs une partie de l'article clef MUSIQUE à son analyse :

J'ai ajouté dans la même Planche le célèbre *Rans-des-Vaches*, cet Air si chéri des Suisses qu'il fut défendu sous peine de mort de le jouer dans leurs Troupes... On chercheroit en vain dans cet Air les accens énergiques capables de produire de si étonnans effets. Ces effets, qui n'ont aucun lieu sur les étrangers, ne viennent que de l'habitude, des souvenirs, de mille circonstances qui, retracées par cet Air à ceux qui l'entendent, & leur rappelant leur pays, leurs anciens plaisirs, leur jeunesse, & toutes leurs façons de vivre, excitent en eux une douleur amère d'avoir perdu tout cela. La *Musique* alors n'agit point précisément comme *Musique*, mais comme signe mémoratif... Tant il est vrai que ce n'est pas dans leur action physique qu'il faut chercher les plus grands effets des Sons sur le cœur humain. (p. 317)

Rousseau répond ici implicitement aux explications mécanistes de la nostalgie qui circulaient à l'époque, comme par exemple celle de Jean-Jacques Scheuchzer, qui dans un texte de 1705[†] attribua les accès de nostalgie à des changements de pression atmosphérique subis par ces

^{*} Jean-Jacques ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, Paris, La veuve Duchesne, 1768.

[†] Jean-Jacques SCHEUCHZER, *Naturgeschichte des Schweizerlandes*, 1705. Starobinski note qu'il s'agit d'un ouvrage « plusieurs fois réédité au cours du XVIII^e siècle » (p. 99, n. 7) et cite les extraits qui figurent dans Fritz ERNST, *Vom Heimweh*, Zürich, Fretz & Wasmuth, 1949.

montagnards qui descendent de leurs sommets dans les vallées et qui n'ont plus dès lors accès à leur air natal léger, subtil, et raréfié — selon Starobinski, cette explication permettait au patriote Zurichois Scheuchzer d'éliminer la possibilité que cette maladie, qui semble être particulière aux Suisses, s'expliquerait par une défaillance morale unique à ce peuple⁹. L'argument de Rousseau est simple : si c'est bien le cas que la nostalgie soit causée par de tels phénomènes mécaniques, il s'ensuivrait que c'est la mélodie du ranz des vaches qui traverse physiquement l'air et agit sur le cerveau pour produire l'effet de la nostalgie ; or, si cela était le cas, le ranz des vaches produirait un tel effet sur n'importe quelle personne qui l'entendrait. Puisque l'effet ne s'observe que chez les mercenaires suisses, il s'ensuit plutôt que la mélodie agit sur la psychologie interne de ceux qui ont un ensemble de souvenirs associés avec cette mélodie. Rousseau relie ainsi l'effet du ranz des vaches (et donc de la nostalgie) à une théorie associationniste de la mémoire. Plus que cela, Starobinski note qu'en évoquant ces thèmes d'« exil, musiques alpestres, mémoire douloureuse et tendre, [et] images dorées de l'enfance », la notion « contribue à la formation de la théorie romantique de la musique et à la définition même du romantisme » (p. 105), qui va poser les bases d'un courant littéraire romantique puissamment inspiré par le concept de nostalgie.

Ce geste « psychologisant » de la part de Rousseau s'accompagne, vingt années plus tard, par un geste « temporalisant » de la part de Kant quand ce philosophe traite le cas du ranz des vaches dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* :

Le *mal du pays* qui saisit les Suisses... quand ils sont transplantés dans d'autres pays résulte... d'une nostalgie pour les lieux où ils avaient éprouvé les joies très simples de la vie, — alors même qu'ensuite, visitant plus tard ces mêmes lieux, ils voient leur attente vivement déçue et se trouvent ainsi guéris ; certes, ils sont convaincus que là-bas tout a profondément changé, mais tout vient en fait de ce qu'ils n'ont pu y ramener leur jeunesse*.

* Immanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renault, Paris, Flammarion, 1993 [1798], §32.

La distinction faite par Kant, pour Starobinski, est aussi importante qu'elle est subtile : Kant situe le désir nostalgique non pas dans le *lieu* de la jeunesse, mais dans la jeunesse *elle-même*. Le nostalgique, pour Kant, ne saurait pas avoir ce qu'il veut avec une transportation spatiale : il lui faudrait une transportation temporelle, ce qui est bien sûr impossible. L'interprétation de Kant, publiée en 1798, est d'ailleurs avancée à un moment qui suit de peu de l'éclosion du romantisme allemand. Selon Starobinski, on voit émerger dans ces années les premières traces du sens que la nostalgie porte de nos jours, avec la littérature de l'époque qui

a pu ainsi proposer les formules toutes faites, les grands lieux communs dans lesquels le sentiment inadapté ou « aliéné » des jeunes bourgeois romantiques a cherché son expression : bientôt reparaitront, confondus avec les thèmes que nous venons d'évoquer, les motifs platoniciens de la patrie céleste et de l'exil terrestre. L'expérience douloureuse de la conscience arrachée à son milieu familial deviendra l'expression métaphorique d'un déchirement plus profond où l'homme se sent séparé de l'idéal. (p. 106)

C'est à ce moment, selon Starobinski, que s'opère une certaine bifurcation en ce qui concerne le sens du terme opératoire. D'un côté, il est employé dans un courant romantique ou littéraire pour se référer à cette « nostalgie » au sens métaphysique. Or, l'émergence du romantisme coïncide avec la Révolution française et, avec elle, les levées en masse. La « nostalgie » dans son sens médical — sa réception en plein essor suite à l'inclusion de l'article NOSTALGIE dans le *Supplément à l'Encyclopédie* en 1777 — aura donc son âge d'or de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle, où elle occupera une place centrale dans la nosologie militaire de l'époque¹⁰, surtout en France. En effet, le terme ne désigne plus cette « maladie des Suisses » distillée dans le cas du ranz des vaches : comme l'article dans l'*Encyclopédie* prend soin de le noter, on a pu observer ce phénomène chez de nombreux peuples (notamment chez les Groenlandais transplantés en Danemark), et des régiments entiers de l'Armée française, peuplés par des conscrits paysans arrachés de leurs terres natales, subiront de véritables épidémies de nostalgie. Là où l'histoire de la nostalgie au XVIII^e siècle prend surtout la forme de tentatives de comprendre ses causes

véritables, le discours nosologique militaire se préoccupe surtout de sa gestion et de sa suppression, avec des mesures qui varient du licenciement et de l'hospitalisation à des mesures beaucoup plus draconiennes visant à identifier les simulateurs. Notamment, le médecin Jourdain Le Cointe proposera, en 1790^{*}, de menacer les soldats affectés avec le mensonge que le seul remède pour la nostalgie soit, par exemple, « un fer rouge appliqué sur le ventre » (p. 328) ou quelque autre procédure douloureuse, s'inspirant d'une histoire qu'en 1733, en menant campagne sur le Rhin, le général russe Stepan Fiodorovitch Apraxine (1702–1758) perdait chaque jour des centaines de troupes à la nostalgie, mais a trouvé la remède miracle (et stéréotypiquement russe) en menaçant d'enterrer vifs ceux qui manifestaient des symptômes. Surgissent donc à cette époque les deux souffrants classiques de la nostalgie : le « soldat guéri » et « l'inguérissable romantique », selon l'expression de Boym[†].

Or, cette époque ne verra pas le nouveau millénaire : les basculements dans le paradigme médical entraînés par les découvertes en bactériologie au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle élimineront les derniers vestiges du paradigme galénique et, avec lui, le diagnostic médical de la mélancolie auquel était associée la nostalgie. Dans certains cas, par exemple dans les études de Leopold Auenbrugger[‡], les symptômes attribués à la « nostalgie » se révéleront rétrospectivement comme comorbides avec la tuberculose. En effet, le mémoire *Sur la nostalgie* d'Auguste Haspel (1873[§]), bien qu'il soit couronné par l'Académie de Médecine, est déjà selon Starobinski un « combat d'arrière-garde », voire un combat pour une « cause perdue » (p. 111). La nostalgie

^{*} Jourdain LE COINTE, *La santé de Mars. Ou moyens de conserver la Santé des Troupes, en temps de paix d'en fortifier la vigueur & le courage en temps de guerre ; d'assurer la salubrité des Hôpitaux Militaires ; & de produire un surcroît de population suffisant pour tenir complets tous les Régimens du Royaume*, Paris, Briand, 1790.

[†] Le premier chapitre de *The Future of Nostalgia*, qui reprend en large partie l'histoire esquissée par Starobinski pour effectuer une analyse historique de la nostalgie, s'intitule « From Cured Soldiers to Incurable Romantics ».

[‡] Leopold AUENBRUGGER, *Inventum novum ex percussione thoracis humani ut signo abstmisos interni pec toris morbos detegendi*, Vienne, Joannis Thomæ Trattner, 1761. Voir également George ROSEN, « Percussion and Nostalgia », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 27(4), 1972, pp. 448–450.

[§] Le mémoire sera publié en 1874 à Paris chez Masson.

deviendra certes brièvement un objet d'étude dans le domaine émergent de la psychiatrie : notamment, la thèse de doctorat de Karl Jaspers* portera sur « la nostalgie et la criminalité ». Mais cela ne durera pas longtemps ; le vocable sera subitement dépassé par des expressions plus commodes au paradigme psychologique émergeant telles que « carence socio-affective » ou « pathologie de la séparation ». Écrivant en 1966, Starobinski nous annonce :

Devenu aujourd'hui infiniment plus rare, l'usage spécialisé du mot nostalgie clignote et vacille : soyons-en sûrs, demain il sera éteint. Reste, bien entendu, l'emploi de ce terme par la langue « courante » ; sa valeur primitivement poétique a pris peu à peu une connotation dépréciative : le mot désigne l'inutile regret d'un monde social ou d'un mode de vie révolus, dont il est vain de déplorer la disparition. (p. 113)

Ainsi se termine l'histoire starobinskienne de la nostalgie, qui se résume en huit gestes principaux :

(1) l'invention du terme par Johannes Hofer en 1688 ; (2) l'introduction du cas du ranz des vaches par Theodor Zwinger en 1710 ; (3) le traitement de Rousseau dans son *Dictionnaire de musique* en 1768 ; (4) le traitement de Kant dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* en 1798 ; (5) l'émergence du *topos* de la nostalgie « métaphysique » chez les romantiques allemands ; (6) l'âge d'or du diagnostic nosologique militaire, de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle ; (7) la mise à l'écart de ce diagnostic par les développements en bactériologie dans la seconde moitié du XIX^e siècle ; et (8) le bref passage par la psychiatrie lors de la première moitié du XX^e siècle avant le dépérissement progressif de l'usage dit « spécialisé » après 1945 et son transfert dans la langue courante.

Pour une histoire koselleckienne de la nostalgie

Bien que l'article de Starobinski soit de premier ordre et mérite pleinement sa place en tant qu'un des articles clefs pour l'approche historiciste, il est traversé par un certain nombre de difficultés qui, en demeurant inexaminées, ont perpétué un ensemble de distorsions dans la

* Karl JASPERS, *Heimweh und Verbrechen*, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1909.

littérature sur cette question qui nuisent sérieusement à la bonne saisie de l'histoire du concept. Dans ce qui suit, je veux esquisser les bases d'une révision de fond en comble de l'histoire de la nostalgie telle qu'elle s'est typiquement racontée jusqu'à nos jours. Or, je précise au préalable que, tout comme avec l'article de Starobinski, il est impossible de tout dire dans ce chapitre et les quelques observations présentées ici exigeraient un travail approfondi pour être pleinement satisfaisantes. Leur apport dans le contexte de cette thèse est surtout de démontrer que le concept de nostalgie est digne d'être intégré au sein d'une analyse de la nouvelle condition historique qui prend comme démarche une *Begriffsgeschichte* koselleckienne.

Il importe tout d'abord de préciser la nature du basculement sémantique qui se trouve au cœur de l'histoire typique de la nostalgie, soit son passage d'une maladie ayant affaire avec le déplacement spatial à une émotion floue et ambiguë en rapport, cette fois, avec le déplacement temporel ou, pour garder le vocable du mal du pays, d'une « nostalgie », non pour son lieu natal, mais pour quelque paradis perdu — le désir d'un rapatriement non pas national, mais en quelque sorte métaphysique. L'article de Starobinski (ainsi que l'histoire racontée par Svetlana Boym dans *The Future of Nostalgia* qui reprend en grande mesure le récit de ce premier) nous donne l'impression que l'emploi romantique du terme « nostalgie » coexiste avec son sens nosologique depuis au moins le début du XIX^e siècle, avec les gestes préparatoires d'un tel usage avancés par Rousseau et Kant dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Si cela est bien le cas, on devrait être surpris de retrouver dans la presse, aussi tardivement qu'en 1946, des passages comme celui-ci :

Sir,— May I lodge a protest against the increasing misuse by modern writers of the word “nostalgia”? Used in its proper sense it means a yearning for home, but nowadays it seems to be used to denote any mood partaking of whimsy or depression. Thus among the book reviews of this week's *Spectator* Gwendolen Freeman quotes approvingly the following passage from Mr. Dobie's book, *A Texan in England*: “I don't know why ... I am just walking. I am looking, I guess. ... I wonder if all the people who are thumping their feet on the cement sidewalks ... know where they are going, know why they are going, know what they want.” This extract the

reviewer describes as “a moment of unadorned nostalgia.” Why?—Yours faithfully,
LESLIE WILSON. *Bradfield College, Berkshire**.

En fait, l'incrédulité de Leslie Wilson devant cet usage irresponsable du mot « nostalgie » — qui fait également rappeler la surprise de Frédéric le Grand face à l'emploi de *die Geschichte* (dans son sens nouveau) dans sa cour — révèle que c'est précisément lors de la première moitié du XX^e siècle qu'émerge l'usage courant par lequel nous connaissons le mot aujourd'hui. En 1930, la définition du terme « nostalgie » dans la deuxième édition du dictionnaire de Webster ne contenait aucune trace de son sens romantique :

NOSTALGIA, *n. Med.* Homesickness; esp., homesickness causing a severe and sometimes fatal melancholia†.

Or, nous trouvons déjà depuis au moins 1919 des usages qui commencent à brouiller la chose, comme le passage suivant du roman *The Moon and Sixpence* de W. Somerset Maugham :

I have an idea that some men are born out of their due place. Accident has cast them amid certain surroundings, but they have always a nostalgia for a home they know not. They are strangers in their birthplace, and the leafy lanes they have known from childhood or the populous streets in which they have played, remain but a place of passage‡.

L'usage de Maugham ici est intéressant dans la mesure qu'il nous démontre la richesse métaphorique du concept de nostalgie par-delà son usage courant. Maugham évoque cette nostalgie « métaphysique » des romantiques, mais elle est évoquée toujours en termes de rapatriement spatial — on n'évoque nullement quelque passé révolu ici. De plus, son usage se situe en contraste direct avec l'usage habituel du terme en tant que désir de retourner à son lieu natal. On pourrait ainsi dire que l'usage de Maugham prépare en quelque sorte le terrain pour les usages plus lâches qui seront critiqués par Leslie Wilson. Or, en 1946, Wilson se battait pour une cause perdue. Le nouvel usage sera finalement reflété dans le *Webster's Third New International*

* Leslie WILSON, « Whither Nostalgia » [lettre à l'éditeur], *The Spectator*, 21 juin 1946, p. 638.

† *Webster's New International Dictionary of the English Language*, Springfield, G. & C. Merriam Company, 1930, s.v. « NOSTALGIA ».

‡ W. Somerset MAUGHAM, *The Moon and Sixpence*, Londres, William Heinemann, 1919, Ch. 50.

Dictionary en 1961 — qui a par ailleurs suscité une grande polémique à l'époque à cause de son approche du langage plus descriptiviste que prescriptiviste¹¹, ayant inclus des constructions traditionnellement perçues comme agrammatiques, notamment la contraction « *ain't* ». On y retrouve la définition suivante de « *nostalgia* » :

NOSTALGIA [NL (trans. of G *heimweh*)...] **1 a** *archaic* : a severe melancholia caused by protracted absence from home or native place **b** : HOMESICKNESS **2** : a wistful or excessively sentimental sometimes abnormal yearning for return to or return of some real or romanticized period or irrecoverable condition or setting in the past* ...

Il en est de même en français. Si Camus était en mesure de nous affirmer en 1942, dans *Le mythe de Sisyphe*, que « la pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie[†] », cela reflétait un usage qui, selon la huitième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1935), était à la fois nouveau ainsi que secondaire ou analogique :

NOSTALGIE. Souffrance causée par le regret obsédant de la patrie. On dit vulgairement *Le mal du pays*.

Il se dit, par analogie, de toute espèce de regrets, non seulement d'un pays, mais d'un milieu auquel on a cessé d'appartenir ou d'un genre de vie qu'on a cessé de mener.

Or, quand le terme est apparu pour la première fois dans la sixième édition (1835) et retenue sans modifications dans la septième édition (1878), on lisait simplement :

NOSTALGIE. Maladie causée par un désir violent de retourner dans sa patrie. On dit vulgairement, *La maladie du pays, le mal du pays*.

En effet, bien que l'histoire reconstruite par Starobinski nous laisse avec l'impression qu'il existe un usage romantique du terme « *nostalgie* » depuis le XIX^e siècle, Starobinski a en fait fourni peu, voire aucun, exemple concret d'un tel usage. Il écrit, à un moment :

Je ne ferai pas ici l'inventaire de l'immense littérature poétique (immense surtout par la quantité) suscitée par la nostalgie et le *ranz des vaches*. Il faudrait, à tout le moins, sauver les *Pleasures of Memory* de Rogers, et certains vers de l'abbé Delille... (p. 105)

* *Webster's Third New International Dictionary of the English Language, Unabridged with Seven Language Dictionary, Volume II, H to R*, Merriam-Webster, 1961, s.v. « NOSTALGIA ».

† Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 71.

Mais le mot « nostalgie » ne se trouve nulle part dans les vers cités par la suite. Ce qui nous amène au point central sur lequel je veux m'attarder dans cette section : quand les chercheurs parlent de « nostalgie » au XVIII^e et au XIX^e siècle hors de son contexte spécifiquement nosologique en français, leurs analyses portent en grande partie sur des instances où le terme opératoire n'est nullement employé par les figures qui sont intégrées par la suite dans l'histoire telle qu'elle est typiquement racontée.

Retournons brièvement au passage important de Kant dans son *Anthropologie*. Ne s'agit-il pas là d'une réfutation flagrante d'une telle affirmation ? Car Kant nous dit bien que « le *mal du pays* qui saisit les Suisses... quand ils sont transplantés dans d'autres pays résulte... d'une *nostalgie* pour les lieux où ils avaient éprouvé les joies très simples de la vie » (mes italiques). Il semble que nous retrouvions ici, en effet, le suprême geste inaugural pour l'essor du courant romantique du concept dans la mesure où, tout comme dans le passage de Maugham cité plus haut, Kant distingue la nostalgie de ce « mal du pays » qui serait le sens original du terme. Or, un chercheur anglophone risquerait de manquer cette distinction, car la traduction anglaise courante du passage se lit comme suit :

The *homesickness* of the Swiss ... that seizes them when they are transferred to other lands is the result of a *longing* for the places where they enjoyed the very simple pleasures of life* ...

En même temps, un chercheur germanophone trouvera, dans la langue originale :

Das *Heimweh* der Schweizer ... welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregte *Sehnsucht* nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen[†] ...

* Immanuel KANT, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. R. Louden, Cambridge University Press, 2006, §32 (mes italiques).

† Immanuel KANT, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht », dans *Gesammelte Schriften VII*, Berlin, Georg Reimer, 1917, §32 (mes italiques).

La même année que paraîtra le texte de Kant, Novalis écrira un fragment — le fragment 857 de son *Allgemeine Brouillon* — qui deviendra célèbre (en large partie grâce à son usage dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* de Heidegger* ainsi que dans la *Théorie du roman* de Lukács) :

Die Philosophie ist eigentlich *Heimweh*, ein Trieb überall zu Hause zu sein†.

La traduction courante du fragment en français lit :

La philosophie est proprement *nostalgie* — aspiration à être partout chez soi‡.

Or, la traduction courante en anglais lit :

Philosophy is really *homesickness*, an urge to be at home everywhere§.

Nous faisons face ici à deux problèmes de traduction assez remarquables. D'un côté, il y a un manque d'uniformité entre les traductions française et anglaise des mots allemands opératoires *Heimweh* et *Sehnsucht*. De l'autre côté, il y a un manque d'uniformité sur ce point dans la langue française elle-même : le *Heimweh* de Novalis est traduit par « nostalgie » là où, chez son contemporain Kant, *Heimweh* est traduit par « mal du pays », en le distinguant de la « nostalgie », soit la *Sehnsucht*. Cet entremêlement indistinct des nuances du vocable allemand dans l'ambiguïté sémantique de la « nostalgie » française se retrouve à quasiment chaque étape de l'histoire dressée par Starobinski dans son article : en effet, l'article de Starobinski donne l'impression que chacune des figures historiques citées intervenait sur le sujet de la « nostalgie », bien qu'en réalité, le vocable de la « nostalgie » était quasiment inconnu pour presque l'entièreté du XVIII^e siècle.

* MARTIN HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, 1992.

† NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*, Hamburg, Felix Meiner, 1993 (mes italiques).

‡ NOVALIS, *L'Encyclopédie. Notes et fragments*, M. De Gandillac (trans.), Paris, Minuit, 1966, p. 65.

§ NOVALIS, *Notes for a Romantic Encyclopedia: Das Allgemeine Brouillon*, D. Wood (trans.), Albany, SUNY Press, 2007.

