

Structure, limites, fonction des « Récits du Monde »

Par Claude-Raphaël Samama

Les *récits du monde*, pour autant, que l'on veuille bien faire un concept de cette expression, sont des trames narratives autour de l'origine et des fins de l'objet totalisé, appelé monde¹. Ils ne se confondent donc pas avec n'importe quel récit ou narration qui concernerait d'autres objets plus limités en extension ou des histoires de moindre portée dans l'échelle des chronologies. Quand ce type de récits existe, il peut y avoir intérêt à les comprendre, pas seulement pour leur spécificité ou leur originalité, mais leur structure et leurs fonctions, pas seulement différentielles, mais éclairantes et dynamiques quant à leurs effets.

Confronter ceux éventuels du temps de la modernité – pour autant qu'il en existe de cette nature –, à ceux que l'on peut repérer comme paradigmes ou porteurs de grands moments culturels identifiés du passé, peut conduire à y repérer des enjeux de civilisation et des thèmes comparatifs pour l'anthropologie. A quoi servent encore ou ont servi les grands récits du monde ? Quels critères permettent de les spécifier ? Quelles sont leurs structures et leurs conditions de possibilité ? Leur amplitude sémantique et leurs effets ?

Quels furent les grands récits que l'homme a conçus (ou conçoit encore) pour penser l'univers qui l'environne, sa propre présence au monde et leur éventuelle relation finalisée ? Que peut-on dire de la fonction et de la portée de ceux qui furent déterminants – des mythologies ou des cosmologies aux théologies conquérantes, des philosophies de l'histoire aux diverses utopies ou eschatologies inspirées ou non par elles ? Quels sont aujourd'hui les récits dominants concernant le réel envisagé comme totalité externe intégrant l'homme, entité *naturelle* englobante, ressource et champ d'action, entre la croyance, la science ou de nouvelles mythologies ?

Il est proposé dans ce qui suit, à la fois de mener l'enquête autant que de tenter l'analyse. On le fera à travers le matériau philosophique autant que culturel et historique, mais aussi le bilan que les temps modernes offrent au miroir de leur propre narration dans un possible ou impossible *récit*, celui qui dirait ensemble le monde et celui qui le raconte en tentant de s'y inclure comme être et devenir.

Les conditions d'un récit du monde. Formes et enjeux.

L'aire de civilisation occidentale offre deux polarités à ses grands récits².

Elle s'est le plus souvent proposé de penser le monde comme un être problématique dont la présence déployée est à élucider et dont la question de sa nature et de son origine sollicite une invention qui en rendrait compte. Une narration originaire et rétroactive vient alors trouver sa place dans une forme imaginée ou réfléchissante particulière, à distinguer de l'histoire comme science objective des événements du passé.

Selon ce critère ne vaudraient que ceux des récits qui engagent le temps le plus long d'une éternité ou d'une origine entamant cette dernière par un geste inaugural créateur touchant à la totalité de l'être. A ce compte, ils différeraient de ceux qui seraient issus de l'Histoire et qui auront toujours eux, la caractéristique de ne pas prendre en compte la totalité du temps – par le fait justement de leur historicité – ni de l'être du monde en son entièreté. On verra que ces deux derniers traits discriminent en profondeur les récits et les *anthropologies* qui en découlent autant pour les collectivités humaines qui s'en structurent que pour la conscience individuelle qui y est symboliquement immergée.

On peut repérer à ce point deux modalités, celle de la mythologie qui voisina souvent et de manière étonnante avec la philosophie à sa naissance, celle de la théologie première qui vit l'émergence d'une entité originaire et transcendante, comme source du *tout*.

Si, par ailleurs, on laisse de côté des récits du monde qui à eux seuls nécessiteraient des développements spécifiques du point de vue de l'anthropologie culturelle – ceux de la Chine, de l'Inde par exemple ou d'autres aires de civilisation animiste, des peuples dits sans écriture –, on peut ainsi, pour ce qui concerne les modalités occidentales, se rapporter aux paradigmes de la Grèce antique et du prophétisme hébraïque. Ces derniers ont l'avantage de concerner l'aire de civilisation occidentale dont l'orientation a prévalu pour une grande partie des sociétés historiques et de fournir aussi des matériaux textuels étayant leur pérennité ou leur influence civilisationnelle. Ils semblent aussi receler et avoir ouvert les deux grandes voies où se sont engagées des narrations portant de « grands récits » et leurs enjeux. Ainsi défini, le champ de notre parcours sera mieux balisé.

