



Konstellations

Perte du passé, perte du futur :
l'échec de la temporalité moderne

Par Philippe Guay

Fichier : 0501.18.pdf

Philippe Guay ©

thrunabulax@hotmail.com

Quand on considère le climat intellectuel qui règne depuis quelques années, toutes ces discussions autour d'une prétendue « fin de l'histoire », autour de la *posthistoire* ou de la *postutopie*, faisant paraître les choses comme si le futur était déjà advenu, l'histoire déjà achevée, il semble en fait que nous vivons plutôt l'échec – peut-être inévitable – d'une certaine conception de l'histoire, ou du moins d'une certaine conception de la temporalité historique. Dès lors, cette « perte du futur », perte qui caractériserait tout particulièrement notre époque, n'apparaît-elle pas plutôt comme l'échec de la modernité à fournir une conception de la temporalité historique qui vaille en soi, indépendamment de tous les récits imaginables pour la légitimer ? Quand Benjamin critique la pauvreté de l'expérience à l'époque moderne, n'est-ce pas aussi une critique de cette prétention proprement moderne de pouvoir se passer de la sagesse héritée du passé, cette sagesse millénaire qui assurait à l'homme et à la société pré-moderne une place stable et certaine au sein de l'histoire ? C'est du moins ce que suggère sa critique de toutes ces transformations de la modernité qui, en dernière instance, se paient par la perte de l'expérience authentique. C'est en ce sens, je crois, que la pensée de Benjamin se montre des plus intéressantes, car elle met en évidence le fait qu'en se détournant du passé et surtout de la tradition, la modernité ne nous lègue guère plus que ses ruines ou pis encore son échec ; et cet échec, tel que nous le verrons, implique aujourd'hui une certaine perte du sentiment d'appartenance à ce qui naguère se donnait comme le vaste déploiement de l'histoire, déploiement pouvant encore (au moins) admettre la possibilité d'un changement pour le mieux.

Ce que mettent en évidence les réflexions de Benjamin autour de l'expérience, celle-ci entendue au sens d'*Erfahrung*, c'est d'emblée une préoccupation avec le rapport ambigu de ses contemporains face à l'héritage de la tradition. Ainsi, en abordant le problème de la tradition dans la modernité, Benjamin élabore implicitement une critique de la culture, voire une critique de son époque. Son intention n'est pas de prôner un retour au passé, mais plutôt de mettre en relief les multiples façons que l'humanité, suivant l'avènement de la modernité, est appauvrie en expérience communicable. Benjamin écrit : « on dirait qu'une faculté qui nous semblait inaliénable, la mieux assurée de toutes, nous fait maintenant défaut : la faculté d'*échanger* nos expériences. »¹ En effet, le cours de l'expérience est en chute, elle a été foncièrement démentie. Non seulement les gens reviennent-ils muets du champ de bataille, incapables de raconter la funeste réalité de la Guerre de masse, mais le monde extérieur, à l'image du monde moral, n'est en rien le même : en fait, ils ont tous les deux subi d'importantes transformations qui, naguère, ne semblaient pas même envisageables.² En outre, cette réalité nouvelle se fait porteuse d'une dégradation croissante de la possibilité d'une expérience authentique, et à plus forte raison de sa

¹ W. Benjamin, « Le Narrateur », *Écrits Français*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991, p. 265.

² Cf. W. Benjamin, « Le Conteur », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 115.

transmission, car cette réalité ne se donne plus selon les modalités propres à l'expérience, si ce n'est que la structure même de cette dernière s'en trouve changée.

Au départ, on pourrait dire que l'expérience dépend d'une habileté à produire et percevoir des similarités, des correspondances. Chez Proust, dont Benjamin s'inspire largement, l'expérience émane de la mémoire, mais d'une mémoire proprement *involontaire* au sein de laquelle refont surface, au moment d'un certain rappel, des images du passé. « Cette notion [de mémoire involontaire] garde la marque des circonstances mêmes qui l'ont suscitée »³ écrit Benjamin ; mais si elle se fait aussi garante de l'expérience authentique, c'est qu'elle ouvre à davantage qu'une simple expérience *vécue* (*Erlebnis*). En effet, « là où domine l'expérience (...), on assiste à la conjonction, au sein de la mémoire, entre des contenus du passé *individuel* et des contenus du passé *collectif*. »⁴ C'est une expérience qui appartient d'ores et déjà à l'ordre de la *tradition*, tant dans la vie privée que collective. En ce sens, la mémoire involontaire s'oppose à la mémoire *volontaire*. Cette dernière étant « une mémoire réduite aux éléments que rappelle un *effort* d'attention »⁵, elle dépend de l'intelligence et se fait ainsi *négatrice* de l'expérience. Car la réminiscence doit être un processus inopiné et sans intention faisant appel au passé *collectif*, tandis que la mémoire volontaire, de par sa dépendance envers l'intellect, est toujours déjà du côté de l'intention, et son « contenu », toujours déjà de nature individuelle. « Un événement vécu est fini, estime Benjamin, il est à tout le moins confiné dans la seule sphère de l'expérience vécue, tandis qu'un événement remémoré est sans limites, parce qu'il n'est qu'une clé pour tout ce qui a précédé et pour tout ce qui a suivi. »⁶