Revenons pour un instant à ladite « dissertation latine » de Theodor Zwinger qui, en 1710, a introduit le cas d'étude du ranz des vaches. Ce que Starobinski néglige de mentionner, et ce que André Bolzinger a démontré avec finesse dans son *Histoire de la nostalgie*^{*}, est que nous n'avons pas affaire ici avec n'importe quelle « dissertation latine », mais en effet avec une réédition de la thèse originale de Hofer ; et que Zwinger, loin d'être un commentateur comme un autre, était l'ancien maître de Hofer, son nom figurant parmi quelques autres dans les dédicaces de la thèse. En 1710, Hofer, ayant fini depuis longtemps ses études à l'Université de Bâle, se trouvait loin du milieu académique, occupant un poste de médecin à l'hôpital de son Mulhouse natal. Entretemps, Zwinger s'est occupé de l'édition d'une anthologie de thèses notables de l'Université de Bâle qu'il avait choisies, revues, et amendées[†]. Bolzinger nous dit que, pour chacune des thèses incluses, Zwinger va indiquer sans ambiguïté l'identité des divers auteurs, avec une seule exception — soit la thèse de Hofer. Pour cette dernière, Zwinger a choisi plutôt d'augmenter la thèse avec ses propres additions — notamment le cas du ranz des vaches — qui font gonfler la longueur de seize à vingt-cinq pages. Parallèlement à cela, Zwinger choisit de substituer son nom à celui de Hofer, et par ailleurs de remplacer le néologisme de Hofer avec un autre, soit « *pothopatridalgia* ». La thèse s'intitule ainsi dans le recueil « *Dissertatio medica de pothopatridalgia* ».

Il semble donc que c'est surtout à partir de cette édition zwingerienne de 1710 que la « nostalgie » a joui d'une réception répandue au XVIII^e siècle, la preuve la plus évidente étant que l'histoire conceptuelle de la nostalgie à cette époque est racontée plus ou moins exclusivement à travers le prisme du cas du ranz des vaches¹². Or, si le cas d'étude de Zwinger a rencontré un certain succès, son néologisme ne connaîtra pas le même succès. En effet, « *pothopatridalgia* », un mot qui — comment le dire autrement ? — grince à l'oreille, semble avoir été mis de côté dès

^{*} André BOLZINGER, « Vicissitudes éditoriales », dans *Histoire de la nostalgie*, op. cit., pp. 37–49.

[†] Theodor ZWINGER (éd.), *Fasciculus dissertationum medicarum selectorium*, Bâle, 1710.

le début : la notice du *Fasciculus* qui est incluse dans *Le journal des sçavans* de 1711*, qui mentionne le sujet de toutes les thèses incluses mais ne fait que résumer celle qui porte sur la salive, nous dit tout simplement qu'une des thèses porte sur « le mal du pays ». Et en effet, quand les figures françaises du XVIII^e siècle — Dubos, Rousseau, même Le Cointe en 1790 — interviennent dans cette histoire, ils ne parlent ni de « *nostalgia* » ni de « *pothopatridalgia* », mais du « mal du pays » ou, à la limite, du « *hemvé* ». Ce dernier terme paraît se retracer à Dubos dans ses *Réflexions sur la poésie et sur la peinture* de 1719, qui fournira d'ailleurs la base pour l'article HEMVÉ dans l'*Encyclopédie* en 1765¹³ ; et c'est notamment le terme par lequel Rousseau s'est familiarisé avec le phénomène, ce qui est mis en évidence dans une lettre au maréchal-duc de Luxembourg que Rousseau avait écrit à l'époque où il préparait le *Dictionnaire de musique* et qui présage son interprétation du cas du ranz des vaches dans l'article MUSIQUE tout en ajoutant un détail intéressant, soit que la force du *hemvé* semble diminuer en fonction de la croissance des comforts modernes :

Il est fort singulier qu'un pays si rude, et dont les habitans sont si enclins à sortir, leur inspire pourtant un amour si tendre, que le regret de l'avoir quitté les y ramène presque tous à la fin, et que ce regret donne à ceux qui n'y peuvent revenir une maladie quelquefois mortelle, qu'ils appellent, je crois le *hemvé*. Il y a dans la Suisse un air célèbre appelé le ranz des vaches, que les bergers sonnent sur leurs cornets, et dont ils font retentir tous les coteaux du pays. Cet air, qui est peu de chose en lui-même, mais qui rappelle aux Suisses mille idées relatives au pays natal, leur fait verser des torrents de larmes quand ils l'entendent en terre étrangère. Il en a même fait mourir de douleur un si grand nombre, qu'il a été défendu, par ordonnance du roi, de jouer le ranz des vaches dans les troupes suisses. Mais, M. le maréchal, vous savez peut-être tout cela mieux que moi, et les réflexions que ce fait présente, ne vous auront pas échappé. Je ne puis m'empêcher de remarquer seulement que la France est assurément le meilleur pays du monde, où toutes les commodités et tous les agrémens de la vie concourent au bien-être des habitans. Cependant il n'y a jamais eu, que je sache, de *hemvé* ni de ranz de vaches qui fit pleurer et mourir de regret un François en pays étranger ; et cette maladie diminue beaucoup chez les Suisses depuis qu'on vit plus agréablement dans leur pays[†].

* *Le journal des sçavans pour l'année M. DCCXI*, Paris, La Veuve de Jean Cusson, 1711, p. 317.

† Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, vol. XX. *Lettres*, t. 3, 1763-1764, R. Trousson & F. S. Eigeldinger (éds.), Genève, Slatkine, 2012, pp. 1308–1320.

Ce n'est qu'en 1745 qu'une certaine récupération du vocable de « nostalgie » sera effectuée, quand Albrecht von Haller publiera une réédition de la thèse de Hofer qui la restitue dans sa forme originale antérieure aux modifications de Zwinger — le même Haller qui est l'auteur de l'article NOSTALGIE dans le *Supplément à l'Encyclopédie* de 1777. Il est assez raisonnable de supposer que le terme « nostalgie » a pu se propager au XIX^e siècle à partir de son inclusion tardive dans l'*Encyclopédie* ainsi que dans la *Nosologie méthodique* de François Boissier de Sauvages en 1771^{*}, soit une des premières traces de l'émergence du discours nosologique militaire sur la nostalgie (et non pas le « mal du pays » ou le « hemvé »), et qui opère une division analytique entre « nostalgie simple », « nostalgie compliquée », et « nostalgie feinte¹⁴ ». Dans la première moitié du XIX^e siècle, le terme entrera finalement dans les dictionnaires — d'abord le *Dictionnaire des Sciences Médicales*[†] de Percy & Laurent en 1819, ensuite le *Dictionnaire de l'Académie française*[‡] en 1835. Naturellement, à cette époque, l'usage français est relié exclusivement à la notion allemande de *Heimweh* et le mot n'a pas encore acquis son sens secondaire provenant du *Sehnsucht* du romantisme allemand. Et, comme le montre le passage de Kant en 1798, le nouveau vocable n'est pas traduit en allemand et le philosophe préfère utiliser le mot original *Heimweh*¹⁵.

Le retour du vocable de la « nostalgie » s'accompagne par l'universalisation du sentiment : la maladie n'est plus un *Schweizerheimweh* qui agit particulièrement sur les mercenaires suisses, mais risque maintenant de toucher toute personne. Dans l'article de l'*Encyclopédie*, Haller écrit :

Je vois par les observations de M. Barrere, que les Bourguignons sont sujets à ce mal à un très-haut degré ; & l'on fait que les Groënlandois, qu'on a transportés en Danemarck, ont été si fort affectés de ce même mal, que, dans l'excès de leur desir de revoir leur triste patrie, ils se sont exposés, dans de petits canots, à périr sur les mers immenses qui les en séparent... Ce n'est

^{*} François BOISSIER DE SAUVAGES, « Nostalgie », dans *Nosologie méthodique. Dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, et l'ordre des botanistes* (v. 2), Paris, Hérissant, 1771, pp. 684–686.

[†] P. F. PERCY & J. L. M. LAURENT (éds.), *Dictionnaire des Sciences Médicales*, v. 36, Paris, Panckoucke, 1819, s.v. « NOSTALGIE » (pp. 265–281).

[‡] *Dictionnaire de l'Académie française*, 6^e éd., Paris, Firmin Didot Frères, 1835, s.v. « NOSTALGIE ».

donc pas la légèreté de l'air natal, ni le sentiment insupportable d'un air plus pesant, qui cause la *nostalgie*.

Nous retrouvons un certain écho de cela dans la biographie de Napoléon d'Arthur Chuquet qui date de 1898, où ce dernier écrit que

La vérité, c'est que Napoléon eut, surtout au commencement de son séjour à Brienne, des accès de nostalgie. Ne reconnaissait-il pas dans les années suivantes, lorsqu'il s'ouvrait sur son caractère, qu'il avait toujours été mélancolique ? Il regrettait la Corse, la beauté de son ciel, la douce chaleur de son climat... Il comprenait que des Groenlandais, transplantés en Danemark, se fussent consumés de langueur : « On leur prodigue en vain tout ce que la cour de Copenhague peut offrir ; l'anxiété de la patrie, de la famille les conduit à la mélancolie et de là à la mort* . »

En fait, la référence aux « Groenlandais transplantés en Danemark » chez les deux auteurs est une allusion à la *Relation du Groenland*[†] d'Isaac de la Peyrère, un texte de 1647 qui, bien qu'il date d'avant l'invention du néologisme « nostalgie », décrit un cas d'étude qui se range fort bien dans cette histoire et qui était sans doute aussi bien connu que celui du ranz des vaches ; en effet, si nous nous fions à ce qu'écrit Chuquet, il s'agissait d'un cas assez célèbre pour être connu par Napoléon. La référence à ce texte de La Peyrère — absente dans l'article de Starobinski — soulève une autre question importante : est-il possible que le *concept* de nostalgie ait été formulé de manière souterraine avant que le *terme* ne soit inventé à la fin du XVII^e siècle ?

Ces considérations — dont les quelques pages ci-dessus n'offrent qu'un aperçu très bref — viennent sérieusement miner la critique starobinskienne de l'approche psychologue à la nostalgie. Car si tout l'argument dépend de l'idée qu'il faut prendre au sérieux le sens dans lequel tel ou tel mot est employé à telle ou telle époque, le fait qu'une portion importante de l'histoire starobinskienne de la nostalgie aux XVIII^e et XIX^e siècles repose sur une sorte de refoulement où l'ambiguïté sémantique de tout un champ lexical comprenant des termes aussi variés que

* Arthur CHUQUET, *La jeunesse de Napoléon, I. Brienne*, Paris, Armand Colin, 1898, p. 115.

† Isaac DE LA PEYRÈRE, *Relation du Groenland*, Paris, Augustin Courbé, 1647.

« nostalgie » (et ses mots apparentés), « *Heimweh* » (et le mot apparenté « *hemvé* »), « *Sehnsucht* », et ainsi de suite remet en question la cohérence même du concept de nostalgie que Starobinski s'efforçait de démontrer : c'est comme si, tout comme avec le courant psychologue, Starobinski prend pour essentiel le sens que le terme « nostalgie » possède de nos jours — soit son sens « non-spécialisé » d'un regret pour un passé perdu et, par extension métaphorique, pour quelque Absolu perdu — et se retourne vers le passé pour identifier les traces de ce sentiment dans *ce qui sera appelé plus tard* « nostalgie », ou encore dans *ce qui se traduit en français contemporain par* « nostalgie », pour greffer cette histoire à celle, plus technique, de la maladie hoferienne qui aura finalement son moment de gloire dans la nosologie militaire française de la première moitié du XIX^e siècle.

En effet, si Starobinski a écrit dans son préambule méthodologique que « rien n'est saisissable d'un sentiment en deçà du point où il se nomme, où il se désigne et s'exprime », l'ironie suprême est que la « nostalgie » n'est point nommée dans une large partie de l'histoire qui est racontée, notamment dans le romantisme du XIX^e siècle qui est la source du sens de notre concept actuel de nostalgie. Cela étant dit, est-il possible de sauver l'interprétation du courant historiciste qui tente de faire de la nostalgie un concept qui touche au cœur même de la dialectique de la modernité en se référant surtout au *topos* de la *Sehnsucht* du romantisme allemand ? J'aimerais suggérer que oui, mais que cela exige un travail de réinterprétation assez significatif : il faut suggérer que le concept de nostalgie — *notre* concept de nostalgie — ne fut pas inventé par Johannes Hofer et qu'il a subi par la suite une série de basculements sémantiques qui déplacent le sens du concept vers notre usage contemporain à travers une seule histoire continue. Il faudrait plutôt affirmer que notre concept de nostalgie fut inventé (ou, alternativement, découvert) par Starobinski avec la publication de son article. C'est en effet Starobinski qui a effectué un

basculement sémantique remarquable en effaçant la distinction allemande entre le *Heimweh* et la *Sehnsucht*, les deux histoires respectives de ces deux termes confluant dans le terme français de « nostalgie », et de là se propageant dans la langue anglaise — chose qui fut facilitée par le fait que la revue *Diogenes*, étant une revue bilingue, a sorti immédiatement une traduction anglaise de l'article de Starobinski*, et que l'article est devenu un point de référence clef depuis qu'il a été cité et repris dans *The Future of Nostalgia* de Svetlana Boym. Cela suppose notamment qu'un trait distinctif de notre concept de nostalgie est qu'il est informé par une conscience de sa propre historicité, et qu'ainsi l'usage courant du terme (à qui il manque souvent cette conscience) porte un sens qui est parasitaire sur celui du concept historique. Autrement dit, l'usage courant est en quelque mesure une déformation ou un rétrécissement du plein sens du concept, et ce n'est qu'en analysant ce plein sens du concept que se révèle l'essence véritable de la nostalgie. D'où la faiblesse de l'approche psychologiste, qui prend cette notion appauvrie du concept pour essentielle.

Un tel geste interprétatif exige qu'on utilise la distinction essentielle de Koselleck entre terme et concept. Dans *Le futur passé*, Koselleck explique cette distinction de la manière suivante :

Un mot peut — par l'usage qu'on en fait — devenir univoque. Un concept, par contre, doit rester équivoque. Certes le concept s'attache lui aussi au mot, mais il est en même temps plus qu'un mot : un mot devient concept quand la totalité d'un ensemble de significations et d'expériences politiques et sociales dans lequel et pour lequel ce mot est utilisé, entre dans ce *seul* mot... Les concepts sont donc des concentrés d'une multitude de significations. La signification d'un mot et son signifiant se pensent comme séparés. Avec le concept, signification et signifiant coïncident dans la mesure où la diversité de la réalité historique s'investit dans la polysémie d'un mot, de telle sorte qu'elle ne trouve son sens et n'est comprise que dans ce seul et unique mot. Un mot contient des possibilités de signification, un concept réunit en lui un ensemble de significations. Un concept peut en conséquence être parfaitement clair, mais doit être nécessairement polysémique. (p. 109)

Ce n'est donc qu'avec une certaine série de basculements sémantiques, dont les premières traces se dévoilent dans des passages comme celui de Maugham cité plus haut, que le concept de

* Jean STAROBINSKI, « The Idea of Nostalgia », *Diogenes* 53, 1966, pp. 81–103.

nostalgie tel qu'il est présenté pour la première fois par Starobinski est forgé dans la confluence d'un ensemble de mots divers qui se rangent à l'intérieur d'un champ linguistique multilingue où on retrouve non pas seulement *nostalgia*, nostalgie, *Heimweh*, hémvê, mal du pays, *homesickness*, *Sehnsucht*, et *yearning*, mais également *Weltschmerz*, mélancolie, le « spleen » baudelairien, et ainsi de suite. En cela, il y a quelque chose d'analogue à l'inauguration du concept moderne de *die Geschichte* : bien que le mot *Geschichte* existait depuis longtemps en allemand, le sens qu'il détient depuis son appropriation du contenu sémantique de *Historie* et le passage de l'article *die* du pluriel au singulier féminin a très peu à voir avec l'usage prémoderne du mot *Geschichte*, à tel point que le concept moderne d'histoire constitue une véritable « inauguration » plutôt qu'une modulation de sens dans un seul et même concept. Une telle histoire ne peut se raconter qu'à l'envers — autrement dit, ce n'est à partir du moment où le concept moderne de l'Histoire nous devient disponible que nous pouvons saisir une histoire conceptuelle qui culmine dans la confluence de deux termes antérieurs — mais, interprété ainsi, le nouveau concept demeure cohérent.

Tout comme avec les concepts de « crise » et de « révolution », c'est surtout grâce à la richesse métaphorique du sens antérieur du terme « nostalgie » que le concept a pu acquérir son sens actuel. On voit déjà dans le passage de Maugham l'extension métaphorique du « mal du pays » à un désir pour « un chez soi qu'on n'a jamais connu » ; de là, le terrain était déjà préparé depuis longtemps par le romantisme pour associer cette idée à l'insuffisance du monde tel qu'il est et le désir pour un Absolu. Il paraît (si on se fie à la plainte de Leslie Wilson) qu'une telle association était déjà en passe de se cimenter dans les années 1940 ; et une instance cristallisante de ce nouvel usage se retrouve dans les pages d'un texte de 1955, soit *The Sleeping Beauty** de Ralph Harper,

* Ralph HARPER, *The Sleeping Beauty*, Londres, The Harvill Press, 1955.

qui sera notamment republié avec de légères modifications en 1966 sous le titre *Nostalgia : An Existential Exploration of Longing and Fulfillment in the Modern Age** (on pourrait même suggérer que le choix du nouveau titre confirme une certaine popularisation du terme entre les deux dates). Ce nouvel usage converge donc avec l'histoire de cette « modernité moribonde » explorée dans le chapitre précédent. Je me tourne ainsi finalement à ces considérations de manière plus directe pour examiner l'importance du concept de nostalgie dans le contexte des autres thèmes abordés dans l'ensemble de la thèse.

Svetlana Boym, lectrice de Reinhart Koselleck

Ce que je veux suggérer ici, en somme, c'est qu'il ne s'agit nullement d'une coïncidence si le concept de nostalgie, riche déjà métaphoriquement, a subi un basculement sémantique d'un tel ordre dans les premières décennies du XX^e siècle. Par cette voie, nous revenons en effet à toute la question d'une condition dite « postmoderne » qui nous a préoccupé tout au long de cette thèse.

Il importe d'abord de signaler une lacune remarquable dans la littérature secondaire qui s'insère dans le sillage des travaux de Starobinski et de Boym : malgré la large réception de *The Future of Nostalgia* et surtout de sa distinction importante entre la nostalgie « rétablissante » et la nostalgie « réfléchissante », la littérature secondaire a plus ou moins totalement ignoré l'usage de Koselleck et de son histoire conceptuelle par Boym. En fait, jusqu'à récemment, le nom même de Koselleck était quasiment absent dans la littérature privilégiant l'approche historiciste, bien que Boym et Fritzsche se soient tous deux inspirés de la pensée de Koselleck pour interpréter la nostalgie en tant que sentiment entretenant un lien intime avec la modernité¹⁶. Mais bien que certains commentateurs aient commencé plus récemment à faire référence à Koselleck dans le courant historiciste, on n'a toujours pas abordé la question du lien explicite qui existe entre le cadre

* Ralph HARPER, *Nostalgia: An Existential Exploration of Longing and Fulfillment in the Modern Age*, Cleveland, The Press of Western Reserve University, 1966.

théorique de Koselleck et la théorisation boymienne de la nostalgie. En fait, dans un ouvrage posthume*, Boym s'est décrite comme « particulièrement redevable » à la pensée de Koselleck (ainsi que celle d'Andreas Huyssen†), bien que sa propre approche « enchevêtre mais ne coïncide jamais entièrement » avec cette dernière (p. 176). La dette intellectuelle de Boym envers Koselleck est le plus clairement visible dans les pages 7 à 10 de *The Future of Nostalgia*, où Boym invoque explicitement le nom de Koselleck dans son explication du basculement dans l'expérience du temps entre le XVII^e siècle et le XIX^e siècle comme étant au cœur du basculement sémantique du concept de la nostalgie d'une condition propre aux « soldats guéris » à celle des « romantiques inguérissables ». Mais, en plaçant la nostalgie « au cœur même de la condition moderne » (p. XVI), Boym fait entrer implicitement la nostalgie dans ce même columbarium de concepts abordés dans les *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Selon Boym, le passage de la nostalgie de son statut d'un mal du pays à un mal du siècle « a affaire non pas seulement avec le déplacement dans l'espace mais également avec la transformation dans la conception du temps » (p. 7). Citant des passages du *Futur passé*, elle évoque les *topoi* classiques de la sécularisation, du dépérissement de l'*historia magistra vitae*, du basculement sémantique du concept de « révolution » et de l'ouverture de l'horizon d'attente qui ont tous inauguré l'expérience moderne de l'histoire. Finalement, elle aborde explicitement les catégories koselleckiennes de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente et l'émergence du *topos* central du progrès :

The idea of progress, once it moved from the realm of arts and sciences to the ideology of industrial capitalism, became a new theology of “objective” time. Progress “is the first genuinely historical concept which reduced the temporal difference between experience and expectation to a single concept‡”. What mattered in the idea of progress was improvement in

* Svetlana BOYM, *The Off-Modern*, New York, Bloomsbury, 2017.

† Voir surtout Andreas HUYSEN, *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia*, New York, Routledge, 1995, et *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, 2003.

‡ N. b. Boym cite ici KOSELLECK, *Futures Past*, op. cit., p. 279.

the future, not reflection on the past ... progress became a new global narrative as a secular counterpart to the universal aspirations of the Christian eschatology. (p. 10)

D'ici, Boym nous offre ce qui me m'apparaît comme la définition clef de la nostalgie qui se retrouve au cœur de son œuvre :

Thus nostalgia, as a historical emotion, is a longing for that shrinking "space of experience" that no longer fits the new horizon of expectations. Nostalgic manifestations are side effects of the teleology of progress. (p. 10)

Formulé autrement, on pourrait dire que les individus affectés par le sentiment nostalgique ont une conscience historique qui, à certains égards, diverge fortement du régime d'historicité de leur société. Dans une telle perspective, le diagnostic médical de la nostalgie, surtout dans son contexte militaire au XIX^e siècle, était une manière pour ce régime d'historicité de pathologiser la non-adhésion à ses présuppositions.

