

Ce texte a été publié en 1998

dans *Ética e o Futuro da Democracia*, Lisboa, Edições Colibri / S. P. F., 1998, pp. 29-35
(II A 648 b)

LA CRISE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE ET L'EUROPE

Avant de m'adresser de manière spécifique à l'Europe et à la conscience historique de l'Europe, je voudrais fixer le cadre conceptuel de mes réflexions. A cet effet, j'adopte bien volontiers le vocabulaire proposé par R. Koselleck dans les ouvrages *-Krise und Kritik* et surtout *die Vergangene Zukunft* - qu'il consacre à une sémantique philosophique appliquée précisément à la notion de temps historique et de conscience historique. Je retiendrai des analyses du professeur de l'université de Bielefeld et de Chicago les trois traits suivants qui dépassent le cas de l'Europe et en même temps permettent de cerner la spécificité de la conscience historique européenne. Le premier trait concerne la polarité de base entre ce que Koselleck appelle "espace d'expérience" (*Erfahrungsraum*) et "horizon d'attente" (*Erwartungshorizon*). Par "espace d'expérience" il faut entendre l'ensemble des héritages du passé dont les traces sédimentées constituent en quelque sorte le sol sur lequel prend appui ce qu'on peut désigner par *Kulturwandel*. Mais il n'y a d'espace d'expérience que polairement opposé à un horizon d'attente sur lequel se projettent les prévisions et les anticipations, les craintes et les espoirs, voire les utopies, qui donnent un contenu au futur historique. Ajoutons tout de suite que l'horizon du futur est irréductible à l'espace d'expérience, et que la dialectique entre ces deux pôles est ce qui assure la dynamique de la conscience historique.

Deuxième trait: l'échange entre espace d'expérience et horizon d'attente se produit dans le *présent vivant* d'une culture. Ce présent n'est pas lui-même réductible à un point sur la ligne du temps, une simple coupure entre un avant et un après. On ne définirait ainsi qu'un instant quelconque, non le présent vivant. Celui-ci est le médiateur de la dialectique entre espace d'expérience et horizon d'attente. Il est riche du passé récent et du futur imminent. En outre, il ne se réduit pas à la simple présence de l'environnement, autrement dit à la perception du monde tel qu'il s'offre à notre regard. Il comporte la forme active et pratique de ce qu'on peut appeler initiative, si l'on entend par là la capacité d'intervenir dans le cours des choses, le pouvoir de faire advenir des événements nouveaux.

Enfin je voudrais souligner un troisième trait de la conscience historique, à savoir le sentiment d'une orientation dans le passage du temps. Cette orientation emprunte son impulsion première à l'horizon d'attente, puis affecte corrélativement l'espace d'expérience, soit pour l'appauvrir soit pour l'enrichir, enfin confère à l'expérience du présent le degré de sens ou de non sens qui donne finalement à la conscience historique sa valeur qualitative, irréductible à la dimension simplement chronologique du temps. Sens, ici, signifie à la fois direction et signification, comme c'est le cas avec l'expression française de sens.

C'est armé de ces outils conceptuels que je voudrais maintenant caractériser la conscience historique de l'Europe.

Je mettrai premièrement l'accent sur la crise qui affecte aujourd'hui cette conscience historique et risquerai ensuite quelques remarques consacrées au renversement de la dissolution à la reconstruction.

Commençant par l'espace d'expérience propre à l'Europe, j'aimerais souligner deux caractères majeurs qui conditionnent toutes les formes possibles de *Kulturwandel* qui ne manqueront pas d'être examinées au cours de notre symposium. Ce qu'il faut d'abord souligner c'est la complexité de l'héritage reçu du passé. Celui-ci est en fait le résultat de l'entrecroisement de traditions fortes extraordinairement hétérogènes: celles de l'Israël ancien et du christianisme primitif, entremêlées très tôt aux cultures grecque puis latine, le métissage judéo-grec se poursuivant de crise en crise à travers le Moyen-âge, la Renaissance, la Réforme, l'époque des Lumières, romantisme philosophique, littéraire et politique, etc... Ce premier trait a déjà rapport au thème de notre symposium: **migration et changement culturel**, dans la mesure où ces mélanges ont été le fruit de réelles migrations dans l'espace et ont eu chaque fois