Mais précisons, encore avec Benjamin, que « selon Proust (...) les événements de notre vie intérieure ne possèdent point par nature ce caractère inéluctablement privé. Ils ne l'acquièrent que dans la mesure où les chances diminuent de voir les événements extérieurs s'assimiler à notre expérience. »⁷ Et c'est précisément ce qui survient à partir des XVII^e et XVIII^e siècles, avec cette modernisation qui amorce la disparition progressive des sociétés pré-modernes et pré-capitalistes. « Pièce par pièce, remarque Benjamin, nous avons dispersé l'héritage de l'humanité, nous avons dû laisser ce trésor au mont-de-piété, souvent pour un centième de sa valeur, en échange de la piécette de l' "actuel". »⁸ En effet, à considérer la vie au sein des sociétés industrielles des XIX^e et XX^e siècles, celles des masses urbaines et ouvrières qu'a créées la révolution industrielle, force est de constater la relative inutilité du passé en tant que source de conseils pratiques ou d'expérience communale, puisque la modernité s'est

³ W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Charles Baudelaire*, tr. J. Lacoste, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 155.

⁴ *Ibid.* (je souligne).

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ W. Benjamin, « L'image proustienne », *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 137.

⁷ W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 153.

⁸ W. Benjamin, « Expérience et pauvreté », *Œuvres II*, op. cit., p. 372.

développée, après tout, en se libérant des liens du passé et de la tradition et ce, au nom d'une ouverture au soi-disant potentiel du futur.

Ainsi, l'irruption constante d'innovations de toutes sortes au sein de leur quotidien confronte ces masses désemparées au coût de cette modernité qui se paye par la difficulté croissante de vivre une expérience authentique. Car, dans ce contexte, l'expérience du quotidien reste de l'ordre de l'expérience *vécues* ; elle reste un simple événement de la vie, isolé dans le temps, à la fois fixe et fini – bref, un objet de la mémoire *volontaire* vécu sur le mode du *choc*. De même, elle est d'emblée exclue du domaine de l'expérience authentique, puisque l'expérience du choc implique justement un certain élargissement du champ de la mémoire volontaire, ou du moins une certaine « prise de conscience », comme mécanisme de protection d'une trop grande source de stimuli. C'est ainsi que l'expérience de choc s'*oppose* à l'expérience authentique et se donne comme la seule expérience de ces masses qui vivent, à travers le mécanisme social propre au capitalisme industriel, un nouvel assujettissement ainsi que la dissolution du lien communautaire.

Le civilisé des villes immenses revient à l'état sauvage, écrit Valéry, c'est-à-dire isolé, parce que le mécanisme social lui permet d'oublier la nécessité de la communauté et de perdre le sentiment du lien entre les individus, autrefois réveillés incessamment par le besoin. Tout perfectionnement du mécanisme social rend inutiles des actes, des manières de sentir, des aptitudes à la vie commune.⁹

Non seulement l'individualisme qui émerge avec le mode de production capitaliste s'impose d'entrée de jeu comme le seul « canon » régissant les individus au sein de la société industrielle, mais l'homme comme force de travail est lui-même réduit à l'état de marchandise, d'où le fait que son mode d'existence ne relève pas d'un choix personnel, mais lui est prescrit d'*en haut*, par l'organisation sociale de la production. De plus, l'ouvrier en face de sa machine la laisse lui dicter les mouvements qui conviennent ; en cela il rappelle l'individu au sein des masses urbaines, l'individu qui se perd, voire même s'oublie dans la foule des grandes villes – car ce n'est plus lui qui mène, mais bien cette foule qui se donne comme un monstre au sein duquel chacun se trouve enfermé dans ses intérêts et expériences privés – et les deux ne présentent plus que des réflexes conditionnés en réaction à l'expérience de choc qui, en fin de compte, gouverne largement l'existence au cœur des grandes villes industrielles. Tandis que l'expérience authentique s'enracinait jadis dans la possibilité de traduire en expérience le *quotidien* de l'existence, force est de constater que cette prérogative du passé fait plus que jamais défaut. « Dans une journée d'homme contemporain, écrit Agamben, il n'est presque plus rien en effet qui puisse se traduire en expérience » ; en fait, « l'homme moderne rentre chez lui le soir