Le geste évident à effectuer ici, dans le but d'intégrer pleinement la nostalgie à l'intérieur du cadre théorique de Koselleck, est d'identifier la nostalgie comme contre-concept au concept du progrès. Pour Koselleck, un « contre-concept » est un concept qui est lié sur le plan sémantique à un autre concept duquel il dérive au moins une partie de son sens : ainsi, dans son histoire conceptuelle du concept de « révolution » incluse dans *Le futur passé*, il écrit que le concept d'« État » est devenu en modernité un contre-concept au concept de « guerre civile », car le sens original de « guerre civile » comprenait le droit légitime de résistance armée propre aux *Stände* (c'est-à-dire, les classes variées de la hiérarchie sociale de l'Allemagne féodale) qui a été nié quand l'État moderne s'est approprié le monopole de la violence légitime (FP 47). Or, dans un autre chapitre du *Futur passé*, Koselleck introduit également la notion de « contre-concepts asymétriques* », c'est-à-dire des classifications qui servent comme des noms abusifs où l'emploi

* Reinhart KOSELLECK, « La sémantique historico-politique des concepts antonymes asymétriques », dans *Le futur passé*, op. cit., pp. 191–232.

du concept donne l'impression au sujet d'être adressé mais non pas reconnu — ainsi la grande majorité du chapitre est consacrée à l'étude des paires asymétriques historiques « Hellène et Barbare », « Chrétien et Païen », et surtout « *Mensch* et *Unmensch* » (qui diffère dans la mesure où les premières deux paires classent toujours implicitement les deux catégories sous la catégorie totale de l'humanité là où ce dernier pair exclut, précisément, un certain groupe de cette catégorie totale). Selon Koselleck, « une unité d'action politique ou sociale se constitue seulement à partir de concepts par lesquels elle se délimite elle-même et, de ce fait, exclut les autres, autrement dit : se définit » (FP 192). Dans certains cas, les concepts inventés pour circonscrire une certaine agentivité politique ou sociale sont formulés de telle manière qu'ils n'empêchent pas au préalable que ceux qui sont exclus puissent se comprendre eux-mêmes à l'aulne de ces mêmes concepts — cela est notamment le cas pour des concepts comme « une cité » ou « un peuple ». Or, dans d'autres cas, le groupe formule le concept de telle manière qu'il n'est attribuable qu'au groupe qui l'a inventé (Koselleck note ici l'usage fréquent de l'article défini dans de tels cas : p. ex. *le* Parti ou *l'*Église). Cela provoque « l'émergence de notions contraires qui discriminent celui qui est exclu » — ainsi, par exemple, le « non-catholique » devient le « païen » — et, par conséquent, « l'histoire connaît ainsi de nombreux concepts antonymes, dont la fonction est d'exclure toute reconnaissance réciproque » et qui servent pour constituer une opposition asymétrique (FP 192).

À l'aulne de ces considérations, on peut soutenir que le statut du concept moderne de nostalgie est celui d'un contre-concept asymétrique lié à la notion du progrès. Ainsi cela ne devrait guère nous surprendre que, dans cette histoire conceptuelle de la nostalgie avec ses ambiguïtés sémantiques concernant l'usage du mot spécifique « nostalgie », quasiment personne au XVIII^e et XIX^e siècles ne se traitait lui-même de « nostalgique¹⁷ », de même qu'un Perse du V^e siècle AEC ne se traiterait pas de « barbare ». Malgré les quelques efforts pour avancer des explications

purement mécaniques de la maladie qui excluraient la possibilité de défaillances morales¹⁸, c'est surtout à travers ce prisme qu'on a compris la nostalgie en modernité — et cette interprétation perdure d'ailleurs jusqu'à nos jours, car au quotidien la nostalgie est souvent comprise en tant que désir régressif, stérile, et surtout irréalisable, comme on peut le constater dans les critiques souvent formulées à l'endroit des mouvements populistes d'extrême-droite qui ont surgi au sein des démocraties libérales depuis les années 2010. Or, en tandem avec l'usage abusif du terme, la nostalgie est devenue de plus en plus le sujet de réflexions et d'auto-attributions positives depuis son basculement sémantique du milieu du XX^e siècle. Comment expliquer une telle transformation dans l'emploi du concept ?

La remise en question du concept moderne du progrès, de ses origines nietzschéennes à la fin du XIX^e siècle jusqu'à la « crise de légitimation des grands récits » de Lyotard, constitue un des *topoi* essentiels de cette nouvelle conscience historique dont j'ai essayé de cerner les contours dans le chapitre précédent. Formulé dans des termes plus explicitement koselleckiens, on pourrait dire que le nouveau concept d'histoire qui est en train de prendre actuellement forme au sein de cette nouvelle sensibilité historique est fortement marqué par le dépérissement du progrès en tant que *topos* déterminant de son orientation historique. Or, ce changement de statut remarquable dans le concept de progrès engendre de soi un effet d'entraînement sur tout le champ sémantique de concepts associés à ce concept de progrès, y compris son contre-concept asymétrique de la nostalgie. Le basculement sémantique qu'on observe dans le concept de nostalgie dans la première moitié du XX^e siècle produit ainsi un découplage du concept de nostalgie en tant que simple contre-concept périphérique et détermine son ascension au statut d'un véritable concept.

La perdurance de l'usage antérieur du terme en même temps qu'émerge un nouvel usage paraît renforcer la thèse globale avancée dans le chapitre précédent, à savoir que nous vivons en

ce moment une transition où le statut hégémonique de la conscience historique moderne en tant que régime d'historicité est en train d'être remis en question par l'émergence d'une nouvelle conscience historique ayant sa propre historicité. En effet, il paraît y avoir de nos jours un usage du terme de « nostalgie » qui est propre à la conscience historique moderne, et un autre usage qui est propre à cette conscience historique que j'ai qualifiée heuristiquement de « relativiste » dans le chapitre précédent. Le nouvel usage du terme « nostalgie » aurait donc quelque chose à voir avec l'émergence de cette nouvelle conscience historique dans la mesure où le nouveau contenu sémantique de « nostalgie » qui se consolide dans la période de l'après-guerre fonctionne pour articuler une nouvelle expérience du temps en tandem avec les autres concepts clefs déjà identifiés dans *Les lieux de mémoire*. Une telle hypothèse mériterait une analyse plus détaillée et pourrait bien constituer l'objet de recherches futures. En ce qui concerne le travail présent, je rappelle ainsi que mon objectif a ici été surtout de décrire les contours de l'usage contemporain de la nostalgie dans son rapport à son usage passé et ainsi montrer la nécessité d'une analyse approfondie de l'histoire conceptuelle de la nostalgie pour bien saisir l'essence véritable de notre nouvelle condition historique. J'aimerais donc, dans la dernière partie de cette section, esquisser brièvement ce qui me paraît s'imposer comme le statut du concept de nostalgie à l'intérieur de cette nouvelle conscience historique émergente, soit qu'elle est la *Stimmung* propre à une orientation historique qui perçoit le passé sous la forme du « patrimoine ».

La nostalgie de la conscience historique postmoderne

L'un des autres problèmes dans l'usage de l'article de Starobinski comme point d'orientation dans l'histoire conceptuelle de la nostalgie, c'est que son auteur n'était bien sûr pas en mesure de commenter les développements dans le concept de nostalgie qui ont eu lieu dans les soixante années depuis sa parution. Si Starobinski nous annonçait avec confiance qu'en 1966, « l'usage

spécialisé du mot nostalgie clignote et vacille : soyons-en sûrs, demain il sera éteint », ce verdict tombait justement à la veille d'un véritable point d'inflexion dans l'histoire de la nostalgie : 1966 est en effet l'année exacte où Simon Reynolds, dans son ouvrage fascinant *Retromania*, va situer la genèse d'une force culturelle qui a culminé de nos jours dans l'« économie de la nostalgie ».

The mid-sixties moment when ultra-modernism flips into proto-retro is caught in *Blowup*, Michelangelo Antonioni's 1966 movie about a fashion photographer's fast-lane life driving flash cars and bedding twig-limbed models. The David Bailey-esque character has his finger on the pulse, which explains why he's toying with buying a bric-a-brac shop full of curiosities like vintage-aeroplane propellers. By the time the movie came out, there were London clothes boutiques that merged fashion and antiquarianism, the psychedelic and the passé. Opening on the King's Road in February 1966, *Granny Takes a Trip* was the pioneer ... the boutique sold antique garments along with new clothes inspired by late-nineteenth-century designs ... Sifting through the clutter of shabby tat for cool collectables—Blitz-era gas masks, hand-cranked gramophones, shop signs with chipped paint, brass bedsteads—required time, energy and a sharp eye. This made it (what we now call “vintage”) seem more elevated and alternative than mere consumerism*.

Ces transformations, qui sont contemporaines des basculements dans l'expérience de l'histoire propre à l'après-guerre et qui en font en effet partie, s'insèrent dans l'émergence du concept « postmoderne » du patrimoine tel que je l'ai abordé dans le second chapitre de cette thèse. Rappelons que, selon Chastel, le basculement sémantique de la notion du patrimoine dans l'après-guerre a déplacé l'accent du « médiéval proprement dit » à « ces aspects de la vie paysanne qui sont censés être porteurs de la France médiévale en modernité » (LM.II.2 438) — ainsi, l'attention se déplace du château et de la cathédrale à l'atelier et à la boutique et, par le biais de la « décentralisation du patrimoine » évoquée par Nora, à des objets encore plus inconséquents tels que le masque à gaz et le gramophone (et, de nos jours, le vinyle, la machine à écrire, et la caméra Polaroid).

Mais rappelons également que le basculement de la notion du patrimoine ne porte pas uniquement sur un déplacement concernant les objets dignes de notre attention. André Chastel a

* Simon REYNOLDS, *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, New York, Faber and Faber, 2011, p. 186sq.

raison de contraster l'attitude d'« approfondissement historique » propre au concept moderne du patrimoine avec celui d'« attention ethnologique » au sein du concept tel qu'il se déploie à l'époque de la crise postmoderne du temps : si la modernité du XIX^e siècle — celle de la première vague mémorielle — retrouvait dans le patrimoine un moyen de légitimer les régimes naissants de la démocratie libérale en les intégrant dans la toile d'un passé majestueux dont ils constitueraient la pointe avancée, le patrimoine de la seconde vague mémorielle constitue plutôt un ensemble d'artéfacts qui ont un statut presque « hétéronome » au sens de Gauchet, c'est-à-dire provenant d'un au-delà suprahumain dont l'accès nous est interdit et qui nous laisse pour seule tâche de les conserver dans un état immaculé. En effet, si le *topos* de la rupture est l'un des traits essentiels de la modernité même, c'est le statut de cette rupture qui se transforme lors de la crise postmoderne du temps : comme nous l'avons déjà vu en abordant la pensée de Gauchet, Nora, et Pomian, la nouvelle architecture mnémonique de la condition dite « postmoderne » se caractérise par cette rupture devenue totale exprimée par la mort définitive de cette même force que Gauchet nomme « hétéronomie » et que Nora et Pomian, pour leur part, désignent comme « mémoire ».

Face à cette nouvelle orientation historique s'impose une certaine logique patrimoniale qui donne lieu à la configuration particulière repérée d'abord par Nora avec la notion du « lieu de mémoire » et ensuite approfondie par Augé avec la notion du « non-lieu ». Car c'est bien le schisme total entre passé et présent qui constitue l'horizon de possibilité pour la fixation du regard patrimonial envers le bric-à-brac du passé : selon Marcel Gauchet,

L'objectivation patrimoniale représente l'opposé exact de l'incarnation que réclame la tradition et qui s'accompagne, dans les sociétés qu'elle domine, d'une frappante indifférence pour les attestations de ce passé dont elles révèrent les modèles. Le trait a été souvent relevé, les sociétés de tradition ne se soucient guère de conserver les vestiges et les traces de leur passé. Elles en réutilisent volontiers les matériaux, elles reconstruisent sans complexe des édifices culturels où la présence des déités ancestrales est censée se manifester (si elles conservent, ce sont des objets précieux, valant par eux-mêmes, ou des objets sacrés, témoignant de l'au-delà). Mais c'est justement parce que leurs modèles fondateurs sont supposés vivre dans le présent, s'y incarner, s'y actualiser, que le passé en tant que tel ne les

intéresse pas. Il ne peut avoir été que substantiellement identique, à des détails près, qui n'emportent pas de signification et qui relèvent d'une curiosité marginale. (AD4 419)

Les quelques courts commentaires inclus par Hartog sur l'attitude traditionnelle des Japonais envers les vestiges de leur passé dans les *Régimes d'historicité* éclairent aussi cette même différence dans le rapport au patrimoine. Historiquement, au Japon, les grandes structures dignes d'être perçues aujourd'hui par le regard patrimonial — les châteaux, les sanctuaires shinto, les temples bouddhistes — ont toutes été construites en bois là où les édifices équivalents de l'Europe médiévale ont été généralement construits en pierre. La culture s'est donc habituée depuis longtemps à la destruction intermittente de ces structures, que ce soit par faute de la guerre ou de désastres naturels. Cela donne lieu à une orientation où « compte avant tout la permanence de la forme » ; ainsi, « le dilemme occidental “conserver ou restaurer” n'a pas cours¹⁹ » (RH 169), car les matériaux physiques de la structure ne sont qu'accidentels²⁰. Bien sûr, la présence d'une telle attitude exige l'existence de ces « milieux de mémoire » la disparition définitive desquels serait, pour Nora, le geste inaugurant du moment des lieux de mémoire. Or, dans la mesure où le Japon a fait l'épreuve des mêmes sortes de transformations sociales que les sociétés occidentales lors des années 1980 et 1990 (quoiqu'à son rythme particulier), cette attitude traditionnelle se trouve aujourd'hui entremêlée de manière assez particulière avec une autre attitude qui relève plutôt du regard patrimonial. On peut ainsi se demander en quelle mesure la notion du « lieu de mémoire » pourrait être employée pertinemment dans le cas japonais. Or, en Occident, la chose est moins ambiguë : là où la modernité baudelairienne²¹ intégrait les lieux du passé dans la toile du présent, le statut ontologique des lieux de mémoire présuppose une rupture nette entre le présent et le passé. D'où l'exigence de conservation et de restauration immaculée qui caractérise la logique patrimoniale de la seconde vague mémorielle, en contraste, d'une part, avec les projets modernistes qui n'hésitaient pas à détruire les vestiges du passé pour reconstruire à neuf (comme dans le cas

du Paris du baron Haussmann ou encore cette *Welthauptstadt Germania* envisagée par Albert Speer) et, d'autre part, avec la fascination romantique avec les ruines de l'autre²².

Cette nouvelle logique patrimoniale, avec le dualisme métaphysique du lieu de mémoire et du non-lieu, s'est disséminée à l'international surtout grâce à son intégration au sein de l'Unesco depuis la *Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel* de 1972. Il est intéressant de voir les prolongements de cette nouvelle conscience patrimoniale au XXI^e siècle. Dans les dernières décennies, l'Unesco a commencé à retirer pour la première fois de son histoire le statut patrimonial de certains lieux²³ à cause de nouveaux développements qui engendreraient une « perte irréversible » des lieux historiques : d'abord la vallée de l'Elbe à Dresde en 2009 en rétorsion contre la construction d'un nouveau pont à quatre voies sur l'Elbe qui est visible du centre historique de Dresde²⁴ et, plus récemment, « la ville maritime mercantile » de Liverpool en 2021 où la construction du nouveau stade de football pour l'*Everton Football Club* fera partie du développement de la rive sur laquelle se situent ses quais historiques²⁵. L'Elbe ne fait face à aucun risque de s'assécher ; l'*Albert Dock* à Liverpool ne tombe pas en désuétude. Mais selon la logique du patrimoine, la modification du *milieu*, son invasion par les marques du présent, mine l'intégrité patrimoniale du lieu. Si un lieu est inscrit par l'Unesco dans la liste du patrimoine mondial de l'humanité, c'est qu'il constitue un « lieu de mémoire » au sens de Nora : comme sa tâche est de maintenir la connexion fragile entre le passé et le présent, on n'a pas le droit de le transformer ; il doit exister au-delà des péripéties du monde contemporain dans un lieu soustrait aux changements. En effet, comme Augé l'avait suggéré, l'architecture de la civilisation humaine tendrait aujourd'hui à se diviser en deux groupes mutuellement exclusifs — lieux de mémoire et non-lieux.

Même si le *topos* de la « rupture irréversible avec le passé » est bien présent dans les discours sur la modernité depuis son avènement même, ce besoin de préservation et de conservation semble

être une attitude qui est particulière à la logique patrimoniale de la seconde vague mémorielle. Le milieu du XIX^e siècle était bien, comme l'avait noté Eric Hobsbawm, l'époque où on va reconstruire le parlement anglais dans un style soigneusement néo-gothique pour manifester une continuité avec un passé profond^{*} ; mais c'était également l'époque où le baron Haussmann rasera la capitale médiévale de Paris pour mettre à sa place les *Waldschlößchenbrücke* et les *Everton Stadiums* de son temps, bien que de tels projets seront condamnés à leur époque par plusieurs — notamment par Victor Hugo[†], qui a écrit son grand roman *Notre-Dame de Paris* en partie dans un effort pour sensibiliser les Français aux beautés de l'architecture du Paris médiéval et ainsi de les mobiliser pour conserver des édifices comme la cathédrale Notre-Dame. La perspective plus synchrétique envers le traitement des objets historiques qui prédatait cette logique patrimoniale a été évoquée par Svetlana Boym en contraste avec la restauration immaculée de la chapelle Sixtine dans les années 1980 et 1990 :

The artists of the sixteenth and early seventeenth century viewed their contribution as a creative collaboration with the masters of the past. They attached their sculptural limbs right to the body of the ancient statues, adding a missing nose or an angel's wing, or even a contemporary mattress, as did Bernini in his sculpture of reclining Hermaphrodite. Renaissance and early Baroque artists never disguised their work as the past. They left the scars of history and reveled in the tactile intimacy of marble and the mystery of distance at the same time[‡].

Le sentiment d'une continuité sûre avec le passé qui permet Bernini d'éviter les angoisses de la logique patrimoniale témoigne la perdurance à son époque d'une attitude retrouvée par Koselleck chez un aîné de Bernini, soit Machiavel : car selon Koselleck, le chapitre sur les armes à feu dans les *Discours sur Tite-Live* implique que « présent et passé se trouvaient donc englobés dans un seul et même horizon historique » (FP 20). Autrement dit, le monde entier étant un milieu de

^{*} Eric HOBSBAWM et Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, op. cit., p. 1sq.

[†] Voir Victor HUGO, « Guerre aux démolisseurs », *La Revue des Deux Mondes*, 13 mars 1832.

[‡] Svetlana BOYM, *The Future of Nostalgia*, op. cit., p. 47.

mémoire, il était possible de moduler le passé sans l'adultérer, que ce soit l'ajout d'un nez manquant d'une statue ou l'emploi des armes à feu dans les tactiques militaires.

Or, il serait en même temps trop simpliste de comprendre notre attitude contemporaine envers le patrimoine comme étant soit « moderne » soit « postmoderne » : la modernité moribonde étant une espèce de seuil métahistorique où au moins deux consciences historiques différentes exercent une influence notable, on retrouve les deux logiques qui s'entrecroisent à chaque pas au sein des institutions variées qui s'occupent de la gestion du patrimoine. Qu'on songe, par exemple, à la transformation des cabines téléphoniques rouges emblématiques à Londres en points d'accès de Wi-Fi publics, ce qui démontre à la fois une certaine préoccupation patrimoniale ainsi qu'une certaine ouverture d'esprit à l'adaptation au présent : la cabine téléphonique n'a pas nécessairement besoin d'abriter un publiphone à une époque où cela serait superflu, mais il serait également hors question de se débarrasser des cabines ou de les repeindre en jaune, de la même manière qu'il serait hors question d'habiller les *Grenadier Guards* du palais Buckingham en treillis, bien qu'ils soient déjà armés avec des fusils d'assaut²⁶. Toute analyse du patrimoine devrait tenir compte de cette ambiguïté qui est visible partout dans la culture contemporaine.

Il est d'ailleurs utile à ce propos d'introduire une distinction linguistique importante. La masque à gaz, le gramophone, la machine à écrire, la caméra Polaroid — ces objets ne sont pas *de la nostalgie*, mais plutôt *des objets nostalgiques*, c'est-à-dire des objets qui font éprouver le sentiment de nostalgie chez certains individus qui interagissent avec eux en fonction de leur évocation à un passé révolu. Autrement dit, ces objets sont *du patrimoine*. Non pas un patrimoine national comme Nora et ses collaborateurs essayent d'en dresser l'inventaire dans *Les lieux de mémoire*, mais plutôt des objets qui, hors d'un cadre explicitement national, détiennent le même statut ontologique que les objets patrimoniaux identifiés dans *Les lieux de mémoire*. En effet, il

s'agit précisément de cette même catégorie d'objets qui, pour Nora, témoignent de la décentralisation du patrimoine : photos et albums de famille, papiers d'identité, formulaires administratifs, et ainsi de suite. On est habitué, du moins dans le discours français dont se préoccupe principalement cette thèse, de parler du « nouveau statut du patrimoine » en fonction de ces développements. Or, il faut se rappeler, en tenant compte des conclusions tirées du chapitre quatre, que le concept « postmoderne » (en réalité mixte) du patrimoine relève d'un certain régime d'historicité et que chaque individu peut « se plier ou pas » aux présupposés de ce régime. En effet, il existe une grande quantité d'individus (auxquels j'ai déjà fait allusion dans le second chapitre) qui sont affectés d'une « pauvreté d'historicité » (ou encore d'une « historicité appauvrie ») et qui ne se préoccupent peu, voire pas du tout, des questions du passé, qui ne s'intéressent pas particulièrement au patrimoine — ou encore ceux qui sentent toujours un lien vivant entre le passé et le présent qui exclut la possibilité du regard patrimonial — et qui, ainsi, ne rencontrent pas le passé sous la forme du « patrimoine », bien que le régime d'historicité de nos sociétés soit, lui, organisé autour d'une certaine patrimonialisation du passé. Mais pour ceux pour qui le passé se révèle, en fait, sous la forme du « patrimoine », la *Stimmung* qui leur est propre dans cette relation est bien celle de la « nostalgie » — précisément de la même manière que Heidegger, dans ses *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, affirme que le *Heimweh* novalisien est la *Stimmung* propre au philosophe*.