pour effet des changements culturels considérables. Disons tout de suite que le tissu résultant de l'entrecroisement de fils aussi divers est extraordinairement fragile. Cette fragilité est particulièrement due à l'autre caractère majeur de la conscience historique européenne, à savoir l'intersection entre les convictions attachées à des traditions fortement rivales et l'esprit de la critique. A cet égard, la culture européenne prise dans son ensemble est peut-être la seule qui ait assumé la tâche considérable de conjuguer de façon aussi constante convictions et critique. Ainsi le christianisme, à la différence de l'Islam, a-t-il dû toujours composer avec son adversaire rationaliste et intérioriser la critique en auto-critique. En un sens, la crise n'est pas un accident contingent, encore moins une maladie moderne: elle est constitutive de la conscience européenne. L'hétérogénéité des traditions fondatrices et la discordance entre convictions et critique m'ont amené à prononcer le mot de fragilité. C'est sur cette fragilité de l'espace d'expérience de l'Europe que je voudrais insister avant de me tourner vers celle de la conscience du futur. On passe en effet facilement de la fragilité à la pathologie. Cette dernière se présente comme une crise de la mémoire et de la tradition. Crise de la mémoire: nous touchons ici à un paradoxe déconcertant; suivant les régions, les nations ou les peuples souffrent tantôt d'un excès de mémoire ou d'un défaut de mémoire. Dans le premier cas que l'ex-Yougoslavie illustre tragiquement, chaque communauté ne veut se souvenir que des époques de grandeur et de gloire et par contraste seulement des humiliations subies. Dans le deuxième cas, qui est celui de l'Europe occidentale post-hitlérienne et peut-être de l'Europe orientale post-stalinienne, le refus de transparence équivaut à une volonté d'oubli et conduit à une fuite devant la culpabilité. Ce qui est commun à ces deux phénomènes en apparence opposés, c'est un rapport perverti à la tradition. Arrachée à la dialectique évoquée plus haut entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, la tradition se réduit à un dépôt sédimenté et pétrifié que les uns exaltent et que les autres s'efforcent de recouvrir et d'enfouir.

Mais la crise de la mémoire et de la tradition ne va jamais sans une crise de la projection vers le futur; tantôt l'horizon d'attente se vide de tout contenu, de tout but digne d'être poursuivi; ainsi voit-on un peu partout se répandre la méfiance à l'égard de toute prévision à moyen terme et à plus forte raison à l'égard de toute prophétie à plus long terme; mais les faits opposés se laissent également observer: en l'absence de projet accessible, on se réfugie dans des utopies de rêve qui ruinent toute volonté raisonnable et tenace de réformes.

Cette double pathologie qui atteint le futur autant que le passé se reflète à son tour dans un appauvrissement du présent, compris, comme il a été suggéré plus haut, comme capacité d'initiative, d'intervention dans le cours des choses. C'est ainsi que l'on assiste ici et là à une privatisation des désirs et des projets, à un culte du consumérisme à courte vue; à l'origine de ce mouvement de repli on discerne sans peine un désengagement à l'égard de toute responsabilité civique. Les individus oublient que la nation n'existe qu'en vertu d'un vouloir vivre ensemble soutenu et ratifié par un contrat tacite passé entre les citoyens d'un même peuple ou d'une même nation. L'individualisme, que l'on déplore souvent sans l'analyser, n'est sans doute que l'effet du mouvement de retrait hors de ce vouloir vivre ensemble et hors du contrat civique qui ratifie ce dernier. Ici encore, la pathologie du lien social ne fait que rendre visible l'extrême fragilité de celui-ci.

Je conclurai cette réflexion sur la crise de la conscience historique en Europe, en soulignant le phénomène sur lequel Koselleck met fortement l'accent, à savoir la perte de tout sens de l'histoire, de toute orientation dans le temps historique. Si certains parlent d'époque post-moderne, l'expression est justifiée, dans la mesure où l'on peut identifier la modernité à l'idée rationnelle de progrès. Au fond, nous ne souffrons pas moins de l'effacement de l'idée de progrès reçue de l'époque des Lumières que de la sécularisation qui affecte l'Europe chrétienne, voire d'un éloignement aussi marqué de la source grecque que de la source juive de notre culture privée et publique. C'est ainsi que l'effondrement de l'idée de progrès conduit par contraste à majorer tour à tour le sentiment de l'aléatoire, ou celui d'une destinée écrasante, quand il ne conduit pas à céder à la séduction exercée sur nous par les idées de chaos, de différence, d'errance. Ce dernier terme devrait nous alerter ici et maintenant, nous qui parlons de migrations. Car les migrations réussies qui ont fait l'Europe et auxquelles j'ai fait une première fois allusion, ont été le contraire d'une errance; ou plutôt ce sont des espèces d'errance qui ont été interceptées et interrompues par de lentes et pénibles épreuves d'acculturation des barbares dont nous descendons tous à quelque degré, dans les espaces culturels stables de l'Empire romain, puis de l'Europe chrétienne, puis de la Renaissance et de la Réforme, puis de l'Europe des Lumières. Ce sont là les composantes de ce que nous avons appelé plus haut espace d'expérience. Avant d'être des espaces de sédimentation, ce furent des espaces d'intégration, de stabilisation. C'est pourquoi la question se pose de