⁹ Paul Valéry in W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Charles Baudelaire*, op. cit., pp. 178-179.

épuisé par un fatras d'événements – divertissants ou ennuyeux, insolites ou ordinaires, agréables ou atroces – sans qu'aucun d'eux se soit mué en expérience. »¹⁰

Mais tel que suggéré plus haut, la pauvreté de l'homme moderne est également le reflet de l'incapacité éprouvée à *communiquer* son expérience, à l'ancrer dans la tradition. En fait, l'expérience et la narration se révèlent pour le moins étrangères à la réalité du capitalisme industriel, l'emprise de la technique et des sciences modernes ayant presque anéanti la possibilité même d'une expérience qui soit véritablement communicable. En ce sens, l'expérience transmise « de bouche à oreille » était évidemment plus caractéristique d'un monde pré-moderne, centré sur un mode de production artisanal et un mode de vie communal, favorisant ainsi les échanges entre les diverses générations.

L'expérience on savait exactement ce que c'était : toujours les anciens l'avaient apportée aux plus jeunes. Brièvement, avec l'autorité de l'âge, sous forme de proverbes ; longuement, avec sa faconde, sous forme d'histoires ; parfois dans des récits de pays lointains, au coin du feu, devant les enfants et les petits-enfants.¹¹

Mais tandis que l'expérience révélée dans une narration ou une simple maxime recelait une utilité certaine pour la vie, cette utilité lui échappe dans un monde où l'horizon d'attente de l'individu est constamment bouleversé par l'innovation, d'autant plus que l'expérience authentique, rendue problématique, cède la place à l'expérience de choc compte tenu du « train de vie » qu'implique une existence menée au cœur des sociétés industrielles. Plutôt que vivre l'événement dans toute sa profondeur, c'est à travers la distraction qu'il est vécu, car c'est dans la distraction que l'individu arrive ultimement à s'accoutumer à la somme d'exigences et/ou transformations de la réalité sociale dans le contexte de la modernité. Tel que le remarque Benjamin (dans un autre contexte certes, mais pas moins à propos) : « L'homme distrait est parfaitement capable de s'accoutumer. Disons plus : c'est seulement par notre capacité d'accomplir certaines tâches de façon distraite que nous nous prouvons qu'elles nous sont devenues habituelles. »¹²

Pour bien comprendre les implications inhérentes à cette perte de l'expérience – perte qui est à la fois celle de la tradition – peut-être convient-il d'examiner de plus près le rapport entre ce passé que véhicule la tradition et ce présent qui ne dépend plus désormais de sa « lumière ». C'est bien là, avec l'émergence d'une temporalité proprement moderne, que surgit l'un des plus importants changements caractéristiques de la modernité, qui est à la fois l'un des plus grands obstacles à l'expérience (bien que

¹⁰ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, tr. Y. Hersant, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002, pp. 24-25.

¹¹ W. Benjamin, « Expérience et pauvreté », *Œuvres II*, op. cit., pp. 364-365.

¹² W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres III*, op. cit., p. 312.

Benjamin ne semble pas l'avoir explicitement mentionné). Quoiqu'il en soit, ce passage d'une temporalité pré-moderne à une temporalité moderne est certainement significatif dans le contexte de la perte de l'expérience et, tel que nous le verrons, il est très certainement suggéré par les phénomènes auxquels s'attarde Benjamin dans sa critique de la modernisation.

Étrangement, la modernité est à la fois cause et conséquence de ce phénomène, car, tel que nous l'avons montré, c'est justement au cours de ce long processus de modernisation qui l'accompagne qu'une certaine mise en question du passé s'est imposée et, avec elle, le problème de « coordination temporelle ». À mesure que s'est creusé un fossé entre ce passé et le futur ouvert, entre la mémoire et l'espoir, de même qu'entre l'expérience et l'attente, ce passé a perdu son influence, voire même son utilité, et c'est à partir de ce moment, avec le constat de la nature foncièrement transitoire du présent, qu'émergèrent les attentes et promesses d'un nouvel avenir et d'une vie meilleure et ce, sous l'égide d'une nouvelle vision politique.