Or, cette élévation de la nostalgie du statut d'une émotion moderne à l'émotion « postmoderne », pour ainsi dire, relève sans doute d'une de ces prémisses spéculatives dont Kerwin Lee Klein nous avertissait de nous méfier dans le contexte du nouveau statut sémantique de la « mémoire » au sein de la vague mémorielle. Certes, le postulat que la nostalgie serait la

* Voir « Chapitre premier : Les chemins détournés... », dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op. cit., pp. 15–27. N. b. : dans la traduction française du texte, *Heimweh* se traduit par « nostalgie ».

Stimmung fondamentale de quelque nouvelle conscience historique émergente ne saurait s'affirmer comme une évidence sans explications supplémentaires. Il est également le cas que les limites d'une analyse suivant la démarche générale de la *Begriffsgeschichte* commencent à se percevoir ici dans la mesure où une analyse purement historique ne nous fournit pas les moyens de pleinement soutenir une telle interprétation qui débouche sur une considération plus proprement phénoménologique. Or, il me paraît que c'est précisément selon cette idée que la nostalgie constitue la *Stimmung* de la conscience historique « postmoderne » que se retrouve son apport proprement philosophique. Afin de justifier cette position, je me tourne ainsi dans la dernière section de cette thèse vers une analyse plus abstraite et théorique de la nostalgie.

5.2 VERS UNE CATÉGORIE PHILOSOPHIQUE DE LA NOSTALGIE

Les limites de la distinction boymienne

La distinction clef de Svetlana Boym entre la nostalgie rétablissante et la nostalgie réfléchissante est demeurée l'une des grandes orientations de base pour les efforts d'analyse théorique de la notion dans la littérature secondaire, et sans doute pour de bonnes raisons. Avec cette distinction, Boym tente de saisir deux tendances générales autour desquelles gravitent les individus dans leur expérience de la nostalgie. La distinction est évoquée pour la première fois dans l'introduction de *The Future of Nostalgia* de la manière suivante, en se calquant sur les deux parties respectives de l'étymologie du terme :

Restorative nostalgia stresses *nostos* and attempts a transhistorical reconstruction of the lost home. Reflective nostalgia thrives in *algia*, the longing itself, and delays the homecoming—wistfully, ironically, desperately. Restorative nostalgia does not think of itself as nostalgia, but rather as truth and tradition. Reflective nostalgia dwells on the ambivalences of human longing and belonging and does not shy away from the contradictions of modernity. Restorative nostalgia protects the absolute truth, while reflective nostalgia calls it into doubt. (p. XVIII)

À partir de ces définitions initiales, les évocations subséquentes de la distinction clarifient de plus en plus quelle est la nature de ces nostalgies définies par Boym : la nostalgie rétablissante, écrit-

elle, « manifests itself in total reconstructions of monuments of the past » (p. 41), « ends up reconstructing emblems and rituals of home and homeland in an attempt to conquer and spatialize time » (p. 49), et « evokes national past and future » (p. 49) ; la nostalgie réfléchissante, par contre, « lingers on ruins, the patina of time and history, in the dreams of another place and another time » (p. 41), « cherishes shattered fragments of memory and temporalizes space » (p. 49), et « is more about individual and cultural memory » (p. 49). La nostalgie rétablissante se manifeste, par exemple, dans les théories de complot de l'extrême-droite ultranationaliste (comme celles fondées sur la fameuse contrefaçon antisémite *Les Protocoles des Sages de Sion*), tandis que la nostalgie réfléchissante se retrouve surtout dans l'œuvre de nombreux poètes et écrivains comme, par exemple, Friedrich Nietzsche, Charles Baudelaire, Walter Benjamin, et Vladimir Nabokov. Bien que Boym ne le formule pas de manière explicite, la teneur politique de son propos se laisse deviner : la nostalgie rétablissante serait (grossièrement) autoritaire ou traditionaliste, politique, ultranationaliste, et paranoïaque ; tandis que la nostalgie réfléchissante serait plutôt (grossièrement) libérale ou progressive, culturelle, individualiste, et ludique.

Étant donné l'expression de cette opposition si nette, on pourra être toutefois surpris qu'à deux moments marquants, Boym prend soin de préciser que cette distinction ne représente pas une dichotomie : elle affirme plutôt que ces deux sortes de nostalgie « are not absolute types, but rather tendencies, ways of giving shape and meaning to longing » (p. 41), et que « one cannot rely entirely on a clear opposition between two kinds of commemorations and two nostalgic tendencies » (p. 79). Ainsi, une certaine tension est présente dans la pensée de Boym qui donne lieu à au moins deux interprétations légitimes de la distinction rétablissante/réfléchissante : une interprétation qui s'en tient plus aux passages qui impliquent une certaine dichotomisation de la notion visant à ranger nettement toute expression rencontrée de la nostalgie soit dans le camp

« rétablissant » soit dans le camp « réfléchissant », et une autre interprétation qui respecte davantage l'ambivalence et la nuance dans l'usage boymien de ces deux catégories et son effort heuristique de saisir de manière analytique une émotion qu'elle avait qualifiée elle-même de « non-systématique et non-synthétisable » (p. 13). Or, même si on endosse théoriquement l'interprétation plus nuancée de la distinction de Boym (comme le font plusieurs commentateurs dans la littérature secondaire), cet accord théorique débouche néanmoins souvent en pratique sur l'adhésion à la présupposition implicite de deux catégories qui sont, au moins, assez distinctes pour être déployées de manière dichotomique. Cette adhésion se manifeste particulièrement lorsque la distinction est employée pour mener des analyses d'exemples concrets de la nostalgie à teneur politique (en particulier — par observation anecdotique — lors des discussions informelles), il est assez commun de les voir traités de simple « nostalgie rétablissante » ou « nostalgie réfléchissante » sans qualification supplémentaire.

Par conséquent, la distinction de Boym, bien qu'elle soit subtile et utile, peut être également lue comme restrictive et problématique à certains égards. Restrictive, car quand la distinction est prise pour *la* distinction fondamentale pour faire la topographie des expressions nostalgiques, délimitant ainsi par avance le champ d'analyse de la nostalgie dans l'un des deux camps principaux, on risque écarter l'ajout d'autres « tendances » à la même classe taxonomique pour permettre une description plus nuancée des expressions particulières de la nostalgie. Problématique, car la distinction repose en fin de compte sur un jugement normatif trop rigide où la nostalgie « rétablissante » est jugée par essence mauvaise, néfaste, régressive, vulgaire, ou encore simplement inculte, tandis que la nostalgie « réfléchissante » est prise pour la « bonne » nostalgie représentant le revers de ces traits : réfléchie, non idéologisante, subtile, et progressive. En effet, parce que quasiment personne dans la littérature sur le sujet ne se réclame ardent

défenseur de la nostalgie rétablissante²⁷, on a tendance à user de ce terme que de manière péjorative. Dans cette perspective, elle pourrait être décrite, pour reprendre le vocabulaire de Koselleck, comme un simple « contre-concept asymétrique » d'un concept primaire qu'est la nostalgie réfléchissante. Le durcissement de cette supposition implicite s'est accru par la suite par l'invocation constante de la catégorie de la « nostalgie rétablissante » par des commentateurs pour caractériser la vague de l'extrême-droite populiste qui touche les démocraties libérales avec une intensité croissante depuis le début des années 2010. En disant cela, je ne cherche pas ici à critiquer l'exercice sans doute utile du travail d'analyse théorique des gestes politiques de l'extrême-droite afin de contribuer à leur neutralisation. Or, je me méfie de l'utilité ultime de l'invocation polémique de la catégorie de la « nostalgie rétablissante » pour effectuer une telle tâche.

En effet, selon la définition particulière de la nostalgie que je viens d'avancer dans ce chapitre, il ne peut pas y avoir, en réalité, une « nostalgie rétablissante » sans réserve : la notion même est contradictoire. Car si nous admettons que la nostalgie constitue en effet la *Stimmung* d'une conscience historique qui perçoit le passé en tant que patrimoine — et, ce faisant, présuppose une rupture ontologique irrévocable entre passé et présent — la poursuite sincère d'une reconstruction totale du passé, en présupposant un passé encore vivant et digne d'être restitué, suggère une conscience historique qui se trouve aux antipodes de la logique patrimoniale. Il n'est donc pas surprenant de voir Boym affirmer que la nostalgie rétablissante « does not think of itself as nostalgia, but rather as truth and tradition » (p. XVIII), car cette « nostalgie rétablissante » repose en effet sur un appel à la « tradition » comprise au sens que ce terme est employé par Gauchet dans le passage cité plus haut, c'est-à-dire un moyen de rendre le passé présent qui se distingue nettement de l'objectivation patrimoniale.

Si l'on met à part l'incohérence conceptuelle de la notion même d'une nostalgie purement « rétablissante », il est également douteux de supposer l'existence d'une nostalgie purement « réfléchissante ». Car même en admettant l'ambivalence et la distance, l'acte de réfléchir sur le désir nostalgique — et en particulier d'intégrer ces réflexions au sein d'une œuvre d'art — comprend toujours un certain geste de « rétablissement », aussi incertain et hésitant soit-il. Cela est clair si nous prenons pour exemple le cas de l'écrivain nippon-anglais Kazuo Ishiguro, qu'il ne serait pas incommode de décrire comme la tête d'affiche du versant littéraire de la vague mémorielle. Son roman le plus célèbre, *The Remains of the Day*^{*}, thématise de manière centrale des questions concernant l'essence et la fragilité de la mémoire, l'auto-illusion concernant son propre passé, et l'héritage des traumatismes de la Seconde Guerre mondiale. En effet, en mettant au premier plan l'histoire d'un majordome qui a travaillé pour un aristocrate anglais qui est devenu, en fin de compte, un sympathisant des nazis si ce n'est pas un collaborateur actif de ces derniers, Ishiguro remet en question implicitement le récit hagiographique que la Grande-Bretagne se raconte concernant l'histoire de cette époque d'une manière qui serait à certains égards analogue à celle du film *Le Chagrin et la Pitié*. Or, *The Remains of the Day* est le troisième roman de Ishiguro : il était précédé par *A Pale View of Hills*[†] et *An Artist of the Floating World*[‡], deux romans qui reprennent des thèmes similaires, mais qui ont pour milieu le Japon de l'immédiat après-guerre. En fait, dans plusieurs entrevues²⁸, Ishiguro a décrit ses premiers trois romans comme « trois tentatives d'écrire le même roman », et dont l'impulsion originale provenait d'une source intéressante.

^{*} Kazuo ISHIGURO, *The Remains of the Day*, Londres, Faber and Faber, 1989.

[†] Kazuo ISHIGURO, *A Pale View of Hills*, New York. G. P. Putnam's Sons, 1982.

[‡] Kazuo ISHIGURO, *An Artist of the Floating World*, New York, Vintage Books, 1986.

Né à Nagasaki en 1954, le jeune Ishiguro déménage avec sa famille en Angleterre à l'âge de cinq ans, où il a grandi avec une certaine image nostalgique et romantisée du Japon de son enfance²⁹. Dans sa vingtaine, il a commencé à reconnaître deux choses : premièrement, que son image du Japon était à plusieurs égards déformée et illusoire (au point de prendre conscience qu'elle n'aurait jamais existé en réalité), et, deuxièmement, que cette image romantisée avait commencé à pâlir et à se faner dans sa mémoire. Ses premiers deux romans constituaient ainsi un geste conscient de consigner sur papier cette image évanouissante de son Japon avant qu'elle ne disparaisse au complet. Autrement dit, bien que le contenu de ses premiers trois romans soient des expressions quasi pures de nostalgie réfléchissante (l'intrigue dans chaque cas tournant autour d'un personnage qui doit revisiter et renégocier la mémoire de leur propre passé face aux défis posés par leur société qui a subi un basculement moral profond suite à la fin de la Seconde Guerre mondiale), le geste d'écrire les romans eux-mêmes constitue, de manière assez littérale, un geste de nostalgie rétablissante : en les écrivant, Ishiguro rétablit et restitue littéralement une mémoire en voie de dépérissement.

On pourrait conclure de même pour toute expression de « nostalgie réfléchissante » : que ce soit *Les Lieux de mémoire*, les écrits de Svetlana Boym, ou l'album *The Suburbs* du groupe de rock alternatif Arcade Fire, l'acte de « réfléchir » constitue toujours en même temps un certain « rétablissement », un *nostos* partiel, bien qu'il soit traversé par des tensions et des paradoxes. La distinction de Boym demeure certes utile, mais contrairement à son usage fréquent pour valoriser certaines expressions de nostalgie et en délégitimer d'autres, son emploi correct consisterait plutôt dans la thématization des ambiguïtés générées par la présence des deux tendances dans chaque expression qu'on saurait qualifier de « nostalgie » de manière légitime.

Vers une nostalgie dynamique

La coexistence des deux catégories boymiennes se retrouve au cœur même de la logique patrimoniale telle qu'elle est décrite par Pierre Nora. En percevant le passé sous la forme de patrimoine dans son sens « postmoderne », on admet que ce patrimoine constitue, en quelque mesure, une partie importante de notre identité : nous dérivons une certaine valeur, participons à une certaine historicité, en nous liant au patrimoine. Or, le présupposé ontologique du patrimoine — soit une rupture irréparable entre le passé et notre présent qui impose également le besoin d'une préservation immaculée et, en contraste avec le « patrimoine » dans son sens moderne, nous impose la tâche de, comme l'avait dit Hartog, « cultiver sa mémoire comme on cultive son jardin » — rend impossible la tâche de nous identifier complètement avec ce patrimoine. Le fondement de la nostalgie en tant que *Stimmung* est donc la perception d'une rupture ontologique avec une composante importante de notre être ; d'où le caractère fondamentalement mélancolique de notre rapport nostalgique au passé.

L'emploi du terme « mélancolique » ici n'est pas accidentel. Car en effet, la mélancolie — qui, elle aussi, relève d'une histoire conceptuelle avec des origines médicales en tant que pathologie qui se situe à l'intérieur du paradigme médical du galénisme³⁰ — entretient un lien historique profond avec la nostalgie, cette dernière étant souvent classée comme une variante de cette première. Rappelons que j'avais présenté dans le second chapitre l'hypothèse selon laquelle il existerait possiblement une « thèse crypto-normative » dans les *Lieux de mémoire*, soit celle du franchissement de ce moment seuil des lieux de mémoire décrit par Nora à travers le délestage du poids de la mémoire et l'inauguration d'une nouvelle époque historique dans laquelle les tensions et les ambivalences du temps des lieux de mémoire ne seraient plus. Il me semble qu'une analyse conceptuelle de la nostalgie aurait un rôle central à jouer dans un tel projet, et — dans le contexte

de son association historique avec la mélancolie — qu'il serait utile de nous attarder sur une autre distinction, soit celle qu'opère Sigmund Freud entre la mélancolie et le deuil*.

Pour Freud, la mélancolie représente la face pathologique de l'affect « normal » incarné par le deuil. Dans les deux cas, il s'agit d'une réaction « à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc. » (p. 7). Une fois que « l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet » (p. 8), la conscience se rebelle contre une telle exigence, générant ainsi la tension qui constitue la douleur psychologique de l'expérience. Or, « ce qui est normal, écrit Freud, c'est que le respect de la réalité l'emporte », ou autrement dit, que la conscience accepte l'exigence du désinvestissement libidinal de l'objet perdu et récupère la libido dans le moi (sinon, il s'agirait du simple déni). À ce moment, deux réactions sont possibles : la réaction « normale », celle du deuil qui, suite à l'achèvement de cette opération, libère la libido pour être investie dans quelque nouvel objet ; et la réaction mélancolique qui, au lieu de libérer cette libido pour un investissement externe, la retient dans le moi, où elle « ne fut pas utilisée de façon quelconque : elle servit à établir une identification du moi avec l'objet abandonné » (p. 12). Freud explique ce comportement pathologique à travers le modèle de la régression narcissique, estimant qu'il s'agit, en gros, d'une condition « qui fait défaut dans le deuil normal ou qui transforme celui-ci en deuil pathologique » (p. 13) et transforme une perte concernant un objet en « une perte concernant son moi » (p. 10). Ainsi, là où le deuil et la mélancolie ont en commun « une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, [et] l'inhibition de toute activité », cette dernière se distingue par

* Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie. Extrait de *Métapsychologie* », dans *Sociétés* 86, 2004 [1915], pp. 7–19.

un trait supplémentaire, soit la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste par « des auto-reproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtement » (p. 8).

En fonction d'un tel traitement psychanalytique, il serait facile d'écarter simplement la mélancolie — tout comme la nostalgie qui lui est associée — comme une tendance pathologique et de suggérer, en suivant la voie proposée par Ricœur, de suivre plutôt le chemin du deuil dans la poursuite des solutions aux pathologies de la mémoire collective³¹. Or, chez Freud, il y a aussi l'indication d'un certain potentiel épistémologique propre à l'expérience de la mélancolie. En plus de la diminution du sentiment d'estime de soi et la rétention de la libido dans le moi, Freud distingue la mélancolie du deuil sur un point encore : elle serait produite par certaines expériences de perte qui, en ajoutant une dimension de préjudice, d'humiliation, ou de déception, introduisent dans la relation avec l'objet « une opposition d'amour et de haine » et ainsi renforcent « une ambivalence déjà présente » (p. 13) ; à certains égards et sur certains points (notamment concernant les plaintes qu'il élève contre lui-même), le mélancolique parvient à « saisir la vérité avec plus d'acuité que d'autres personnes qui ne sont pas mélancoliques » (p. 9). La saisie de ces vérités relève de ce « qu'on appelle habituellement conscience morale » du fait que la conscience de l'ambivalence par le mélancolique lui permet d'opposer une partie de son moi à l'autre, ouvrant ainsi la possibilité d'une « appréciation critique » où une certaine partie du moi est prise « pour ainsi dire comme objet » (p. 10). L'expérience de la douleur psychologique propre à l'expérience de la mélancolie se distingue ainsi par une relation avec l'objet perdu qui serait « compliquée par le conflit ambivalentiel » (p. 17), un conflit qui est accentué par l'expérience mélancolique mais qui — il importe de le souligner — est selon Freud « *déjà présent* » dans l'expérience de la perte elle-même, y compris celle qui est médiatisée par l'expérience du deuil. D'où le potentiel

épistémologique de la mélancolie, qui se trouve dans une position privilégiée pour aborder des ambivalences qui sont simplement refoulées par l'expérience du deuil.

La relation postmoderne au patrimoine se révélerait ainsi comme essentiellement mélancolique au sens de Freud : on regrette la perte d'un objet aimé — soit la nation au sens de Renan — avec lequel le moi collectif s'est identifié. La perte d'une continuité avec le passé national constitue ainsi la perte d'un élément essentiel de l'identité du moi. Ici, les parallèles entre la notion freudienne de la mélancolie et les tensions implicites aux propos des *Lieux de mémoire* devraient être déjà manifestement clairs : en effet, on pourrait dire que ce qui distingue la perspective de Nora de celles d'autres penseurs tels que Gauchet ou Pomian, c'est la *Stimmung* sous-jacent d'une mélancolie profonde qui colore l'argumentation. Notion qui sert à renforcer la thèse globale que la nostalgie serait la *Stimmung* de la conscience historique « postmoderne ». Est-ce que donc la possible « thèse crypto-normative » des *Lieux de mémoire* consisterait, finalement, dans la conversion d'une mélancolie pathologique en un mouvement prospectif du deuil en vue d'un dépassement de l'attachement sentimental à ce passé qui se révèle à la conscience historique « postmoderne » comme définitivement clos ? C'est la thèse qui semble s'imposer le plus naturellement. Or, il me semble qu'un véritable dépassement des antinomies de la conscience historique « postmoderne » exigerait surtout une confrontation directe avec ce « conflit *ambivalentiel* ». Plus encore, seule la mélancolie semble avoir le potentiel épistémologique pour relever un tel défi. On pourrait donc se détourner du geste facile d'une « nostalgie du deuil » en se demandant la question suivante : y aurait-il une distinction supplémentaire pour fixer un bon usage du concept de mélancolie ? Elle pourrait prendre la forme soit d'une mélancolie qui nous enfonce dans un marasme et ne tend nullement vers quelque solution, soit une mélancolie qui parvient à *travailler* en quelque mesure sa souffrance et qui, en fixant son regard sur l'analyse scrupuleuse

des conflits ambivalents au fond de sa condition, parvient à initier un certain mouvement en avant.

C'est une telle distinction à propos de la mélancolie que l'on pourrait étendre à la nostalgie. Cette distinction — qu'on pourrait dénommer heuristiquement comme une distinction entre une « nostalgie statique » et une « nostalgie dynamique » — me paraît s'imposer, en conjonction avec une lecture nuancée de la distinction de Boym entre la nostalgie rétablissante et la nostalgie réfléchissante, comme la clef de voûte pour aborder les antinomies de la modernité moribonde. Car, en effet, il peut facilement y avoir des expressions de « nostalgie réfléchissante » qui se morfondent dans une mélancolie statique et stérile : le critique culturel anglais Mark Fisher³² est probablement l'exemple paradigmatique d'une telle orientation. Et il semble que Boym elle-même tendait vers cette lignée d'analyse vers la fin de sa vie : il est fort remarquable que dans l'ouvrage posthume *The Off-Modern*, bien que le mot « nostalgie » apparaisse une cinquantaine de fois, il n'est jamais qualifié par les adjectifs « rétablissante » ou « réfléchissante » — plutôt, Boym emploie de nouvelles typologies telles que la « nostalgie anticipatrice » et la « nostalgie prospective » qui inspirent en partie ma démarche ici. Afin d'approfondir la notion d'une nostalgie « dynamique », je me tournerai en dernier lieu vers la pensée d'Edward Saïd, qui a développé une riche pensée sur les thèmes de l'exil et de la nostalgie.