savoir si, pour reprendre une formule de Habermas, le projet des Lumières est aujourd'hui épuisé, ou, en remontant plus haut dans le passé, si l'héritage gréco-romain et l'héritage judéo-chrétien sont encore susceptibles d'être réactivés. C'est sur cette question que je termine la partie de ma conférence consacrée à la crise de la conscience historique et que j'aborde les modestes considérations de ma seconde partie que j'ai proposé d'intituler: De la dissolution à la reconstruction.

J'aimerais revenir d'abord sur ce qui a été dit plus haut concernant la pathologie de la mémoire et de la tradition, et, corrélativement, sur celle de l'anticipation du futur.

Nous avons évoqué plus haut le paradoxe que constitue l'alternance entre l'excès et un défaut de mémoire. Pour guérir, et pas seulement comprendre, ce paradoxe, il importe de s'interroger sur la manière dont se forme la mémoire collective, aussi bien que la mémoire individuelle. La mémoire collective repose pour une grande part sur les récits acceptés par le plus grand nombre portant sur les événements fondateurs, sur les moments de gloire et sur les souffrances subies par les peuples. La structure de telle mémoire est donc essentiellement narrative. C'est à cette structure narrative de nos convictions qu'il faut appliquer l'esprit de la critique évoqué plus haut parmi les grands acquis de la culture européenne. Voici comment cela peut se faire. Il faut d'abord accepter l'idée qu'il est toujours possible de raconter autrement les mêmes événements. Ce grand principe herméneutique nous a été enseigné d'abord par les historiens de métier. Pour ceux-ci les témoignages des contemporains d'un événement marquant, les souvenirs des survivants des grandes épreuves, les traditions qui ont traversé plusieurs générations doivent passer au crible des documents écrits et subir l'épreuve d'une critique textuelle. Cette confrontation entre mémoire et histoire est à cet égard le test critique majeur auquel la mémoire collective doit être confrontée. La conséquence la plus importante de cette mise à l'épreuve est un dédoublement de ce que nous appelons ordinairement mémoire-habitude ou en d'autres termes, ce que Freud appelait la mémoire-répétition, à laquelle il attribuait la résistance à la prise de conscience du passé infantile et donc à la guérison. C'est cette mémoire qui enferme les peuples dans le ressentiment et la haine. L'autre mémoire est celle que Bergson appelait mémoire-souvenir et Freud remémoration. C'est une mémoire active, discriminante, interrogative, méditante. La mémoire-répétition résiste à la critique; la mémoire-souvenir est fondamentalement une mémoire-critique. On comprend alors que certains peuples souffrent d'excès de mémoire et d'autres de défaut de mémoire. Car ce que les uns cultivent avec une délectation morbide et ce que les autres fuient avec mauvaise conscience, c'est la même mémoire-répétition. Les uns aiment s'y perdre, les autres ont peur d'y être engloutis. Mais les uns et les autres souffrent du même déficit de mémoire critique; en particulier ils n'acceptent pas l'épreuve de l'histoire documentaire avec sa phase nécessaire de distanciation et d'objectivation. Mais ce n'est là encore qu'une première condition de la guérison de la mémoire. Nous avons dit que la mémoire était de structure narrative. Or les récits qu'une personne ou qu'une communauté construisent à propos d'elles-mêmes sont enchevêtrés dans les récits que d'autres se transmettent non seulement à propos d'eux-mêmes mais à propos de nous-mêmes. Nous sommes les personnages des récits que les autres racontent. Le récit de gloire figura dans les récits d'humiliation de nos voisins, de nos adversaires passés ou présents et cela réciproquement. Or cet enchevêtrement des récits reflète un phénomène plus profond, à savoir l'enchevêtrement des mémoires elles-mêmes. C'est sur ce phénomène que Wilhelm Schapp a insisté dans son beau livre *in Geschichten verstrickt*. Cet enchevêtrement peut en effet être traité comme un phénomène simplement passif, voire comme un destin simplement subi, comme le suggère d'abord l'expression même d'enchevêtrement. Mais de même qu'il faut s'élever de la mémoire-répétition à la mémoire-souvenir, à la mémoire-critique, il faut oser passer de l'enchevêtrement subi à un véritable échange actif des mémoires. C'est la façon la plus efficace de raconter autrement: passer par le récit des autres pour nous comprendre nous-mêmes, lire notre histoire avec les yeux d'historiens appartenant à d'autres peuples que le nôtre, voire à d'autres grandes cultures que celles qui ont participé au tissage évoqué plus haut entre les cultures fondatrices de l'Europe contemporaine, voilà la tâche immense à laquelle doit s'atteler une thérapie de la mémoire européenne. L'échange des mémoires dont nous venons de parler consiste en une véritable migration, et migration croisée: nous apprenons à nous transporter dans les mémoires des autres et à habiter leurs récits; nous accueillons comme des migrants les souvenirs qui nourrissent la conscience historique des hôtes que nous recevons chez nous. C'est à partir de cette expérience spirituelle de l'échange volontaire des mémoires à l'intérieur de l'espace européen que peut être légitimement posée la question de savoir si cet échange des mémoires peut être étendu au-delà de l'espace culturel issu des grandes migrations du passé, si l'on veut bien appeler migrations les transferts qui sont à l'origine des grands changements culturels du passé. La question se pose de façon