Temporal discontinuity is coterminous with modernity. Reestablishing temporal continuity with an emphasis on the future is not a flight of fancy (...). To be sure, employing light from the future instead of the past has the advantage of both reestablishing temporal continuity and admitting that which the past could not: new expectations and possibilities for a better life.¹³

C'est ainsi que la modernité sacrifia la sagesse du passé au nom d'un futur à construire, ouvrant la voie à une autre conception de l'histoire, une conception qui accorde la possibilité du changement historique et cela – si l'on suit le projet général de la modernité qui s'enracine dans le siècle des Lumières – au nom du progrès, donc en vue d'un monde meilleur. En effet, comme le souligne Jeremy Rifkin: « The modernists *introduced* the idea of progress. The Golden Age, they argued, lay not in a distant past but in a negotiable future. Human ingenuity and will (...) would lead humanity to a new earthly paradise – a utopian world of material abundance. »¹⁴ Mais plus on s'éloigne du moment de son émergence, plus se tempère l'optimisme de départ, ce même optimisme qui, (soit dit en passant), nous a fait, en dernière instance, briser la « chaîne de la tradition », de la mémoire épique qui, de génération en génération, assurait la transmission du passé ; plus nous sommes contraints de constater, comme Benjamin, que la perte que cela représente est bien plus grande qu'on ne pouvait alors se l'imaginer.

En effet, au-delà de l'optimisme avec lequel les modernes se détournèrent du passé, la perte de la tradition s'est fait garante d'une nécessité de figurer, à l'aide d'un récit, le lien unissant les trois modes de temps historique, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur. C'est ainsi que de nos jours le problème de la modernité, de la coordination temporelle, se pose à nouveau, et c'est d'ailleurs l'avenir même de

¹³ D. Carvounas, *Diverging Time : The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*, Lanham, MA, Lexington Books, 2002, p. xii.

¹⁴ J. Rifkin, *The Age of Access*, New York, Tarcher-Putnam, 2002, p. 189.

la modernité qui se joue alors, car tel que le fait remarquer Carvounas : « whether modernity has a future is very much tied up with the extent to which it can both maintain the idea of an open future, and provide orientation to the future in terms of new expectations and possibilities. »¹⁵ En ce sens, le problème de la temporalité moderne est bien plus sérieux qu'il n'en a l'air ; c'est celui de lier passé, présent et futur dans un beau récit qui saura conférer un sens à l'histoire et, à nous, une place au sein de celle-ci. Il apparaît ainsi que la disjonction temporelle rend certes possible le fait de penser le présent comme moment de transition entre un passé révolu et donc une ouverture vers le futur, mais le problème de la postmodernité, ce problème qui se pose entre-temps, est celui de légitimer les récits qui donnent sens à une telle vision de l'histoire et ce, d'autant plus que l'accent mis sur le présent dans le monde postmoderne vient évacuer jusqu'à un certain point l'importance que pouvaient avoir le passé et tout particulièrement le futur dans le contexte de la modernité.

What has been experienced is certainly not what was expected, and what was expected has rarely been experienced. As the constancy of experience has given way to the uncertainties of anticipation, there is undoubtedly a sense that not only are we losing sight of a better future but, more ominously, that the journey of modernity has come to an end, leaving humanity marooned.¹⁶

Le lien entre ces trois dimensions apparaît dès lors de plus en plus difficile à légitimer, à joindre dans un même récit. En ce sens, la crise de la postmodernité s'assimile à une sorte de crise qui se produirait au niveau de la transcendance, et toutes les théories sur la « fin de l'histoire » ou l'ère « post-idéologique » semblent symptomatiques de la difficulté que nous avons à symboliser et à raconter les trois dimensions sans en aliéner le passé ni en fermer le futur. N'est-ce pas ce que suggère au demeurant ce constat de Žižek : celui de la difficulté croissante du sujet postmoderne à établir une « cartographie cognitive » du présent ? Et dans ce contexte, doit-on alors s'étonner que cette « conscience historique » propre au sujet moderne qui faisait preuve d'un certain sentiment d'appartenance au grand mouvement de l'histoire, soit ainsi remplacée, dans la postmodernité, par une conscience plus proprement thérapeutique, coïncidant avec une sorte de fixation sur le présent à travers une quête effrénée d'expériences vécues ? Évidemment l'expérience authentique, qui déjà se perdait lors de la modernité, ne peut survivre dans une vision du temps qui fait du présent le lieu où tout se joue, et c'est simplement une aggravation de l'énorme pauvreté de l'humanité que nous lègue la modernité suite à sa liquidation, tandis que l'existence des masses semble toujours plus en proie à la logique marchande de la société capitaliste.