Exil et solitude

Dans la mesure où la notion d'une nostalgie « rétablissante » conserve une certaine cohérence au moins sur le plan heuristique malgré la critique que j'ai avancée plus haut contre son usage, on pourrait dire que le défaut principal d'une telle nostalgie « rétablissante » est d'offrir un *nostos* qui est aussi facile qu'il est chimérique et qui conduit à renoncer au processus difficile d'éprouver et de retravailler ses attachements nostalgiques. Ainsi, la catégorie est fréquemment

mise en œuvre par des chercheurs démontrant un intérêt neutre et désintéressé (au sens du regard scientifique) envers la nostalgie qui semblent s'intéresser au phénomène de la même manière qu'un médecin peut être fasciné pour une maladie particulière sans en souffrir lui-même. Une telle approche a son utilité, mais aussi ses limites. C'est pourquoi, me semble-t-il, que ceux qui abordent le sujet de la nostalgie et des concepts qui lui sont associés à partir d'une perspective interne — autrement dit, la littérature de la nostalgie qui est produit *par des nostalgiques* — détiennent la capacité de découvrir certains traits saillants de la nostalgie souvent négligés par les chercheurs. D'où l'utilité d'approfondir mes analyses de la nostalgie en me référant à l'essai célèbre d'Edward Saïd, « Réflexions sur l'exil* ». Un Palestinien né à Jérusalem en 1935, Saïd s'est déplacé avec sa famille en Égypte dans le sillage de la guerre israélo-arabe de 1948. À Cairo, il a reçu une formation coloniale britannique typique avant d'arriver aux États-Unis. La biographie de Saïd est ainsi marquée par un exil fondamental : pas tout à fait un Palestinien, pas tout à fait un Américain, il était habité à la fois par une certaine nostalgie pour ses racines palestiniennes ainsi que par une certaine auto-conscience critique qu'il avait cultivée en tant que chercheur et intellectuel. Cette auto-conscience lui a permis de maintenir une distance critique, malgré une nostalgie demeurée toujours présente.

Bien que l'objectif principal de l'essai de Saïd soit d'essayer de comprendre l'essence de l'archétype culturel de l'« exilé romantique », il prend soin de noter qu'il ne faudrait pas s'offusquer du fait que ces « exilés romantiques » ne constituent finalement qu'une portion infinitésimale d'une masse déraisonnable de souffrance irrémédiable. L'exil est un *topos* humain éternel, nous dit Saïd ; or, historiquement, il s'agissait toujours d'une condition marginale, connue et rencontrée exclusivement à travers la littérature produite par de tels exilés que Dante ou

* Edward SAÏD, « [Reflections on Exile](#) », *Granta* 13, 1^{er} septembre 1984 [en ligne].

Sénèque. Au XX^e siècle, par contre, l'ampleur même de l'exil généré par les tragédies du monde moderne nous force à regarder au-delà de tels produits littéraires et d'admettre la réalité silencieuse :

You must first set aside Joyce and Nabokov and think instead of the uncountable masses for whom UN agencies have been created. You must think of the refugee-peasants with no prospect of ever returning home, armed only with a ration card and an agency number. Paris may be a capital famous for cosmopolitan exiles, but it is also a city where unknown men and women have spent years of miserable loneliness: Vietnamese, Algerians, Cambodians, Lebanese, Senegalese, Peruvians ... [to reflect on these things means to] leave the modest refuge provided by subjectivity and resort instead to the abstractions of mass politics. (§ 7)

Autrement dit, pour reprendre une formule lapidaire de l'écrivain Zia Haider Rahman : « un exilé est un réfugié avec une bibliothèque ».

Or, ce qui distingue véritablement l'exilé est surtout un degré élevé d'isolement comparé aux réfugiés, qui tendent à se retrouver dans des camps entourés par d'autres êtres qui souffrent de la même condition. Saïd précise ainsi que « the word "refugee" has become a political one, suggesting large herds of innocent and bewildered people requiring urgent international assistance, whereas "exile" carries with it, I think, a touch of solitude and spirituality » (§ 21). Afin d'élaborer cette distinction, il nous fournit deux exemples d'amis exilés qu'il a connus personnellement. Le premier, Faiz Ahmad Faiz, était un poète pakistanais exilé qui s'est retrouvé finalement à Beirut. Bien que les amitiés les plus profondes que Faiz a pu retrouver dans cette capitale cosmopolite étaient naturellement avec des Palestiniens, Saïd éprouvait du sentiment que « although there was an affinity of spirit between them, nothing quite matched—language, poetic convention, or life history » (§ 5). C'est seulement quand un ancien ami poète est venu le visiter du Pakistan que Saïd a vu les yeux de Faiz s'égayer devant la douceur d'un retour temporaire pendant qu'ils étaient assis tard dans un restaurant en récitant entre eux des vers en ourdou. L'autre ami — Rashid Hussein — était un traducteur et orateur palestinien qui, pour quelque temps, a travaillé comme journaliste en langue hébraïque à Tel-Aviv, tentant d'établir un dialogue entre des écrivains juifs et arabes tout

en restant fidèle au projet du nationalisme arabe. Quand la pression est devenue pour lui trop extrême, il est parti pour New York, travaillant pour quelques années au bureau de l'Organisation de libération de la Palestine aux Nations Unies. Au fil des années, il est devenu désillusionné avec la politique des Nations unies et a pris la décision de rentrer chez lui ; mais il a vécu alors un sentiment de dépaysement qu'il n'avait pas éprouvé antérieurement et il est retourné finalement aux États-Unis quelques mois plus tard où, pour le reste de sa courte vie, il a languï dans l'isolement et l'alcoolisme. Il est mort un soir à l'âge de 41 ans quand, dans une stupeur ivre, une cigarette allumée est tombée de ses lèvres et a incendié son appartement.

Mais si le danger principal de l'exil sur le plan psychologique peut s'identifier en tant que ce languissement dans une désolation insupportable, le danger principal de l'exil sur le plan intellectuel serait plutôt le recours à des récits nationalistes simplistes — récits avec lesquels l'exilé, s'il garde une intégrité intellectuelle, ne peut pas se satisfaire car, d'un côté, il est incapable de se sentir pleinement partie de la communauté nationale (ainsi l'aliénation de Rashid Hussein suite à son retour au monde arabe) et, de l'autre côté, sa perspective d'étranger contient des éléments qui, dans leur nuance même, se conforment mal aux récits simplistes. Saïd observe que, en ce qui concerne l'exil et le nationalisme, « because both terms include everything from the most collective of collective sentiments to the most private of private emotions, there is hardly language adequate for both » (§ 11). On pourrait donc dire que l'espace d'expérience de l'exilé — son *Erfahrung* individuel — s'ajuste mal à l'espace d'expérience proposée par tel ou tel nationalisme. Ainsi, l'acte de se donner de manière irréfléchie aux mouvements nationalistes représente une sorte d'expérience inauthentique qui trahit les potentialités de la perspective exilique.

La condition qui résulte, selon Saïd, de cette expérience est que les exilés « sentent » leur différence (et notons ici le langage qualitatif, « sentent ») « comme une espèce d'orphelinage »

dans laquelle « le retour est hors question » et dont la tristesse essentielle « ne peut jamais être surmontée » (§ 1). Il la décrit comme un état paradoxal dans lequel le désir d'être compris par les autres se mélange avec un désir encore plus profond d'affirmer sa différence insaisissable :

Clutching difference like a weapon to be used with stiffened will, the exile jealously insists on his or her right to refuse to belong ... Wilfulness, exaggeration, overstatement: these are characteristic styles of being an exile, methods for compelling the world to accept your vision—which you make more unacceptable because you are in fact unwilling to have it accepted. (§ 25)

Tout cela risque de se solder par une sorte de fétichisation de sa propre aliénation, de tomber dans ce que Saïd décrit comme un « narcissisme masochiste » et un « cynisme pétulant » (ce qui renvoie à la mélancolie pathologique de Freud) ; tandis que, à l'autre bout, succomber à la pression de rejoindre des causes et des mouvements variés engendre une autre espèce de perte — « de perspective critique, de réserve intellectuelle, de courage moral » (§ 30), écrit Saïd (ainsi sapant la possibilité de confronter ces « conflits ambivalents » dont parle Freud). Ce dernier nous présente ainsi un spectre de l'expérience exilique qui va de l'aliénation totale au nationalisme simpliste, ces deux extrêmes constituant les deux risques de l'expérience exilique. Ce que cherche donc Saïd dans son essai est une sorte de voie moyenne entre ces deux extrêmes, une voie qui se situe entre l'affirmation facile du nationalisme et l'affirmation jalouse de l'aliénation — et qui serait, pour rapporter encore une fois l'analyse aux propos de Freud, une forme de mélancolie qui mobilise ce potentiel épistémologique qui lui est unique.

Il semble retrouver cette voie moyenne dans l'œuvre de Theodor Adorno. Commentant ses *Minima Moralia*, Saïd écrit :

Ruthlessly opposed to what he called the “administered” world, Adorno saw all life as pressed into ready-made forms, prefabricated “homes.” He argued that everything that one says or thinks, as well as every object one possesses, is ultimately a mere commodity. Language is jargon, objects are for sale. To refuse this state of affairs is the exile’s intellectual mission. (§ 33)

Une telle attitude correspond à la responsabilité intellectuelle de « ne pas être chez soi, chez soi » (« to not be at home in one's home », ¶ 31) : on pourrait peut-être même poser cette formule comme le fondement de ce qu'on pourrait appeler une « éthique de l'exil » dérivée de la pensée de Saïd. Ainsi le but devient l'apprentissage d'une « subjectivité scrupuleuse (mais pas indulgente ou boudeuse) » qui assure la distance critique qui permet l'atteinte d'aperçus profonds et nuancés concernant les conditions de la modernité. Que-ce qu'exige un tel processus, donc, pour Saïd ? Il conclut l'essai en méditant sur un passage provenant d'un moine saxon du XII^e siècle au nom de Hugues de Saint-Victor, qui a écrit :

It is, therefore, a source of great virtue for the practised mind to learn, bit by bit, first to change about invisible and transitory things, so that afterwards it may be able to leave them behind altogether. The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign land. The tender soul has fixed his love on one spot in the world; the strong man has extended his love to all places; the perfect man has extinguished his. (¶ 34)

Il me semble en effet que c'est cet effort de « faire du monde entier une terre étrangère » qui constitue, pour Saïd, l'apex de la formation de cette subjectivité scrupuleuse qu'il évoque. Il prend soin toutefois de noter qu'un tel geste exige non pas le *rejet* de ses attachements sentimentaux, mais bien de les *travailler* (*work through*).

Or, une faiblesse de l'essai de Saïd est qu'il n'examine pas à fond cette notion de « travailler ses attachements » — peut-être parce qu'il est finalement impossible de donner à cette notion une détermination forte, car il s'agit de cette sorte de travail interne pour lequel des consignes abstraites et générales sont inutiles en face d'une subjectivité radicale qui cherche, comme dans les arts, les voies de son expression. Cela dit, j'aimerais tenter ici une brève clarification de cette notion de « travailler ses attachements » en m'appuyant sur une distinction clef que Saïd n'explore pourtant jamais dans son essai. Considérons le passage suivant :

Nationalisms are about groups, but in a very acute sense exile is a *solitude* experienced outside the group: the deprivations felt at not being with others in the communal habitation. How, then,

does one surmount the *loneliness* of exile without falling into the encompassing and thumping language of national pride, collective sentiments, group passions? (§ 10, mes italiques)

Dans ce passage, il paraît que Saïd utilise les mots « solitude » et « désolation » (*loneliness*) de façon interchangeable ; en tout cas, s'il existe pour lui quelque distinction entre ces mots, elle n'est jamais clarifiée dans l'essai. Le lecteur assidu d'Arendt va par contre noter immédiatement qu'il s'agit ici de la distinction essentielle proposée par la philosophe dans « Idéologie et terreur » — le chapitre conclusif des *Origines du totalitarisme* — que j'ai déjà abordée vers la fin du second chapitre de cette thèse. Si l'on reprend la distinction d'Arendt, il me semble que ce que réclame au fond Saïd dans son éthique de l'exil est l'apprentissage d'une *solitude* — cette attitude scrupuleuse et critique — qui prendrait la place d'une *désolation*, cette fétichisation narcissique et pétulante de sa propre tristesse. « Travailler ses attachements » — particulièrement avec la nuance du mouvement compris dans l'expression anglaise « working *through* one's attachments » — peut se conceptualiser par l'apprentissage d'une véritable solitude ; ou encore, pourrait-on dire, « travailler ses attachements » ne peut se faire que *dans* la solitude.

Bien que ces considérations soient quelque peu abstraites, les ressorts politiques en sont néanmoins clairs. Rappelons qu'Arendt avait également noté dans son analyse qu'un des états principaux sous lequel l'isolement mène à la désolation plutôt qu'à la solitude est celui d'un monde « dans lequel les valeurs principales sont dictées par le travail », ne laissant ainsi aucune place à l'individu isolé pour s'engager dans une *poiesis* qui constituerait une contribution originale à un monde commun. Il n'est guère surprenant que, au cours des quinze dernières années, on a pu constater l'ascension vertigineuse de mouvements nationalistes réactionnaires d'extrême-droite partout dans le monde dans le sillage d'une crise généralisée de la désolation exacerbée par le néolibéralisme et l'arrivée en scène du paysage médiatique du numérique, comprenant tout des médias sociaux au magasinage en ligne en passant par les applications de rencontre. Nous vivons

une époque où chacun d'entre nous a été mené vers une condition d'isolement résultant de la disparition des lieux publics auparavant tangibles dans leurs équivalents numériques, où tout le monde est désormais « seul, ensemble » sur Internet. On ferait bien d'offrir au peuple les ressources pour atteindre une condition de *solitude* dans cet isolement plutôt que de le laisser languir dans la désolation et de devenir ainsi vulnérable aux propos d'agitateurs d'extrême-droite qui instrumentalisent la « male loneliness epidemic » pour encourager les hommes aliénés de blâmer la totalité de leurs problèmes personnels sur le féminisme et d'aller tirer sur des instituts polytechniques. Il s'agit là d'indications que nos sociétés sont devenues de nouveau de la terre féconde pour, sinon le totalitarisme sous sa forme historique, du moins pour quelque chose qui lui ressemble : cette « barbarie politique revêtue d'autres formes et empruntant d'autres canaux » (AD 550) invoquée par Gauchet.

Ici, bien sûr, nous quittons le cas particulier des exils et nous découvrons, en effet, que leur condition telle que je l'ai comprise ici tient, en quelque mesure, pour nous tous ; et ainsi, des réflexions supplémentaires sur cette thématique pourraient valoir non pas seulement pour des enjeux d'exil et de la condition interculturelle, mais pour la condition humaine dans sa totalité. À partir de ces quelques analyses, donc, l'importance d'un examen analytique de notre concept de nostalgie me paraît s'imposer comme un thème de premier ordre pour les enjeux centraux de notre temps, tout comme l'usage d'une nostalgie dynamique pour la transformation de la désolation en solitude me paraît s'imposer comme la tâche centrale pour l'individu qui se sent languir dans une modernité moribonde.

Notes

¹ La littérature secondaire a tendance d'identifier Johannes Hofer en tant que « médecin » et sa *Dissertatio Medica De Noσtalγia, Oder Heimwehe* comme sa « thèse de doctorat », ce qui obscurcit le fait que Hofer avait dix-neuf ans au moment de la rédaction de cette thèse qui servait d'ailleurs comme un exercice préparatoire pour sa vraie thèse de doctorat, soit *De Hydropse Uteri*. Voir notamment André BOLZINGER, *Histoire de la nostalgie*, Paris, Campagne Première, 2007, et Thomas DODMAN, *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*, University of Chicago Press, 2018.

² Voir Thomas DODMAN, « Nostalgia in 1688 », dans *What Nostalgia Was*, *op. cit.*, pp. 16–42.

³ En effet, la connexion Starobinski-Koselleck mérite d'être analysée de manière plus profonde. Notamment, Starobinski a maintenu, entre 1976 et 1983, une correspondance avec Koselleck qui est présentement archivée aux fonds Starobinski à Berne. Starobinski a d'ailleurs écrit un compte-rendu de *Vergangene Zukunft* dans le numéro inaugural du *Débat* (« Un livre étranger ? », *Le Débat* 1, 1980, p. 133).

⁴ Starobinski ne fait que passer très vite par ce point qui fait l'objet d'une analyse magistrale dans les ouvrages d'André Bolzinger et de Thomas Dodman. Concernant les transformations intellectuelles de l'époque au-delà du cadre de la médecine, voir Paul HAZARD, *La Crise de la conscience européenne, 1680–1715*, Paris, Fayard, 1961.

⁵ Starobinski fait une faute ici en datant le texte de Zwinger à 1720 (p. 101), une erreur qui paraît d'être d'origine typographique car Starobinski cite correctement le texte dans la note de bas de page sur la même page.

⁶ Une interprétation contemporaine de cette chanson peut être écoutée sur [YouTube](#).

⁷ Voir également Charles RICE-DAVIS, « “La maladie des Suisses” : Les origines de la nostalgie », *Dix-Huitième Siècle* 47, 2015, pp. 39–53.

⁸ « RANZ-DES-VACHES. Air célèbre parmi les Suisses, & que leurs jeunes Bouviers jouent sur la Cornemuse en gardant le bétail dans les montagnes. Voyez l'Air noté Pl. N. Voyez aussi l'article MUSIQUE où il est fait mention des étranges effets de cet Air. » (p. 405)

⁹ Une explication mécaniste similaire de ce phénomène se retrouve également chez Jean-Baptiste DUBOS, *Réflexions sur la poésie et sur la peinture*, Utrecht, 1732 [1719], p. 236 sq. Le passage de Dubos sera notamment repris par Louis de Jaucourt en 1765 pour l'article HEMVÉ dans l'*Encyclopédie*.

¹⁰ La référence magistrale concernant cet épisode dans l'histoire de la nostalgie est l'ouvrage excellent de Thomas DODMAN, *What Nostalgia Was*, *op. cit.* Voir également André BOLZINGER, *Histoire de la nostalgie*, *op. cit.*

¹¹ Voir Herbert C. MORTON, *The Story of Webster's Third: Philip Gove's Controversial Dictionary and Its Critics*, Cambridge University Press, 1994.

¹² Je note ici en passant une exception à cette observation générale, soit Leopold AUENBRUGGER, *Inventum novum...*, *op. cit.*, qui, écrivant en 1761, mentionne le terme « nostalgie » (voir Fritz ERNST, *Vom Heimweh*, *op. cit.*, p. 93.)

¹³ *Supra* Ch. V, n. 9.

¹⁴ Ce dernier terme, Boissier de Sauvages l'attribue à Guillaume Mahieu de MEYSEREY, *La Médecine d'Armée, contenant des moyens aisés de préserver de Maladies, sur Terre & sur Mer, dans toutes sortes de Païs, & d'en guérir, sans beaucoup de remèdes ni de dépenses, les Gens de Guerre, & autres de quelque condition qu'ils soient*, Tome Premier, Paris, Veuve Cavelier & Fils, 1754. Bien que le mot « nostalgie » est, en effet, présent dans l'ouvrage de Meyserey, il est mentionné en tant que terme alternatif parmi d'autres — hemvé, philopatridomanie — pour désigner le phénomène qu'il nomme tout de même principalement « la Maladie du Païs » (p. 105). L'ouvrage de Meyserey nous permet ainsi de constater l'entrée du terme « nostalgie » dans le vocabulaire des savants après la réédition de 1745 de Haller, bien que ce terme ne prenne pas le relè de « mal du pays » que vers la fin du XVIII^e siècle.

¹⁵ Il n'est pas tout à fait clair à quel moment le cognat « Nostalgie » a commencé à être utilisé dans l'allemand courant ; le mot est notamment absent du *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm en 1854, bien que *Heimweh* soit inclus. Le terme est présent dans *Heimweh und Verbrechen* de Jaspers (*op. cit.*), mais cela paraît être une exception à l'observation générale que ce n'est qu'après 1945 que le terme entre progressivement en usage. Notamment, Hannah Arendt, qui va employer plusieurs fois le mot anglais « nostalgia » dans ses *Origines du totalitarisme*, substituera « Heimweh » quand elle traduira elle-même l'ouvrage en allemand (« Sehnsucht » sera employé pour traduire « yearning » et « desire »).

¹⁶ La pensée de Koselleck a commencé récemment à faire partie du cadre théorique de ce courant surtout grâce à sa réception chez Thomas DODMAN, *What Nostalgia Was*, *op. cit.*, ainsi que chez Tobias BECKER et Lucia SANTA-CRUZ (voir les contributions respectives de ces deux dernières figures dans *The Routledge Handbook of Nostalgia*, *op. cit.*). Voir également Achim LANDWEHR, « Nostalgia and the Turbulence of Times », *History & Theory* 57(2), 2018, pp. 251–268.

¹⁷ Une exception marquante serait, sans doute, la figure de Rousseau ; mais cela est compliqué par le fait que, premièrement, Rousseau n'a jamais utilisé ce vocable, et parlait plutôt du « hemvé » ; et, deuxièmement, Rousseau ne se traite pas explicitement de nostalgique, mais fait plutôt des allusions dans sa lettre au maréchal-duc de Luxembourg qui peuvent se lire comme des aveux de nostalgie dans la mesure qu'il rapproche son propre tempérament à celui des célèbres souffrants de ce *Schweizerheimweh* du XVIII^e siècle.