aiguë à l'égard des cultures islamiques, qui, en dehors d'échanges fructueux au Moyen-âge, n'ont pas participé aux grandes aventures spirituelles qui ont fait l'Europe moderne à savoir, encore une fois, la Renaissance, la Réforme et les Lumières. Sans préjuger de la réponse à cette question hautement embarrassante, il faut peut-être dire, avec Husserl et Jaspers, que l'Europe n'est pas définie par des frontières, mais par des centres de rayonnement disposés en constellations aux franges incertaines, et que c'est cette structure en réseau qui a engendré une certaine idée mobile de l'Europe, dont la dimension du projet l'emporte sur celle de la mémoire. Permettez-moi d'ouvrir ici une parenthèse concernant le rapport entre mémoire et oubli. De même qu'il y a deux mémoires, la mémoire-répétition et la mémoire interrogative et critique, il y a deux sortes d'oublis. Celui dont nous avons parlé, celui de déficit de mémoire active, et qui est un oubli de fuite; mais il y a aussi un oubli volontaire, apparenté au pardon, et qui appartient à la thérapeutique de la vengeance. Cet oubli-là, cultivé avec précaution, met un terme à la vengeance sans abolir la responsabilité morale, solidaire d'une culpabilité sans fin. Il est bon pour la santé des sociétés que l'on prescrive les crimes qui ne peuvent être assimilés à des génocides et à des crimes contre l'humanité. Ce n'est pas un paradoxe de dire que cet oubli-là est un corollaire de la mémoire critique que nous avons opposée à la mémoire-répétition. Je ferme ici cette parenthèse.

Mais avant de dire un mot de la thérapie appliquée au sens du futur, je voudrais encore insister sur le phénomène que nous avons mis en couple avec celui de la mémoire, à savoir la tradition. En un sens tradition et mémoire sont des phénomènes solidaires; mais la tradition paraît avoir plus d'affinités avec la mémoire-répétition qu'avec la mémoire-souvenir et la mémoire-critique. Cela est vrai jusqu'à un certain point; la tradition emprunte son caractère de transmission à son caractère de dépôt, lequel renvoie au phénomène de la trace. Mais, de même qu'une trace n'est pas seulement laissée comme une marque ou une empreinte par le passage d'un être vivant, mais qu'elle doit être activement et critiqueusement parcourue et remontée, une tradition doit être traitée comme une réalité vivante. Et cela de la façon suivante. D'abord, une tradition ne reste vivante que si elle est sans cesse réinterprétée. Cette remarque s'applique aussi bien aux traditions chrétiennes qu'aux héritages gréco-romains, médiévaux, et qu'aux traditions reçues de l'époque des Lumières. La critique elle-même est une tradition parmi d'autres, incorporée aux convictions héritées et demandant une culture sans cesse rénovée. En outre, à la lumière de la critique historique, une tradition se révèle être porteuse de promesses non remplies, voire empêchées et refoulées par des nouveaux acteurs de l'histoire. On peut dire, sans paradoxe excessif, que les hommes appartenant aux époques passées, étaient porteurs d'attente, de rêve, d'utopies qui n'ont pas été satisfaites et qu'il importe de libérer et d'incorporer à nos propres attentes, pour leur donner un contenu, et, si j'ose dire, un corps. Bref, il faut accéder à une conception ouverte de la tradition. Plus exactement, il faut rouvrir le passé, et libérer sa charge de futur. N'est-ce pas là une forme de migration dans l'inaccompli du passé?