Avant de tenter l'analyse des contenus, on se doit encore d'insister sur un élément de structure. Les « récits du monde », dans l'acception que l'on vient de leur donner, n'ont pas seulement pour objet le monde comme être *naturé*, ils incluent le plus souvent la présence humaine comme en relation avec lui. Le lien s'affiche alors comme présence redoublée – à côté du monde, la *créature* humaine, soit la *production* du/au sein préexistant du monde, d'un être vivant qui, parmi d'autres parfois (plantes, animaux terrestres ou aquatiques, oiseaux...), a la figure de l'homme, comme conscience et... langage. Tous les mythes païens ou sacrés, font ainsi une place à une création double où le « monde » vient avec l'homme, le précède ou l'*engendre*, qu'il y ait une démiurgie initiale ou un procès imaginaire relatant, établissant ce lien. L'histoire, ses narrations, courant alors après le « monde-devenu », serait la troisième voie d'un récit partiel et rétrospectif reprenant à son compte les aménagements du *monde* et les événements qui y furent produits, comme cultures et civilisations, totalisées cette fois, pour seulement elles-mêmes. Ou s'étayant des deux précédents paradigmes !

Le grand récit biblique et l'hébraïsme

Le texte de la Bible hébraïque introduit le premier des « grands récits du monde ». Il le fait formellement, puisque le premier mot – *Bereshit* qui signifie *Au tout début* (du monde) – et le

texte qui suit, narrent la création de la totalité des choses – la nature physique comme cosmologie, matière et vie – végétale, animale –, puis de l’homme comme être conscient et porteur du langage.

L’épopée humaine – du premier couple humain (Adam [*la terre, l’os...*] et Eve [*la vie...*]), puis, des générations qu’ils vont engendrer – suivra. Avec toutes sortes d’événements, de liens, d’affrontements... *L’histoire* du monde et des hommes aura ainsi commencé. Elle se poursuivra par une série de narrations, par exemple celle d’une dispersion (après l’épisode de Babel), d’un Déluge, d’un Exode [si même concernant des individus (par exemple, Cham, Noé ou le patriarche Abraham...) ou un groupe particularisé en sa filiation, les Hébreux...], d’une conquête (Canaan), d’une législation (Les Dix commandements) etc...

Mais en rester à cette seule lecture littérale ne rendrait pas compte de ce qui est là en jeu et compte ou va compter. Il s’agit évidemment du statut de l’homme à cette enseigne. Pas seulement ce qui est narré, mais le destin où le même Récit l’assigne, à savoir une nature spécifique et ce qui en découle comme *essance* (être, *d’être*) et comme devenir (*à devenir*). Le même est tissé non pas seulement d’avènement et d’événements, mais de loi. Pas n’importe laquelle, par ailleurs, car il s’agirait alors seulement d’un truisme se retrouvant dans bien d’autres récits d’origine, mais de *telle* loi. Laquelle ?

Le récit biblique a cette singularité de poser à l’origine de la loi du monde et de celle de l’homme, la Loi comme déjà discriminante entre ce qui est un *bien* et ce qui est un *mal*, donc ce qui crée une frontière entre deux ordres de nature où va s’inscrire (*est déjà ; doit être* inscrit) l’homme ! Cette Loi ne peut tirer son efficacité, sa validité que d’un principe qui la transcende et la fonde comme véridique et indépassable à défaut de rompre l’ordre du monde – celui qui l’a précédée –, et ne pouvant trouver sa source que dans un principe englobant de totalité, d’infinité, puis plus tard d’arbitraire apparent (mais aussi d’évidence incontournable) de Sa loi harmonieuse, puisque ce monde et l’homme en son sein sont Ses créatures !

La question du statut d’un tel récit est alors posée entre une « révélation » et l’invention spécifique d’une narration mytho-historique à fort indice rationnel (voir ce qu’en disent Maimonide ou Averroès) et *effectuatio* temporelle, au contraire d’autres de même nature ³!

La Genèse biblique ne fait pas exception à cette double création du « monde » comme nature physique et animale d’abord, suivie de l’homme *et* de la femme, initiée par un geste – un verbe ? – créateur. Remarquons encore, que, à la différence d’autres récits, celui de la Genèse nomme (*Eloïm*), si au moins il ne le définit pas plus précisément, l’auteur de la Création totalisée. Assez rapidement lui est attribué une *présence* active en retour, le dotant d’une essence éthique qui s’avérera très vite avoir quelque chose à voir avec la/sa Loi. Une loi du *monde* ? Sa Création inaugure une histoire du temps et aux débuts du *créé* va succéder l’événement. N’importe quelle lecture de ce récit d’origine voit y apparaître très vite le bien, le bon et le mal, l’interdit, la transgression, le châtement, l’affrontement d’Eve et d’Adam, d’Abel, de Caïn, de Noé et ses fils etc. Après ces temps premiers, viendront l’épisode abrahamique et l’alliance (*brit*) conclue avec le divin. Un autre *commencement* sera inauguré – celui du peuple conditionnellement « élu » – suivi de la saga des Patriarches, de l’esclavage d’un peuple en Egypte puis de sa libération, avec plus tard, la révélation sinaïtique à Moïse. Récit étrange, paradoxal, car, au contraire d’autres de mytho-histoire, l’identité du Dieu concerné (*Adonai, Achem, Hou..*) qui préside à l’événement, restera dans l’éternité secrète de son non dévoilement, sinon dans l’activité mystérieuse symbolisée par un muet tétragramme qui désignerait l’être-temps (Ex,3,14).