¹⁸ Voir STAROBINSKI, « Le concept de nostalgie », *op. cit.*, p. 98 sq. Par exemple, en 1705, Jean-Jacques Scheuchzer proposera « une interprétation tout mécanique de la nostalgie » qui sera la première de toute une suite d'écrits au cours du XVIII^e siècle qui attribueront cette maladie des suisses expatriés aux changements de pression atmosphérique subis par ces montagnards qui descendent de leurs sommets dans les vallées et n'ont plus accès à leur air natal « léger, subtil, raréfié ». Cela mènera éventuellement à des prescriptions médicales loufoques qui suggèrent que le Suisse éprouvant la nostalgie devrait être placé sur une colline jusqu'à ce que les symptômes s'adoucissent, ou, au cas de l'absence de collines, être placé au sommet d'une tour...

¹⁹ Bien sûr, cette attitude traditionnelle se retrouve aujourd'hui entremêlée avec l'approche occidentale du patrimoine, et les musées populaires du Japon contiennent également les curiosités du passé proche (qu'on songe, par exemple, au musée du folklore à Kanazawa).

²⁰ En effet, la grande majorité des châteaux historiques au Japon sont des reconstructions — la célébrité du château de Himeji dérive en partie du fait qu'il est un des seuls grands châteaux japonais bien préservés là où, par exemple, le château de Kanazawa a été reconstruit à plusieurs reprises suite à des incendies en 1602, 1631, 1759, et 1881.

²¹ Voir surtout Charles BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne*, paru originalement dans *Le Figaro* en 1863. Pour Baudelaire, la modernité ne serait qu'une instanciation particulière de l'universel, et l'objet du peintre de la vie moderne serait de représenter la modernité (c'est-à-dire, sa contemporanéité et non pas la catégorie métahistorique de la modernité) de telle manière qu'on parvient à percevoir un mode du Beau éternel.

²² Voir Julia HELL et Andreas SCHÖNLE (éds.), *Ruins of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2010.

²³ En fait, le premier tirage a eu lieu en 2007 avec le sanctuaire de l'oryx arabe à Oman. Or, dans ce cas-là, la raison était que Oman avait pris la décision de réduire substantiellement la superficie de la zone.

²⁴ Voir Kate CONNOLLY, « Bridge takes Dresden off Unesco world heritage list », *The Guardian*, 25 juin 2009.

²⁵ Voir Josh HALLIDAY, « Unesco strips Liverpool of its world heritage status », *The Guardian*, 21 juillet 2021.

²⁶ Cela n'empêche pas pourtant la cooptation occasionnelle du patrimoine par des corporations pour des projets de *marketing*, comme quand Sony a modifié les signes iconiques du métro londonien avec les boutons du Playstation : voir Shannon CONNELLAN, « [PlayStation takes over London's Underground signs with iconic shapes](#) », *Mashable*, 18 novembre 2020.

²⁷ Il existe, à ce que je sache, une exception singulière à cette observation générale, soit Alastair BONNETT (voir « Nostalgia and the Left: Denial, Danger, and Doubt », dans *Left in the Past: Radicalism and the Politics of Nostalgia*, New York, Continuum, 2010, pp. 19–58). On pourrait traiter également Mark Fisher de quelqu'un qui s'engage dans une nostalgie « rétablissante » (bien qu'il ne l'avoue pas lui-même) dans la mesure où ce dernier avançait un programme qui voulait restituer le régime de « modernisme populaire » dans la culture britannique des années 1970 (sur cela, voir aussi *infra* Ch. V, n. 32).

²⁸ Voir notamment l'entrevue de 1995 sur la chaîne de télévision de l'Université de Washington, disponible sur UW VIDEO, « [Writing about Cultural Change \(Kazuo Ishiguro\)](#) », *YouTube*, 17 avril 2014 [1995].

²⁹ Plusieurs interventions intéressantes concernant la relation entre Ishiguro et le Japon se retrouvent dans l'ouvrage collectif récent de SHŌNAKA Takayuki, MIMURA Takahiro, & MORIKAWA Shinya (éds.), *Japanese Perspectives on Kazuo Ishiguro*, Londres, Palgrave Macmillan, 2024.

³⁰ Jean STAROBINSKI s'est également occupé de l'histoire de la mélancolie : voir notamment *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, J.R. Geigy S.A., 1960, et *L'encre de la mélancolie*, Paris, Seuil, 2012.

³¹ Voir Paul RICŒUR, « Niveau pathologique-thérapeutique : la mémoire empêchée », dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, pp. 83–97.

³² Mark FISHER, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Londres, Zero Books, 2009, et *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Londres, Zero Books, 2014. L'état aporétique de la pensée de Fisher se résume, selon moi, par la formule suivante (qui peut paraître de mauvais goût, mais qui est néanmoins prononcée avec une sympathie profonde) : Mark Fisher avait raison, mais il s'est également suicidé.

CONCLUSION

Cette thèse a pris comme fil conducteur l'idée centrale qu'une analyse approfondie de certaines ressources conceptuelles fournies par une tradition de la pensée historique française aboutit à une théorisation des catégories métahistoriques de « modernité » et de « postmodernité » qui prend la notion hartogienne de « régime d'historicité » — cette dernière comprise d'une manière particulière qui l'étend en incorporant la notion pomianienne d'« architecture temporelle » — comme centrale à leur définition formelle, et qui prend également le concept de « nostalgie » — dont le sens véritable se dégage par le moyen d'une histoire conceptuelle d'inspiration koselleckienne — comme central au régime d'historicité qui serait au cœur de ce que Jean-François Lyotard avait été le premier à décrire comme « la condition postmoderne ».

Parmi ces ressources conceptuelles, deux ouvrages ont occupé le devant de la scène : *Les lieux de mémoire* de Pierre Nora et les *Régimes d'historicité* de François Hartog. L'esquisse du contexte historique qui a été l'objet du premier chapitre a permis de mettre le doigt sur le pouls d'un certain coin de la vie intellectuelle française au XX^e siècle tardif, mais il a servi surtout à identifier quatre dimensions qu'il a été nécessaire d'élucider pour pouvoir avancer la lecture particulière des *Lieux de mémoire* à laquelle le second chapitre est consacré — soit le vocable du « postmoderne », la « vague mémorielle », le « syndrome de Vichy », et la « nouvelle histoire » de la troisième génération de l'école des *Annales*. Parmi ces quatre éléments, le choix de thématiser la « vague mémorielle » et la « nouvelle histoire » ne devraient nullement surprendre : en effet, *Les lieux de mémoire* sont largement considérés d'être un des grands couronnements du versant intellectuel de la « vague mémorielle » ; et bien que Pierre Nora ne soit généralement pas pris pour une figure aussi centrale à la « nouvelle histoire » que Jacques Le Goff, Roger Chartier, et Jacques

Conclusion

Revel (soit les corédacteurs du volume encyclopédique *La Nouvelle Histoire* publié en 1978), sa participation à ce courant historiographique est un fait acquis et les propos des *Lieux de mémoire* l'attestent sans nul doute. C'est ainsi le choix de m'attarder sur le « syndrome de Vichy » et sur quatre théorisations françaises de la nouvelle condition historique — soit celles de Jean-François Lyotard, Marc Augé, Gilles Lipovetsky, et Marcel Gauchet, respectivement — qui prépare ma lecture singulière des *Lieux de mémoire*. Que *Les lieux de mémoire* thématisent une crise du lien national, nul n'en doute ; et mon analyse critique d'un article de Ben Mercer vise justement à clarifier la nature précise de cette crise du lien national thématisé par Nora pour éviter une lecture fautive qui attribuerait à l'historien français une perspective simpliste de caractère ultranationaliste. Mais il est impossible de séparer cette crise du lien national — dont les premières traces remontent au révisionnisme historique du *Chagrin et la Pitié* — du sentiment de l'ouverture d'un gouffre temporel qui, s'il scindait la France contemporaine de la Troisième République, ne faisait cela qu'en fonction du fait que quelque chose de plus universel était en train de s'opérer. Ainsi la dimension particulièrement française des *Lieux de mémoire* est passée progressivement à l'arrière-plan au cours du second chapitre de la thèse, qui tente de lire *Les lieux de mémoire* dans une nouvelle perspective.

Cette nouvelle perspective, ayant pris pour fil conducteur l'histoire conceptuelle de Reinhart Koselleck, a postulé qu'on retrouve dans *Les lieux de mémoire* les traces de ce que j'ai appelé un « *Geschichtliche Grundbegriffe* postmoderne », en faisant allusion au grand projet de cet historien allemand. Par cela j'entends que, de la même manière que les *Geschichtliche Grundbegriffe* nous offrent un dictionnaire de concepts clefs qui ont subi un basculement sémantique lors de la *Sattelzeit* et qui ont ainsi constitué la base linguistique de l'avènement de la *Neuzeit*, *Les lieux de mémoire* contiennent également une théorie que certains concepts clefs — parmi lesquels j'ai

Conclusion

choisi d'examiner ceux de la « mémoire », de l'« histoire », de la « nation », du « patrimoine », et de la « génération » — ont subi, eux aussi, un basculement sémantique et sont les signes de l'apparition d'une nouvelle condition historique qui, bien que Nora n'emploie sans doute pas le terme « postmodernité » pour la qualifier, renvoie aux mêmes sortes de préoccupations qu'on retrouve chez Lyotard, Augé, Lipovetsky, et Gauchet dans leurs ouvrages respectifs. On pourrait dire ainsi que Nora, avec ses *Lieux de mémoire*, constitue un cinquième « théoricien du postmoderne ». Or, le ton quelque peu mélancolique de Nora dans ses interventions éditoriales donne aux *Lieux de mémoire* le caractère unique d'être à la fois une théorisation abstraite et généralisante de la nouvelle condition historique ainsi qu'une expression d'une expérience profondément singulière du temps qui présage mes propres propos sur la condition historique dans les chapitres quatre et cinq de la thèse. Ces propos ont débouché d'ailleurs sur des enjeux politiques qui n'ont toujours pas trouvé une résolution définitive depuis qu'ils ont été thématiques lors des années 1980 et qui résonnent, de manière assez inquiétante, avec le phénomène historique du totalitarisme tel qu'il a été interprété par Marcel Gauchet et Hannah Arendt. La considération approfondie des *Lieux de mémoire* a ainsi servi deux fonctions dans cette thèse. Premièrement, en tant qu'exercice de recherche, elle tente de combler une lacune dans la littérature secondaire, soit qu'on n'a pas noté à la fois la connexion théorique entre Nora et Pomian qui permet de mieux cerner ce que Nora entend par « histoire » et « mémoire » ainsi que la résonance thématique qui existe entre *Les lieux de mémoire* et les *Geschichtliche Grundbegriffe*. Mais en même temps, cette considération a permis de lier la question de la « crise postmoderne du temps » à un état d'esprit ou à un sentiment propre à un régime d'historicité contemporain qui sont cernés davantage dans les chapitres quatre et cinq.

Conclusion

Comblant le gouffre entre les propos du chapitre deux et ceux du chapitre quatre, le chapitre trois a introduit l'outil conceptuel qui est venu occuper par la suite une place centrale dans ma théorisation de la périodisation métahistorique, soit le concept de « régime d'historicité » de François Hartog. Comparée à la lecture ambitieuse (voire éparpillée) des *Lieux de mémoire* qui a été l'objet du chapitre deux, ma lecture des *Régimes d'historicité* a été en revanche plus restreinte et directe. J'ai d'abord thématiqué un débat qui a eu lieu dans la réception française de l'ouvrage de Hartog dans les années 2000 concernant le statut épistémologique de son concept éponyme : est-ce que le « régime d'historicité » n'aurait qu'une vocation purement heuristique comme l'a voulu Hartog, ou serait-il digne d'un traitement analytique qui ferait de lui une catégorie métahistorique plus rigoureuse, comme l'auraient voulu un Christian Delacroix ou un Gérard Lenclud ? J'ai choisi de me ranger dans ce deuxième camp d'interprètes et de contribuer à un traitement analytique du régime d'historicité en m'attardant sur un autre détail qui, par coïncidence pure, résonne avec la lacune dans la littérature secondaire soulignée dans le chapitre deux : à savoir, la manque d'attention qu'on a portée à la connexion entre la matière abordée et l'œuvre de Krzysztof Pomian. Ici, c'est l'expression peu interrogée de « régime de temporalité », employée par Hartog à plusieurs reprises dans son ouvrage mais jamais explicitée de manière systématique, qui paraît renvoyer implicitement aux propos de Pomian sur l'« architecture temporelle de la civilisation contemporaine » dans *L'ordre du temps*. Ensuite, dans la mesure où le concept de Hartog est dérivé des concepts jumeaux de l'« espace d'expérience » et de l'« horizon d'attente » de Koselleck, je me suis permis de faire appel à un autre élément de la pensée de cet historien allemand — soit ce que j'ai appelé « la primauté du temps psychologique », en reprenant le vocabulaire de Pomian — pour nuancer le concept hartogien du « régime d'historicité ».

Conclusion

J'ai employé ensuite ce concept affiné du « régime d'historicité » dans mon quatrième chapitre pour avancer une théorie générale de la périodisation métahistorique ainsi qu'une définition particulière des catégories métahistoriques de « modernité » et de « postmodernité ». Cette théorie générale a proposé une nouvelle définition formelle du « régime d'historicité » comme une conscience historique qui parvient à atteindre un statut hégémonique ou quasi hégémonique dans la structuration sociale du temps en rayonnant à partir de certaines institutions clefs, notamment l'État, l'éducation, les régimes du travail, et ainsi de suite. Ainsi la cohérence métahistorique de telle ou telle périodisation dépend du régime d'historicité qui lui est propre, et l'histoire de cette périodisation est l'histoire de la montée et de la chute de sa conscience historique en tant que régime d'historicité. À partir d'une telle conceptualisation, j'ai défini la modernité comme la période durant laquelle la conscience historique moderne a pu émerger en tant que régime d'historicité. Une telle périodisation demeure fortement dépendante de la chronologie générale proposée par Koselleck, soit celle d'une *frühe Neuzeit* qui émerge autour de la Réforme et la révolution scientifique, une *Sattelzeit* qui se situe aux alentours de 1750 à 1850 durant laquelle la conscience historique moderne vient progressivement s'installer en tant que régime d'historicité, et une *Neuzeit* (dont les bornes les plus étroites peuvent s'identifier comme à peu près de 1848 à 1914) qui constitue sa forme pleinement achevée. Or, les premières réverbérations de ce « courant souterrain » dont parle Arendt dans ses *Origines du totalitarisme*^{*} qui viendra finalement « usurper la dignité de notre tradition » avec l'épreuve totalitaire commencent à se sentir au moins depuis Nietzsche, et parmi les citoyens de la Troisième République se promenaient déjà de manière clandestine des « figures anticipatrices » qui annonçaient l'arrivée d'une nouvelle conscience

^{*} Voir le dernier paragraphe de la préface à la première édition.

historique qui commencera à avoir progressivement sa place au soleil dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale.

Je me suis ensuite finalement tourné vers une analyse de la condition historique actuelle, et j'ai proposé alors le néologisme de « modernité moribonde » pour décrire un monde où, semble-t-il, le régime d'historicité propre à la conscience historique « moderne » est lentement remplacé par cette nouvelle conscience historique que l'on pourrait appeler « postmoderne » de manière heuristique. Ce remplacement n'étant toujours pas terminé (comme le constate la perdurance de certains éléments structurants clefs du régime d'historicité moderne), j'ai jugé que l'emploi de l'expression « postmodernité » serait, de nos jours, à tout le moins hâtif, et que l'expression « modernité moribonde » cerne avec plus de finesse le seuil historique que nous semblons habiter depuis les années 1970.

Resterait ensuite la tâche de déterminer l'essence de la nouvelle conscience historique qui serait en train de se consolider, et ce, d'une manière qui n'est pas purement négative. C'est dans un tel esprit que je me suis livré à une analyse de la nostalgie que j'avais envisagé déjà comme un concept qui se trouve au cœur même de la conscience historique « postmoderne ». En m'inspirant de la démarche koselleckienne de la *Begriffsgeschichte*, j'ai effectué une révision critique de l'histoire conceptuelle racontée habituellement dans un courant de la littérature secondaire, qui se calque toujours largement sur les jalons essentiels identifiés par un article de Jean Starobinski qui date de 1966. L'apport de cette analyse a été finalement un postulat qui m'a fait passer d'une étude limitée par les bornes typiques du domaine de la « théorie de l'histoire » à un registre plus « philosophique » dans un sens classique, soit que la nostalgie est le *Stimmung* d'une conscience historique à laquelle le passé se révèle sous la forme du patrimoine. Dans cet ordre d'idées, je me suis tourné à une analyse conceptuelle de la nostalgie qui a d'abord tenté de porter des nuances

Conclusion

supplémentaires à la distinction classique de Svetlana Boym entre la nostalgie « rétablissante » et la nostalgie « réfléchissante », pour ensuite aborder l'émotion de la nostalgie en termes d'un sentiment d'exil métaphysique en me référant à l'essai célèbre d'Edward Saïd, « Réflexions sur l'exil ». De ma lecture de cet essai j'ai tiré le précepte moral de « travailler ses attachements sentimentaux » comme une voie féconde pour l'avenir de notre condition historique émergente, et j'ai conclu avec un retour sur l'interprétation arendtienne du totalitarisme qui paraît fournir un détail supplémentaire qui clarifie une telle mission et lui donne un caractère éminemment politique : à savoir, la cultivation de la « solitude » au dépit de la « désolation » [*loneliness*].

*
* *

Cette « lutte horrible et épuisante » évoquée dans mes remerciements étant maintenant largement accomplie, j'aimerais présenter ici finalement, dans le même registre que les « concluding remarks » de Hannah Arendt dans ses *Origines du totalitarisme*, quelques réflexions qui renvoient aux dimensions plus politiques du contenu de cette thèse. Comme je l'avais mentionné dans mon avant-propos, mes études de maîtrise — qui portaient sur l'œuvre d'Alasdair MacIntyre — m'ont sensibilisé aux enjeux concernant le rôle de la tradition dans l'acquisition du savoir. Ainsi, les parties de cette thèse qui ont tenté d'offrir un bref aperçu de la pensée de certains auteurs — en particulier Jean-François Lyotard, Marc Augé, Gilles Lipovetsky, Marcel Gauchet, Pierre Nora, Krzysztof Pomian, François Hartog, et Reinhart Koselleck — ont constitué une tentative de circonscrire la tradition globale dans laquelle s'insère cette thèse. Cette tradition (ou constellation de traditions) se situe surtout à l'intersection de deux volets principaux, soit la pensée libérale française du courant « néo-tocquevillien » et la « nouvelle histoire » de la troisième génération de l'école des *Annales*. Naturellement, il ne s'agit pas là de l'entière des ressources

Conclusion

intellectuelles qui ont nourri mes réflexions, comme le révèlent certaines allusions dans le corps du texte ainsi que les développements plus substantiels qui se cachent dans les notes de fin de chapitre. Or, afin d'aborder la matière avec un cadre réalisable dans le contexte d'une thèse de doctorat, j'ai dû me situer plus franchement sur ce terrain que je ne l'aurais fait autrement. C'est pourquoi je conçois les propos plus proprement philosophiques de la thèse que j'avance dans les chapitres quatre et cinq comme des contributions à la tradition identifiée ci-dessus, en suivant la logique macintyréenne.

En fonction de la situation de cette thèse sur le double terrain d'un courant de la philosophie politique et un courant de la philosophie de l'histoire (ou de « l'histoire philosophique », pour reprendre le vocable préféré par Le Goff), on pourrait identifier chez ces derniers la même relation identifiée par MacIntyre entre la philosophie morale et la sociologie : autrement dit, chaque philosophie politique implique une philosophie de l'histoire, et chaque philosophie de l'histoire implique une philosophie politique. Par extension, une remise en question de la validité de la philosophie de l'histoire à laquelle se rattache une philosophie politique vient remettre également en question la philosophie politique elle-même. J'ai d'ailleurs fait allusion à plusieurs reprises au cours de la thèse aux enjeux politiques qui font partie intégrante des enjeux métahistoriques qui nous ont fortement préoccupés ici : au centre de ces préoccupations se trouve la difficulté d'articuler la nation en tant que cadre unitaire avec une portée morale et la menace latente de nouvelles barbaries politiques en fonction du mauvais rapport au sentiment de la nostalgie qui tend vers soit une désolation insupportable, soit une adhésion à des idéologies faciles et réductrices. Ainsi, dans cette conclusion, j'aimerais retourner à ces enjeux politiques de manière plus directe afin de bien synthétiser les apports multiples de cette thèse.

Conclusion

La théorisation quelque peu vertigineuse de la périodisation métahistorique présentée dans le quatrième chapitre — ainsi que les définitions de la « modernité » et la « postmodernité » qu'elle implique — traduit un effort en vue d'atteindre cette « cohérence intellectuelle du monde humain-social » qui serait nécessaire pour détendre les ressorts psychiques de l'être-en-société moderne qui mènent à un malaise existentiel et spirituel. Ce malaise existentiel et spirituel — qui a des affinités avec un certain sentiment à la Chateaubriand — est peut-être propre à ma génération, soit celle qui a vécu son adolescence dans le seuil entre le monde analogue et le monde numérique. Là où, aujourd'hui, l'entièreté de nos institutions sont passées à la logique du monde numérique (les chefs d'État communiquent avec le peuple principalement par les médias sociaux, les universités emploient des ressources numériques pour l'enseignement, le paysage médiatique est irrémédiablement dominé par des plateformes numériques, et j'en passe), l'encadrement social des années 2000 et du début des années 2010 était traversé par l'expérience d'être pris entre deux mondes : un premier monde « officiel » qui tentait un « accordage » [*Einstimmung*] traditionnellement moderne à travers l'institution de l'éducation publique et qui se sentait à plusieurs égards comme une sorte de prolongement des années 1990 (quoique dans l'ombre des attentats du 11 septembre 2001), et un monde « alternatif » qui, pour certains d'entre nous, était l'espace libre et ludique par lequel on échappait aux contraintes et aux insuffisances d'une enfance où le monde « réel » se révélait froid, insensible, et globalement méchant. Là où la génération qui nous a suivis a été encadrée au sein du nouveau monde numérique pleinement développé, et la génération qui nous a précédés a été encadrée au sein de l'ancien monde analogue et a rencontré le numérique en tant qu'adultes formés, la nôtre a grandi à l'ombre de cette rupture particulière et a été socialisée de telle manière que cette rupture nous a touchés dans notre for intérieur et, en

Conclusion

suivant les analyses de Nora, constitue peut-être le seul élément qui serait digne de conférer une cohérence identitaire à cette cohorte en tant que « génération ».