Cette dernière suggestion nous permet de dire un mot sur la thérapie du futur. Libérer les promesses non tenues du passé, c'est déjà une partie de cette thérapie, dans la mesure où ce dont souffre notre capacité de projection dans le futur, c'est un manque de contenu. En ce sens, innovation et tradition sont les deux faces d'un même phénomène constitutif de la conscience historique. Mais j'accorde volontiers qu'il ne suffit pas de puiser dans le passé et de traiter les traditions en ressources vives plutôt qu'en dépôts pour nourrir notre élan vers le futur. Ici je voudrais insister sur un aspect du problème qui touche à la question de la migration en tant qu'aspect du changement culturel. L'invention majeure à laquelle nous sommes aujourd'hui invités concerne l'intégration les unes aux autres d'attitudes à l'égard du futur qui sont sans cesse menacées de se dissocier: qu'il s'agisse de prospective technique, d'anticipation économique, de résolution de problèmes moraux inédits posés par les menaces sur l'écosystème, par les possibilités d'intervention dans le patrimoine génétique humain, par la surabondance des signes en circulation excédant notre capacité d'intégration. Je dis que ce problème d'intégration touche au phénomène de la migration, dans la mesure où les migrations réussies du passé ont consisté elles aussi dans une intégration progressive de valeurs hétérogènes, à un espace culturel d'accueil qui s'est lui-même enrichi des invasions qui ont d'abord menacé sa cohésion. J'aimerais ajouter à ces deux composantes de la thérapie du passé dont nous venons de parler, à savoir l'intégration des promesses libérées du carcan d'un passé mort à notre capacité de projeter l'avenir, et l'intégration dans un même horizon d'attente de modalités hétérogènes d'anticipation. Cette troisième composante est la plus difficile à apprécier à sa juste valeur; je veux parler de la dimension utopique. On peut se méfier des utopies, en raison de leur raideur doctrinale, de leur mépris à l'égard des premières mesures concrètes à

prendre en direction de leur réalisation. Mais les peuples ne peuvent pas plus vivre sans utopie que les individus sans rêve. A cet égard, l'Europe sans frontières fixes est une utopie, dans la mesure où elle est d'abord une Idée, comme le voulaient Husserl et Jaspers déjà cités. L'expression même d'horizon d'attente évoque quelque peu l'utopie, dans la mesure où l'horizon est ce qui n'est jamais atteint. Mais l'important est que nos utopies soient des utopies responsables, qui tiennent compte du faisable autant que du souhaitable, qui composent non seulement avec les résistances regrettables du réel, mais avec les voies praticables tenues ouvertes par l'expérience historique. C'est le lieu de rappeler avec Max Weber que la morale de conviction ne doit pas éclipser la morale de responsabilité. Intégrer une morale à l'autre reste une grande tâche, peut-être la plus grande utopie.

* *

Permettez-moi de terminer, comme promis, sur une question qui touche la dernière des composantes de la conscience historique évoquée dans l'introduction à la suite de Koselleck. La question est celle-ci: peut-on vivre sans un sens de l'histoire? La question est devenue troublante depuis la perte de la croyance au progrès. Nous retrouvons la question posée par Habermas de savoir si le programme des Lumières est épuisé. J'esquisserai rapidement deux réponses qui ne font qu'effleurer la question. Je dirai d'abord que nous n'avons pas besoin de savoir où va l'histoire pour comprendre notre devoir à son égard. Tout ce que nous avons dit concernant la thérapie de la conscience historique relève de la raison pratique et ne suppose aucun savoir portant sur l'orientation finale de l'histoire. Il en est de l'idée d'Europe en tant qu'espace d'intégration des migrations passées, présentes et à venir, comme de l'idée de paix perpétuelle selon Kant. La certitude du devoir n'a pas besoin de la garantie d'un sens qui s'imposerait quoi que nous fassions. Le devoir n'est jamais un savoir. Deuxième réponse: même si nous prenons au sérieux, comme Kant lui-même, la question: que nous est-il permis d'espérer?, l'espérance que nourrissent les promesses non tenues du passé, conjointement avec les projections utopiques de notre imagination, différera toujours d'une garantie dont nous pourrions nous emparer pour prétendre maîtriser le cours de l'histoire. En tant qu'elle reste un pari dénué de garantie, l'espérance demeure à sa façon une *docta ignoventia*.

Paul Ricœur.