Somme toute, il semblerait effectivement que la dégradation de la possibilité d'une expérience authentique et communicable laisse l'humanité considérablement plus pauvre qu'auparavant, car tel

¹⁵ D. Carvounas, *op cit.*, p. xiv.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 100-101.

que nous avons pu le constater, cette dégradation s'est achevée, en fin de compte, avec la perte – sans doute irrémédiable – d'une telle expérience. Mais cette perte est ultimement symptomatique d'une perte de la tradition, de la richesse d'un passé épique, qui jadis nous permettait de faire sens du présent. Or si la modernité, au même titre que la modernisation qui s'enclenche avec elle, est responsable d'une perte de l'expérience, ce n'est pas seulement parce que le mode de vie au sein des grandes sociétés urbaines, industrielles et capitalistes s'y oppose en grande partie, c'est aussi parce que la transformation constante de la vie et du monde en général la rend simplement dépassée. Tel que le remarque Agamben : « le quotidien, précisément, *et non pas l'extraordinaire*, constituait jadis la matière première de l'expérience que chaque génération transmettait à la suivante. »¹⁷ Mais tandis que le monde est en pleine transition, que l'irruption constante d'innovations chambarde même nos conceptions les plus ancrées, presque tout est déjà de l'ordre de l'extraordinaire. Comme l'a montré Benjamin, la vie de tous les jours s'abîme alors dans l'expérience *vécue*, exclue du domaine d'une expérience authentique, et même *vécue* sur le mode du *choc*, du mécanisme de défense, de protection. En ce sens, il devient apparent que la modernité émerge surtout d'une certaine rupture avec le passé, en instaurant un nouveau rapport à l'histoire. Il s'agit en fait d'une nouvelle temporalité historique, plus proprement axée sur une ouverture au futur, et c'est précisément cette ouverture qui de nos jours se montre des plus difficiles à conserver. Car à vrai dire la temporalité moderne fait face à son échec ; les attentes qui ont pourtant donné naissance à la modernité s'avèrent déçues, on a l'impression d'avoir suivi un mirage, on a la conviction que la modernité n'était elle-même qu'un simple récit. Ainsi, il semblerait que le problème de la postmodernité s'enracine déjà dans notre perte de l'expérience et de la tradition, c'est-à-dire dans le fait de troquer la richesse de notre passé pour une vaine foi dans un avenir, certes ouvert à l'époque, mais qui dans le contexte postmoderne s'est de lui-même fermé. En effet, le contexte actuel n'a plus les moyens d'endosser une telle foi ; seul reste une simple préoccupation pour le présent. En fin de compte l'échec de la temporalité moderne, qui déjà avait coupé le sujet du passé, l'isole maintenant dans un éternel présent que celui-ci n'arrive même pas à historiciser et qui se donne même comme la « fin de l'histoire »... Mais doit-on alors s'étonner que le contexte politique actuel ne semble plus admettre la possibilité d'un véritable changement, et encore moins d'une révolution, et que la question de l'économie soit elle-même dépolitisée, laissant l'humanité entière en proie à cette excroissance monstrueuse qu'est le capitalisme mondialisé ?

¹⁷ G. Agamben, *op. cit.*, p. 25, (je souligne).

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, Giorgio, *Enfance et histoire*, tr. Y. Hersant, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002.

BENJAMIN, Walter, *Charles Beaudelaire*, tr. J. Lacoste, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002.

_____, *Écrits français*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991.

_____, *Œuvres II*, tr. de Gandillac, Rusch et Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2000.

_____, *Œuvres III*, tr. de Gandillac, Rusch et Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2000.

CARVOUNAS, David, *Diverging Time : The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*, Lanham, MA, Lexington Books, 2002.

RIFKIN, Jeremy, *The Age of Access*, New York, Tarcher-Putnam, 2002.

ZIZEK, Slavoj, *Le Spectre rôde toujours : Actualité du Manifeste du Parti communiste*, tr. L. Jeanpierre, Paris, Nautilus, 2002.