C'est en fonction de cette expérience particulière que j'ai avancé mon diagnostic au sujet de la « modernité moribonde » et le rôle joué par l'« entropie sociale » au sein de cette dernière. Dans la mesure où le passage d'une « modernité » à une prétendue « postmodernité » est saisi par une certaine dialectique de continuité et de rupture sur le plan métahistorique, l'épithète « moribonde » se distingue de celui de, par exemple, « tardive » ou encore « radicalisée » en déplaçant davantage l'accent vers la rupture là où les autres épithètes accentuent plutôt la continuité. Il s'agit là d'un effort pour s'orienter dans un monde qui serait possiblement défini, plus que tout autre, par une désorientation indéchiffrable en fonction de la pluralité hallucinante des consciences historiques et des manières de vivre. Mon diagnostic est ainsi fondé, du moins en partie, sur une base sensible — voire émotionnelle — et sur des intuitions intellectuelles nourries par, entre autres, ma lecture de Pierre Nora et ses *Lieux de mémoire*. Le fait que j'avoue cela ici doit s'entendre à la fois comme une admission des limites et des angles morts inhérents à ma propre perspective ainsi qu'une admission plus générale que personne n'échappe finalement à de telles limites épistémologiques. Ainsi un langage de caractère neutre et scientifique ne fait qu'obscurcir la sensibilité à la source de toute théorisation du social — d'où mon insistance de l'usage de la première personne du singulier dans cette thèse, qui m'a paru comme la voix qui serait à la fois sensible à cette dimension épistémologique tout en étant une réflexion authentique des présupposés des formes d'individualisme qui structurent de manière incontournable mon identité et ainsi mes thèses sur la philosophie de l'histoire. Le diagnostic de la modernité moribonde ne se veut nullement le dernier mot sur l'histoire, mais plutôt une tentative de faire une histoire *de* ma

génération et *pour* ma génération, pour mon équivalent de ce « nôtre » pour qui ont été écrits *Les lieux de mémoire*.

Malgré mes rapprochements avec les analyses subtiles et éclairantes des figures centrales de cette thèse, c'est en fonction des considérations ci-dessus qu'il existe plusieurs points de divergence, parmi lesquels il m'importe de souligner un seul désaccord de fond. J'avais déjà touché à la question de la dynamique de la continuité et de la rupture au sein de la question du postmoderne dans la section 1.1 de cette thèse. L'intuition qu'il demeure quelque continuité souterraine qui perdure sous le spectacle de transformations radicales visiblement en marche depuis les années 1970 s'articule, à mon avis, le plus clairement chez Gilles Lipovetsky quand ce dernier postule que l'hypermodernité doit se concevoir en tant qu'une « métamodernité sustentue par une chronoréflexivité* ». Autrement dit, notre condition historique actuelle — peu importe le nom qu'on voudrait lui donner — s'insère dans une continuité fondamentale avec la modernité surtout dans la mesure où elle prolonge le projet moderne et en accentue même les traits fondamentaux. De là la nécessité d'une métaréflexion sur les mêmes enjeux qui se trouvaient au cœur de la condition moderne et qui perdurent jusqu'à nos jours (quoique, pour ainsi dire, à un second degré). En cela, on pourrait suggérer que les théoriciens du « postmoderne » — y compris un théoricien comme Jean-François Lyotard — demeurent des modernes précisément parce que leurs interrogations s'inscrivent pleinement dans le prolongement du projet moderne. Or, en fonction des considérations ci-dessus et des analyses de la section 4.3 de cette thèse, on peut mettre en doute la possibilité que notre société soit toujours en mesure de produire des individus capables de continuer un tel prolongement.

* *Les temps hypermodernes*, op. cit., p. 110.

Conclusion

C'est pour cette raison que j'ai mis l'accent sur la transformation clef dans l'architecture temporelle qui semble signaler l'avènement d'une nouvelle conscience historique qui me paraît différente de la conscience historique moderne, soit le renversement de cette croissance continue de l'importance relative du temps politique et du temps des horloges qui, sur le plan diachronique, a structuré la modernité depuis son avènement. Certes, la croissance stupéfiante de l'importance relative du temps psychologique de l'individu s'insère dans cette même sorte de continuité signalée par les données essentielles de la Grande Accélération : on pourrait dire que, depuis 1945, l'individualisme a crû à la même vitesse que la population mondiale. Mais la décrispation de la rigidité des temporalités sociales structurées par, d'une part, le temps des horloges, et d'autre part, la diminution de l'adhésion aux catégories politiques qui avaient structuré l'expérience collective au XIX^e et XX^e siècles, me semble représenter des tendances qui sont carrément à rebours de la logique moderne. Ce renversement mine les conditions sociales qui ont permis l'*Einstimmen* de la « générativité » (au sens d'Arendt) à la conscience historique moderne et ainsi la perdurance d'un régime d'historicité moderne : pensons seulement à la chute remarquable que l'on constate depuis le nouveau millénaire dans l'alphabétisation fonctionnelle et dans la capacité d'attention et les conséquences possibles de cette chute pour l'ordre politique des modernes. Si, en suivant les analyses de Pomian, on peut affirmer qu'une partie clef de l'*Einstimmung* moderne consiste dans le fait que « désormais tous les enfants sont tenus d'apprendre, avec l'alphabet, les heures et les usages de l'horloge, comme ils sont tenus d'acquérir l'habitude de respecter les horaires et de rester concentrés sur une tâche pendant les durées de plus en plus longues* », le renversement progressif de la priorisation de l'écrit sur l'oral et le déclin dans les capacités d'attention signalent que nos sociétés sont en train de produire des individus qui sont de moins en moins modernes, et

* *L'ordre du temps*, op. cit., p. 293.

ainsi de moins en moins capables d'effectuer ce prolongement intellectuel du projet moderne qui est à la base de toute justification de la continuité de la modernité dans notre condition historique actuelle. En effet, si véritable « postmodernité » au plein sens du terme il y a, elle devrait prendre la forme suivante : non pas le prochain stade historique de la dialectique de la modernité, mais plutôt *l'oubli* de la modernité, le dérapage du projet moderne, et l'installation d'un ordre aporétique qui rappelle la situation hypothétique esquissée par MacIntyre dans le premier chapitre d'*Après la vertu* — un monde qui n'a même pas les moyens de saisir sa profonde incohérence conceptuelle, car il manque des ressources intellectuelles pour la percevoir et la reconnaître. Autrement dit, un monde moderne géré par des postmodernes, peu importe si quelques modernes demeurent ici et là, se promenant quelque part dans les rangs poussiéreux de la classe 100 de Dewey à la bibliothèque.

C'est précisément l'idée de ce « monde moderne géré par des postmodernes » qui serait ainsi au fond de la dimension politique de la crise postmoderne du temps. Nous sommes aujourd'hui les héritiers d'un ordre politique fondé sur un ensemble de concepts politiques modernes — notamment celui de l'État-nation — dont la cohérence, en suivant les analyses de Koselleck, reposait sur le concept moderne de l'Histoire ainsi que sur des concepts tels que le progrès, la révolution, et la nation. J'ai cru pouvoir montrer dans cette thèse que tous ces concepts sont à redéfinir ou à renégocier dans le sillage des transformations variées qui ont affecté la condition historique au cours du XX^e siècle. Le basculement sémantique des concepts clefs d'« histoire » et de « mémoire » (en suivant les analyses de Nora et de Pomian), ainsi que l'articulation plus explicitement politique décrite par Gauchet en utilisant les termes d'« autonomie » et d'« hétéronomie », est au cœur de cette transformation. Ce basculement sémantique conduit à la dissolution de l'expérience moderne d'une « Histoire » avec un grand « H » en même temps qu'il

remet en question la validité du concept du progrès. « La nation » se retrouve ainsi plongée dans un marasme temporel : ne marchant plus en avant vers quelque avenir bien défini, ne se ressentant plus l'héritière sans complexes d'un passé illustre, il lui ne reste plus que le travail patrimonial de « cultiver sa mémoire, comme on cultive son jardin » (RH 160), pour reprendre la formule de Hartog. Ainsi la forme politique de l'État-nation se trouve en passe de tomber dans un état d'incohérence conceptuelle, une seule partie d'un schéma plus complexe retirée insensiblement de son contexte original. La philosophie de l'histoire qui sous-tendait le concept moderne de la nation ne suscitant plus la sorte d'adhésion qu'elle exige pour se maintenir en tant que régime d'historicité, nous assistons ainsi au délabrement progressif de la cohérence de cette forme de régime politique. Autrement dit, si Pomian avait raison d'affirmer que « notre civilisation dépend de l'avenir comme elle dépend du pétrole : qu'il s'épuise, et elle tombe tel un avion que ses moteurs ne propulsent plus* », on pourrait dire que l'état actuel des choses est que les moteurs de l'avion ne propulsent plus en effet depuis un demi-siècle, mais que pour le moment, l'avion continue un vol plané grâce aux forces de sa propre inertie. Mon intuition fondamentale sur ce point est que, étant donné que l'histoire de la modernité s'est déployée par la dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie et constituait ainsi à chaque moment un régime mixte qui tirait des ressources de ces deux forces insensibles, la forme politique de l'État-nation exige au moins quelques gouttes d'hétéronomie pour pouvoir se maintenir. Ainsi, suite à l'ultime tournant théologico-politique, cette forme politique est tombée en crise car elle manquait, pour la première fois dans son histoire, de la capacité de faire recours à des ressources hétéronomes pour s'articuler et pour se maintenir.

* « La crise de l'avenir », *op. cit.*, p. 4.

Conclusion

Il me semble qu'une telle intuition tend vers un dilemme — une « crise » au plein sens du terme *krisis*. Ou bien il faut trouver quelque manière de réintégrer l'hétéronomie dans notre structuration du politique, ou bien il faut dépasser la forme politique de l'État-nation et inventer un nouveau type de régime politique qui pourrait s'épanouir dans une structuration d'autonomie pure. Or, ces deux voies me semblent douteuses pour deux raisons différentes. Quoique Gauchet semble affirmer qu'un retour en arrière demeure possible en principe (car « rien n'interdit absolument que demain [l'espèce humaine] retourne à l'obéissance au passé et à la soumission envers plus haut qu'elle-même^{*} »), l'acte de changer la direction propre à la dialectique de la modernité par le moyen de la réflexion philosophique me paraît, dans nos conditions actuelles, analogue à tenter de changer la direction d'un navire de guerre avec une rame ; par ailleurs, il me paraît en tout cas douteux que la solution ultime aux antinomies de la modernité se retrouve quelque part dans son passé. Autrement dit, la voie du « retour en arrière » me paraît aussi incohérente et impossible que la catégorie de « nostalgie rétablissante » qu'elle semble instancier. Quant à l'autre option, il s'agirait de penser au-delà du paradigme politique actuel et de créer quelque nouvelle forme de régime politique qui serait convenable à l'expérience du temps historique qui nous est propre. Or, une telle innovation intellectuelle constituerait un véritable « basculement de paradigme » au sens de Thomas Kuhn[†] et, comme nous l'a appris ce philosophe américain, il est impossible de présager un basculement de paradigme, car penser un nouveau paradigme constitue déjà son inauguration. À ce que je sache, un tel penseur radical ne s'est toujours pas manifesté parmi nous. Quant à moi, je ne me prétends ni un Copernic ni un Einstein de la philosophie politique : si cette thèse est traversée de tensions et d'apories, c'est parce que je demeure enfermé dans la même cage d'acier que les autres.

^{*} *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. XIX.

[†] Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.

Conclusion

En face de ce qui paraît être le déraillement du projet moderne, on pourrait également se demander une question importante : si on postule une « modernité moribonde », est-ce que cette modernité vaut même la peine d'être sauvée ? Autrement dit, doit-on se mettre du côté du médecin ou de l'entrepreneur de pompes funèbres ? Je n'ai pas de réponse entièrement satisfaisante à cette question ; or, je sais que je demeure nostalgique pour au moins certains aspects du monde moderne tout en me méfiant d'au moins certains aspects du monde « postmoderne » qui est en train de naître (et, naturellement, vice-versa). Il me semble que les tendances sociales véhiculées par la montée de la conscience historique postmoderne — en particulier l'hyperindividualisme narcissique dont Gilles Lipovetsky avait annoncé l'avènement — tendent à réduire l'expérience du temps à la courte durée de la vie de l'individu et entravent la formation d'une historicité riche et profonde, ce qui sème les bases de la création d'un monde qui ne connaît plus ses propres origines. Ainsi, si on peut retenir quelque espoir que les antinomies de la modernité pourront trouver finalement quelque résolution, la réponse n'est surtout pas du côté de l'oubli de la problématique : il me semble plutôt, pour reprendre la formule célèbre de Robert Frost, que « the only way out is through ».

Malgré le tableau pessimiste et la postulation d'un marasme intellectuel dont ses pages dressent le constat, j'ai tenté néanmoins d'offrir une voie possible au dépassement de cette crise dans le cinquième chapitre de cette thèse avec mon analyse de la nostalgie. Car c'est en effet le « working through » d'Edward Saïd, le travail difficile de la résolution de la nostalgie mélancolique, qui me paraît la seule voie véritablement praticable pour ceux qui veulent continuer le projet moderne au sein d'une configuration sociale qui échappe progressivement à la modernité conçue en tant que régime d'historicité. Or, la solution de « l'éthique de l'exil » et la quête de la solitude ne saurait être qu'heuristique, partielle, et partiale ; et par ailleurs, il faut se méfier sérieusement de la capacité de l'intellectuel à influencer la trajectoire politique de notre époque

Conclusion

fragmentée. Plus gravement encore, je soupçonne que nous ne sommes rien de plus que ce que nous avons toujours été — une bande d'introvertis isolés en conversation avec nous-mêmes — mais que, ce qui a changé, c'est que les bancs d'église auparavant peuplés par les masses des non-philosophes venus assister au sermon prêché de l'autel de la Philosophie sont maintenant largement vides. On pourrait bien se demander ainsi si l'apprentissage de la « solitude » représente véritablement une voie à la solution aux antinomies de la politique moderne ou si elle ne serait finalement qu'une expression d'une capitulation à ces nouvelles formes de l'individualisme dont est porteuse une condition véritablement post-moderne. Peut-être s'agirait-il plutôt de cultiver cette solitude au sein de quelque communauté vertueuse, et la solution demeurerait ainsi, très possiblement, macintyréenne : de faire de notre mieux de porter les formes variées de la vie bonne à travers la marée des temps en attendant un saint Benoît. À la différence de MacIntyre, par contre, mon pessimisme — qui demeure plus fort que moi — me prédispose à songer à la réelle possibilité qu'un tel saint Benoît ne se distingue pas finalement d'un Godot.

*... Because you'd always expect the world to be something it wasn't,
something it had no wish to be ... And you have no place to go in the world.*

— John Williams, Stoner

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris : Payot, 1991.
- Alexievitch, Svetlana. *La guerre n'a pas un visage de femme*. Paris : Presses de la Renaissance, 2004.
- . *La fin de l'homme rouge ou Le temps du désenchantement*. Arles : Actes Sud, 2016.
- Amin, Ash. *Post-Fordism: A Reader*. Oxford : Blackwell, 1994.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York : The Viking Press, 1961.
- . *The Origins of Totalitarianism*. San Diego : Harcourt, 1973.
- . *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press, 1958.
- Arnold-de Simine, Silke. *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia*. Londres : Palgrave Macmillan, 2013.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, 1992.
- Auenbrugger, Leopold. *Inventum novum ex percussione thoracis humani ut signo abstrusos interni pectoris morbos detegendi*. Vienne : Joannis Thomæ Trattner, 1761.
- Augé, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.
- Axelrod, Paul. *The Promise of Schooling: Education in Canada, 1800–1914*, Toronto : University of Toronto Press, 1997.
- Babelon, Jean-Pierre, et André Chastel. *La notion du patrimoine*. Paris : Liana Levi, 1980.
- Baehr, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford University Press, 2010.
- Barash, Jeffrey Andrew. « Three Memorable Excursions with Reinhart Koselleck », *Geschichtstheorie Am Werk*, 21 février 2023 [en ligne].
- Baudelaire, Charles. « Le peintre de la vie moderne ». *Le Figaro*, 1863.
- Becker, Tobias, et Dylan Trigg (éds.). *The Routledge Handbook of Nostalgia*. Londres : Routledge, 2024.
- Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Londres : Pimlico, 1979.
- Berliner, David. « The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology ». *Anthropological Quarterly* 78, n° 1 (2005) : 197-211.
- Blumenberg, Hans. *La légitimité des Temps modernes*. Paris : Gallimard, 1999 [1966].
- Boltanski, Luc, et Ève Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999.
- Bolzinger, André. *Histoire de la nostalgie*. Paris : Campagne Première, 2007.
- Bonnett, Alastair. « Nostalgia and the Left: Denial, Danger, and Doubt », dans *Left in the Past: Radicalism and the Politics of Nostalgia*, New York : Continuum, 2010, pp. 19–58.
- Bourdé, Guy, et Hervé Martin. *Les écoles historiques*. Paris : Seuil, 1983.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York : Basic Books, 2001.
- . *The Off-Modern*. New York : Bloomsbury, 2017.
- Bruner, Otto, Werner Conze, et Reinhart Koselleck (éds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [8 tomes]. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997.
- Burn-Murdoch, John. « Have humans passed peak brain power? » *Financial Times*, 14 mars 2025.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard, 1942.

- Catterall, Peter. « Changing Attitudes to the Past: Lieux de Mémoire and Contested Histories ». *The Political quarterly* 88, n° 4 (2017) : 631-39.
- Chartier, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Seuil, 1990.
- Chartier, Roger, Jacques Le Goff, et Jacques Revel (éds.). *La nouvelle histoire*. Paris : Retz-C.E.P.L., 1978.
- Chuquet, Arthur. *La jeunesse de Napoléon, 1. Brienne*. Paris : Armand Colin, 1898.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Minuit, 1974.
- Connolly, Kate. « Bridge takes Dresden off Unesco world heritage list ». *The Guardian*, 25 juin 2009.
- Dames, Nicholas. « Nostalgia and its disciplines: A response ». *Memory studies* 3, n° 3 (2010) : 269-75.
- Delacroix, Christian, François Dosse, et Patrick Garcia (éds.). *Historicités*. Paris : La Découverte, 2009.
- Djament-Tran, Géraldine. « Patrimoine urbain, lieux de mémoire et fonctions de capitale à Berlin, de l'Unité allemande à la réunification ». *Revue géographique de l'Est* 53, n° 3-4 (2013).
- Dodman, Thomas. *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*. University of Chicago Press, 2018.
- Dosse, François. *L'histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*. Paris, La Découverte, 1987.
- Dubos, Jean-Baptiste. *Réflexions sur la poésie et sur la peinture*, Utrecht, 1732 [1719].
- Dumas, Hélène, et Rémi Korman. « Espaces de la mémoire du génocide des Tutsis au Rwanda : Mémoires et lieux de mémoire ». *Afrique contemporaine* 238, n° 2 (2011) : 11-27.
- Dunham, Vera S. « Kolyma Tales, by Varlam Shalamov, John Glad, and Graphite, by Varlam Shalamov, John Glad » [compte-rendu]. *Slavic Review* 41, no 3 (1982) : 534-537.
- Ernst, Fritz. *Vom Heimweh*. Zürich : Fretz & Wasmuth, 1949.
- Escudier, Alexandre. « Temporalisation et modernité politique : penser avec Koselleck ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, n° 6 (2009) : 1269-1301.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Londres, Zero Books, 2009.
- . *Ghosts Of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Londres, Zero Books, 2014.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- Freud, Sigmund. « Deuil et mélancolie. Extrait de *Métapsychologie* ». *Sociétés* 86 (2004 1915) : 7-19.
- Fritzsche, Peter. *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*. Cambridge : Harvard University Press, 2004.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York : Avon Books, 1992.
- Furet, François, et Jacques Ozouf (éds.). *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*. Paris : Minuit, 1977.
- Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes* [3 vol.], La Haye, Rotterdam, 1690.
- Gauchet, Marcel. « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité ». *Le Débat* 99 (1998) : 164-81.
- . « Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition ». *Le Débat* 100 (1998) : 189-206.
- . *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002.
- . *L'avènement de la démocratie, t. 1. La révolution moderne*. Paris : Gallimard, 2007.
- . *L'avènement de la démocratie, t. 2. La crise du libéralisme*. Paris : Gallimard, 2007.
- . *L'avènement de la démocratie, t. 3. À l'épreuve des totalitarismes*. Paris : Gallimard, 2010.
- . *L'avènement de la démocratie, t. 4. Le nouveau monde*. Paris : Gallimard, 2017.
- . *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.

- . « L'École à l'école d'elle-même. Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique ». *Le Débat* 37 (1985) : 55-86.
- . « Les droits de l'homme ne sont pas une politique ». *Le Débat* 3 (1980) : 3-21.
- Gilbert, Anne, Michel Bock, et Joseph Yvon Theriault (éds.). *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.
- Gildea, Robert, Olivier Wieviorka, et Anette Warring. *Surviving Hitler and Mussolini: Daily Life in Occupied Europe*. Oxford : Berg, 2006.
- Gopnik, Adam. *Winter: Five Windows on the Season*, Toronto : House of Anansi Press, 2011.
- Gueroult, Martial. *Dianoématique, Livre II : Philosophie de l'Histoire de la philosophie*. Paris : Aubier Montaigne, 1979.
- Haller, Albrecht von. « NOSTALGIE ». Dans *Supplément à l'Encyclopédie*, t. 4, 1777.
- Halliday, Josh. « Unesco strips Liverpool of its world heritage status ». *The Guardian*, 21 juillet 2021.
- Han, Byung-Chul. *The Burnout Society*. Stanford University Press, 2015.
- Harper, Ralph. *The Sleeping Beauty*. Londres : The Harvill Press, 1955.
- . *Nostalgia: an existential exploration of longing and fulfilment in the modern age*. Cleveland : Press of Western Reserve University, 1966.
- Hartog, François. « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire ». *Annales* 38, n° 6 (1983) : 1256-63.
- . *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil, 2003.
- . « Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog ». Dans *Historicités*, 133-149. Paris : La Découverte, 2009.
- Hartog, François, et Gérard Lenclud. « Régimes d'historicité ». Dans *L'État des lieux en sciences sociales*, sous la direction de Alexandru Duțu et Norbert Dodille, 18-38. Paris : L'Harmattan, 1993.
- Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*. Paris, Gallimard, 1992.
- . « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, A. Préau (trad.), Paris : Gallimard, 1958, pp. 9-48.
- Hepper, Erica G., et al., « Odyssey's end: lay conceptions of nostalgia reflect its original Homeric meaning », *Emotion* 12(1), 2012, pp. 102-119.
- Hesse, Hermann. *Le loup des steppes*. Paris : Calmann-Lévy, 1947.
- Heyes, Cressida. « Justification, Pluralism, and Disciplinary Discontents; or, Leaving Philosophy », dans *Civic Freedom in an Age of Diversity: The Public Philosophy of James Tully*, D. Karmis & J. Maclure (éds.), McGill-Queen's University Press, 2023, pp. 41-63.
- . « The Short and the Long of It: A Political Phenomenology of Pandemic Time », *Philosophy Today* 64(4), 2020 [en ligne].
- Hirsch, Marianne. « The Generation of Postmemory ». *Poetics Today* 29, n° 1 (2008) : 103-28.
- Ho Tai, Hue-Tam. « Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory ». *The American Historical Review* 106, n° 3 (2001) : 906-22.
- Hobsbawm, Eric, et Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983.
- Hofer, Johannes. *Dissertatio Medica De Νοσταλγία, Oder Heimwehe*. Bâle, 1688.
- Hooek, Jochen. « Koselleck in Frankreich : Rezeption und kritische Auseinandersetzung ». *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 4, n° 1 (2015) : 7-11.
- Hugo, Victor. « Guerre aux démolisseurs », *La Revue des Deux Mondes*, 13 mars 1832.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris : Gallimard, 1936.

- Huyssen, Andreas. « Authentic Ruins: Products of Modernity ». Dans *Ruins of Modernity*, sous la direction de Julia Hell et Andreas Schönle, 17-28. Politics, History, and Culture. Durham : Duke University Press, 2010.
- . *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, 2003.
- . *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. Londres : Routledge, 1995.
- Ishiguro, Kazuo. *A Pale View of Hills*. New York : G. P. Putnam's Sons, 1982.
- . *An Artist of the Floating World*. New York : Vintage Books, 1986.
- . *The Remains of the Day*. Londres : Faber and Faber, 1989.
- Jameson, Frederic. *Postmodernism, or: The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, 1991.
- Jaspers, Karl. « Heimweh und Verbrechen ». Dans *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, 1909.
- Jünger, Ernst. *Orages d'acier*. Paris : Payot, 1930 [1920].
- . *Approches, drogues et ivresse*, Paris : La Table Ronde, 1973 [1970].
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press, 1798.
- . *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Gesammelte Schriften, VII. Berlin : Georg Reimer, 1798.
- . *Anthropologie du point de vue pragmatique*. trad. A. Renault. Paris : Flammarion, 1993 [1798].
- Kazakov, Alexei. « Exclusion and Legitimacy: A Critical Examination of Alasdair MacIntyre's Concept of Practices Applied to Philosophy ». Thèse de maîtrise non-publiée, Université d'Ottawa, 2022.
- Kiser Anspach, Carolyn. « Medical Dissertation on Nostalgia by Johannes Hofer, 1688 ». *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 2, n° 6 (1934 1688) : 376-91.
- Klein, Kerwin Lee. « On the Emergence of Memory in Historical Discourse ». *Representations* 69 (2000) : 127-50.
- Koselleck, Reinhart. « Crise ». *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 44 (2023) : 143-82.
- . *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge : MIT Press, 1988.
- . *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York : Columbia University Press, 1985.
- . *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Les Éditions de l'EHESS, 1990.
- . *Le Règne de la critique*. Paris, Minuit, 1979.
- . *L'expérience de l'histoire*. Paris : Points, 1997.
- . *Sediments of Time: On Possible Histories*. Stanford University Press, 2018.
- . « Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change ». Dans *Main Trends in Cultural History. Ten Essays*, sous la direction de Willem Melching et Wyger Velema, 7-16. Amsterdam : Rodopi, 1994.
- . *The Practice of Conceptual History*. Stanford University Press, 2002.
- . *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- . *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000.
- Krakovský, Roman. *Réinventer le monde. L'espace et le temps en Tchécoslovaquie communiste*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2014.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, 1962.
- Labelle, Gilles, et Daniel Tanguay. « Le retour de la philosophie politique en France ». *Politique et Sociétés* 22, n° 3 (2003) : 3-7.

- Landwehr, Achim. « Nostalgia and the Turbulence of Times ». *History and Theory* 57, n° 2 (2018) : 251-68.
- La Peyrère, Isaac de. *Relation du Groenland*. Paris : Augustin Courbé, 1647.
- Laurentin, Emmanuel (réal.). « Une histoire de la nostalgie, 1/4. Un grand entretien avec Jean Starobinski ». *La Fabrique de l'Histoire*, France Culture, 15 mai 2006.
- . « Une histoire de la nostalgie, 2/4. Les Aveyronnais de Paris et le mal du pays ». *La Fabrique de l'Histoire*, France Culture, 16 mai 2006.
- . « Une histoire de la nostalgie, 3/4. Pourquoi tant de nostalgie d'un Paris populaire ? ». *La Fabrique de l'Histoire*, France Culture, 17 mai 2006.
- . « Une histoire de la nostalgie, 4/4. Quand la nostalgie était une maladie... ». *La Fabrique de l'Histoire*, France Culture, 18 mai 2006.
- Le Cointe, Jourdan. *La santé de Mars, ou Moyens de conserver la santé des troupes en temps de paix ; d'en fortifier la vigueur & le courage en temps de guerre...* Paris : Briand, 1790.
- Le Goff, Jacques, et Pierre Nora, dir. *Faire de l'histoire, t. 1. Nouveaux problèmes*. Paris : Gallimard, 1974.
- Lefort, Claude. « La question de la démocratie ». Dans *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, 17-30. Paris : Seuil, 1986.
- Lenclud, Gérard. « Traversées dans le temps ». *Annales* 61, n° 5 (2006) : 1053-84.
- Lipovetsky, Gilles. *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris : Gallimard, 1987.
- . *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard, 1983.
- Lipovetsky, Gilles, et Sébastien Charles. *Les temps hypermodernes*. Paris : Grasset, 2004.
- Lukács, György. *La théorie du roman*. Paris, Denoel, 1981.
- Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979.
- . « Réécrire la modernité ». Dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, 33-44. Paris : Galilée, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londres : Bloomsbury, 1981.
- . « Relativism, Power and Philosophy ». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59, n° 1 (1985) : 5-22.
- . *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1988.
- Manent, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Pluriel, 1987.
- Mendras, Henri. *La seconde révolution française, 1965-1984*. Paris : Gallimard, 1994.
- Mercer, Ben. « The Moral Rearmament of France: Pierre Nora, Memory, and the Crises of Republicanism ». *French Politics, Culture and Society* 31, n° 2 (2013) : 102-16.
- Nora, Pierre, éd. *Les Lieux de mémoire* [sept tomes]. Paris : Gallimard, 1984-1992.
- . « Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire : entretien avec J.-B. Pontalis ». *Nouvelle revue de psychanalyse* 15-16 (1977) : 221-32.
- . *Présent, nation, mémoire*. Paris : Gallimard, 2011.
- Novalis. *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99, Hamburg, Felix Meiner, 1993*. Hamburg : Felix Meiner, 1993.
- . *L'Encyclopédie. Notes et fragments*. M. De Gandillac (trans.), Paris, Minuit, 1966.
- . *Notes for a Romantic Encyclopedia: Das Allgemeine Brouillon*. D. Wood (trans.), Albany, SUNY Press, 2007.
- OCDE. « Les adultes possèdent-ils les compétences nécessaires pour s'épanouir dans un monde en mutation ? : Évaluation des compétences des adultes 2023 ». *Études de l'OCDE sur les compétences*, 9 décembre 2024.

- Percy, PF, et JLM Laurent. « Nostalgie ». Dans *Dictionnaire des Sciences Médicales*. Paris : Panckoucke, 1819.
- Pomian, Krzysztof. « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire ». *Revue de métaphysique et de morale* 103, n° 1 (1998) : 63-110.
- . « La crise de l'avenir ». *Le Débat* 7 (1980) : 5-17.
- . « Les avatars de l'identité historique ». *Le Débat* 3 (1980) : 114-18.
- . *L'ordre du temps*. Paris : Gallimard, 1984.
- Raimo, John. « Dans l'ombre des révolutions. Reinhart Koselleck et l'historiographie française ». *Revue germanique internationale* 25 (2017) : 95-108.
- Ransom, Amy J. « Lieux de mémoire or Lieux du dollar ? : Montreal's Forum, the Canadiens, and Popular Culture ». *Québec studies* 51 (2011) : 21-40.
- Revault d'Allonnes, Myriam. *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris : Seuil, 2012.
- Reynolds, Simon. *Retromania : Pop Culture's Addiction to its Own Past*. Londres : Faber & Faber, 2011.
- Rice-Davis, Charles B. « “La maladie des Suisses” : les origines de la nostalgie ». *Dix-huitième siècle* 47, n° 1 (2015) : 39-53.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- . *Temps et récit, III. Le temps raconté*. Paris : Points, 1985.
- Roediger, Henry L., et James V. Wertsch. « Creating a New Discipline of Memory Studies ». *Memory studies* 1, n° 1 (2008) : 9-22.
- Romains, Jules. *Les Hommes de bonne volonté, t. XIX. Cette grande lueur à l'Est*. Paris : Flammarion, 1945.
- Rosen, George. « Percussion and Nostalgia ». *Journal of the history of medicine and allied sciences* XXVII, n° 4 (1972) : 448-50.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Dictionnaire de musique*. Chez la veuve Duchesne. Paris, 1768.
- . « Lettre au maréchal-duc de Luxembourg ». Dans *Œuvres complètes, vol. XX. Lettres, t. 3, 1763-1764*, sous la direction de R. Trousson et F. S. Eigeldinger, 1308-9. Genève : Slatkine, 1763.
- Rousso, Henry. *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*. Paris : Seuil, 1987.
- Routledge, Clay. *Nostalgia : A Psychological Resource*. New York : Routledge, 2015.
- Saïd, Edward. « Reflections on Exile ». *Granta* 13, 1^{er} septembre 1984 [en ligne].
- Sauvages, Boissier de. « Nostalgie ». Dans *Nosologie méthodique, II*. Lyon : Jean-Marie Bruyset, 1771.
- Scheuchzer, Jean-Jacques. *Naturgeschichte des Schweizerlandes*. 1705.
- Sedikides, Constantine, et Tim Wildschut. « Nostalgia » [numéro spécial], *Current Opinion in Psychology* 52, 2023.
- Sedikides, Constantine, Tim Wildschut, Jamie Arndt, et Clay Routledge. « Nostalgia: Past, Present, and Future ». *Current directions in psychological science* 17, n° 5 (2008) : 304-7.
- Shōnaka, Takayuki, Takahiro Mimura, et Shinya Morikawa (éds.). *Japanese Perspectives on Kazuo Ishiguro*. Londres : Palgrave Macmillan, 2024.
- Simmel, Georg. *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de « Sociologie des sens »*. Paris, Payot, 2013.
- Starobinski, Jean. « Le concept de nostalgie ». *Diogène*, n° 54 (1966) : 92-115.
- . « Un livre étranger ? [Compte-rendu de *Vergangene Zukunft* de R. Koselleck et *Freiheit, Herrschaft, Geschichte* de H. Günther] ». *Le Débat* 1 (1980) : 133.

- Takeuchi, Yoshimi. *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*. New York : Columbia University Press, 2005.
- Tanguay, Daniel. « Chronique de la fin d'un monde, II. Sur les traces du Loup des steppes », *Argument* 27(2), 2025 : 68–81.
- Terdiman, Richard. *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. Ithaca : Cornell University Press, 1993.
- Touraine, Alain. *La société post-industrielle*. Paris : Denoël, 1969.
- Tribe, Keith. « The *Geschichtliche Grundbegriffe* Project: From History of Ideas to Conceptual History ». *Comparative Studies in Society and History* 31, n° 1 (1989) : 180-84.
- Vekony, Daniel. « Confronting a Divided Past for a Shared Future: The Lieux De Mémoire of the Altab Ali Park in Londres ». *Society and economy* 39, n° 3 (2017) : 409-27.
- Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914*. Stanford, Calif : Stanford University Press, 1976.
- Weil, Simone. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris : Payot & Rivages, 1949.
- Welsch, Wolfgang, et Mike Sandbothe. « Postmodernity as a Philosophical Concept ». Dans *International Postmodernism : Theory and Literary Practice*, sous la direction de H. Bertens et D. Fokkema, 75-86. Amsterdam : John Benjamins, 1997.
- Williams, Bernard. « The truth in relativism ». Dans *Moral luck : philosophical papers, 1973-1980*, 132-43. Cambridge University Press, 1981.
- Wilson, Leslie. « Whither Nostalgia » [lettre à l'éditeur]. *The Spectator*, 21 juin 1946, p. 638.
- Winter, Jay. « Notes on the Memory Boom ». Dans *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, sous la direction de Duncan Bell, 54-73. Londres : Palgrave Macmillan, 2006.
- . « The Generation of Memory: Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies ». *Canadian Military History* 10, n° 3 (2001) : 57-66.
- Yonnet, Paul. *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*. Paris : Gallimard, 1993.
- . « Sur la crise du lien national », *Le Débat* 75 (1993) : 132–144.

OUVRAGES CONSULTÉS

- Alquié, Ferdinand. *La nostalgie de l'Être*. Paris : Presses universitaires de France, 1950.
- Ayçoberry, Pierre. « Reinhart Koselleck : Preussen zwischen Reform und Revolution ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 1970/6 (1970) : 1608-14.
- Baricco, Alessandro. *The Game*. Paris : Gallimard, 2019.
- Barthel, Georges. « Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, 1969 ». *Dix-Huitième Siècle* 5, n° 1 (1973) : 464-464.
- Berque, Augustin. « Le paysage à réinventer ». *Le Débat* 60 (1990) : 283-88.
- Boltanski, Luc, François Dosse, Michaël Föessel, François Hartog, Patrick Pharo, Louis Quéré, et Laurent Thévenot. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines ». *Esprit*, n° 323 (3/4) (2006) : 40-64.
- Delorme-Montini, Bénédicte. « Le moment post-moderne ». *Le Débat* 160 (2010) : 178-96.
- Escudier, Alexandre. « L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur ». *Archives de Philosophie* 74, no 4 (2011) : 581-597.
- . « Entre épistémologie et ontologie de l'histoire ». *Le Débat* 122, n° 5 (2002) : 12-23.

- . « La ‘Sattelzeit’. Genèse et contours d’un concept d’époque ». *Éthique, politique, religions* 17 (2020) : 115-36.
- . « Le sentiment d’accélération de l’histoire moderne : éléments pour une histoire ». *Esprit* 2008/6, n° Juin (2008) : 165-91.
- . « Rethinking the systematics of history with Jean Baechler beyond Reinhart Koselleck – the challenge of the three M’s (meta, macro, micro) ». *History of European Ideas* [en ligne] (2021).
- Freund, Julien. « Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland édité par Otto Brunner, W. Conze et R. Koselleck ». *Revue française de sociologie* 15, n° 2 (1974) : 287-89.
- Frevert, Ute. « Nostalgia ». Dans *The Power of Emotions: A History of Germany from 1900 to the Present*. Cambridge University Press, 2023.
- Fritzsche, Peter. « Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity ». *The American Historical Review* 106, n° 5 (2001) : 1587-1618.
- Fuentenebro de Diego, Filiberto, et Carmen Valiente Ots. « Nostalgia: a conceptual history ». *History of Psychiatry* 25, n° 4 (1 décembre 2014) : 404-11.
- Foucault, Michel. « Anti-Retro. Entrevue avec Michel Foucault ». *Cahiers du cinéma* 251-252 (1974) : 5-18.
- Gauchet, Marcel. « L’élargissement de l’objet historique ». *Le Débat* 103 (1999) : 131-47.
- . « Les deux sources du processus d’individualisation ». *Le Débat* 119 (2002) : 133-37.
- . « Les tâches de la philosophie politique ». *La Revue du MAUSS* 19, n° 1 (2002) : 275-303.
- Greisch, Jean. « Temps bifurqué et temps de crise ». *Esprit*, n° 140/141 (7/8) (1988) : 88-96.
- Hartog, François. « De l’histoire universelle à l’histoire globale ? Expériences du temps ». *Le Débat* 154 (2009) : 53-66.
- Hérubel, Jean-Pierre V. M., et Adam L. Buchanan. « The Annales Movement and Its Historiography: A Short Bibliography ». *Libraries & Culture* 30, no 1 (1995) : 82-91.
- Kalinina, Ekaterina, et Manuel Menke. « Negotiating the past in hyperconnected memory cultures: Post-Soviet nostalgia and national identity in Russian online communities ». *International Journal of Media & Cultural Politics* 12, n° 1 (2016) : 59-74.
- Lahdesmaki, Tuuli, Sigrid Kaasik-Krogerus, et Katja Makinen. « Genealogy of the Concept of Heritage in the European Commission’s Policy Discourse ». *Contributions to the history of concepts* 14, n° 1 (2019) : 115-39.
- Lavabre, Marie-Claire. « Usages du passé, usages de la mémoire ». *Revue française de science politique* 44, n° 3 (1994) : 480-93.
- Lefort, Claude. « Société “sans histoire” et historicité ». *Cahiers internationaux de sociologie* 12 (1952) : 91-114.
- Marcotte Chénard, Sophie. « Interpréter la temporalité moderne : Löwith, Koselleck et la philosophie de l’histoire ». Dans *Karl Löwith. Essais américains, suivis de Philosophes à l’épreuve de l’histoire*, sous la direction de Martine Béland, 201-32. Les Presses de l’Université de Montréal, 2019.
- . « The Critique of Historical Reason and the Challenge of Historicism ». *Dialogue* 61, n° 3 (2022) : 553-74.
- McCann, W. H. « Nostalgia: a review of the literature ». *Psychological Bulletin* 38, n° 3 (1941) : 165-82.
- Morin, Edgar. « Le retour de l’événement ». *Communications* 18 (1972) : 6-20.
- . « L’événement-Sphinx ». *Communications* 18 (1972) : 173-92.
- Niemeyer, Katharina. « Du mal du pays aux nostalgies numériques. Réflexions sur les liens entre nostalgie, nouvelles technologies et médias ». *Recherches en communication* 46 (2018) : 5-20.

- Niemeyer, Katharina, et Olivia Siebert. « Nostalgia, Media, and Technologies of the Future ». *Current Opinion in Psychology* 50 (2023) : 101561.
- Nora, Pierre. « La loi de la mémoire ». *Le Débat* 78, n° 1 (1994) : 178-82.
- . « L'avènement de la mémoire ». *Le Débat* 210, n° 3 (2020) : 232-34.
- . « Le Syndrome, son passé, son avenir ». *French historical studies* 19, n° 2 (1995) : 487-93.
- . « Les avatars de l'identité française ». *Le Débat* 159, n° 2 (2010) : 4-20.
- . « Malaise dans l'identité historique ». *Le Débat*, n° 141 (2006) : 48-52.
- . « Mémoires comparées ». *Le Débat* 78, n° 1 (1994) : 3-3.
- . « Michelet, ou l'hystérie identitaire ». *L'Esprit créateur* 46, n° 3 (2006) : 6-14.
- . « Pour une histoire au second degré ». *Le Débat* 122, n° 5 (2002) : 24-31.
- . « Quarante ans, fin et suite ». *Le Débat* n° 210, n° 3 (9 septembre 2020) : 3-5.
- . « Que peuvent les intellectuels ? » *Le Débat* 1 (1980) : 3.
- . « Retour sur un événement monstre ». *Le Débat* 185, n° 3 (2015) : 4-10.
- . « Sous le signe de la commémoration ». *Le Débat* 111, n° 4 (2000) : 209-11.
- Ory, Pascal. « Comme de l'an quarante. Dix années de "rétro satanas" ». *Le Débat* 16 (1981) : 109-17.
- . « Trente Glorieuses, Trente Critiques : et maintenant ? » *Le Débat* n° 160, n° 3 (2010) : 64-70.
- Pomian, Krzysztof. « Post- ou comment l'appeler ? » *Le Débat* 60 (1990) : 230-32.
- Revel, Jacques. « Retour sur l'événement. Un itinéraire historiographique ». Dans *Le Goût de l'enquête : Pour Jean-Claude Passeron*, sous la direction de J.-L. Fabiani, 95-118. Paris : L'Harmattan, 2002.
- Ricœur, Paul. « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? » *Revue de théologie et de philosophie* 120, n° 1 (1988) : 1-19.
- . « Le retour de l'événement ». *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 104, n° 1 (1992) : 29-35.
- Taylor, Charles. *The Malaise of Modernity*. Toronto : House of Anansi Press, 1991.