Tous ces éléments viennent dans un récit et son écrit – sa transcription écrite –, avec les opérations que ces deux modalités suscitent : leur mémoire, leur transmission, le respect,

l'assignation à un certain être ou des prescriptions (les lois noachiques (Gen, 9,1-19), les dix commandements (Ex, 20,1-17) par exemple. Ce qui indique assez la puissance opérative de certains récits comme construction et symbolisme. A la condition toutefois de leur portée et de leur nature, *cosmiquement* totalisée et symboliquement reliante, sur lesquelles nous reviendrons.

Le récit de l'Ancien Testament tranche par bien des traits, sur d'autres de création, de fondation ou...d'établissement des peuples. Outre son relatif aboutissement – sa reprise dans l'histoire réelle d'une continuité de la foi ou d'une certaine rationalité (voir ci-après, Vico) qu'il engendre –, il a pour lui sa pérennité dans les religions qui l'ont mis en leur centre et pendant plusieurs siècles, une véritable théologie politique, gouvernant des peuples (le peuple hébreu, mais aussi à la suite du Nouveau testament, tous les peuples christianisés d'une Europe conquérante), les Etats (par exemple les monarchies de droit divin), d'autres sociétés ultérieures (celles de l'Islam). C'est dire, dès lors, la puissance opérante d'un tel récit dont le texte entraîne avec lui des « assignations » autant que des sens concernant la *totalité* et dont des ensembles humains peuvent se doter, en vue d'une histoire se soutenant d'un corpus de valeurs propre à les orienter. On n'insistera pas plus sur ce qui est là en question, des doctrines de salut autant que des églises ou des institutions qui en sont résultées et dont toute l'histoire de l'Occident (et de l'Islam à l'orient) a porté la marque morale et politique pendant plusieurs siècles et encore aujourd'hui.

L'invention monothéistique et sa version christique ultérieure ont façonné une conception et une véritable destinée nouvelle de l'homme se définissant comme but et fin d'une Création divine, comme à lui dédiée, sous la condition d'une allégeance à un système dont le principal trait reste éthique. Sous des variantes, il est vrai, différenciées quant aux modalités, plus ou moins proches, de relation au divin. Mais toutes sans exception rapportant une identité et une destination de l'homme à son *écriture*⁴ dans un Livre où est donné un récit fondateur, au point que l'écriture (ou Les Ecritures) en viennent finalement à désigner la transcription d'un Unique : la création prédestinée de l'humanité dans un univers finalisé et régi par une providence.

Jusque presque la fin du 19^{ème} siècle occidental, c'est une telle vision et un tel récit qui prévalent dans la plus grande partie de la dite civilisation et en éclairent le déploiement quels qu'en soient les avatars.

La mythologie hellénique

A l'inverse du récit biblique, les mythes grecs d'origine se donnent des éléments préexistants : la béance (Chaos), la terre (Gaïa), le ciel (Ouranos) et laissent en dehors toute création ex nihilo pour s'atteler d'emblée à un procès anthropomorphique d'engendrement. Le ciel (Ouranos) s'attachera à la terre (Gaïa) jusqu'à ce que le temps (Chronos) vienne les séparer par un acte où, considéré à l'image d'un vivant, le premier sera émasculé ! Cet acte sanglant et engendreur d'enfants retenus..., laissera place à la vengeance et une véritable guerre entre les dieux, d'où triomphera le panthéon olympien, avec Zeus à sa tête et une série de divinités qui constitueront le panthéon hellénique (Zeus, Héra, Aphrodite, Hermès, Poséidon, Dionysos...) aux côtés d'autres figures (Titans, Géants, Héros, Déesses, Monstres, Nymphes...). Les récits qui nous sont livrés, le sont toujours selon une version anthropomorphique, prêtant à ces êtres ou aux événements dont ils sont l'objet les mêmes sentiments ou tendances qui caractérisent ceux que connaissent les humains (haine, amour, réconciliation, discorde...), comme on peut le lire dans Hésiode, par exemple et tout au long d'Homère.

Définir la culturalité de la Grèce antique, une des sources de celle de l'Occident, demanderait pour le vaste ensemble qu'elle recouvre de trop longs développements. On se contentera de distinguer trois grands ensembles, en rapportant des moments, eux-mêmes différenciés, à leur synthèse. Celui des temps fabuleux, pré-homériques ou encore, pré-socratiques. Celui des temps philosophiques et des lois. Celui des temps postérieurs et de la morale du monde... Une mythologie originaire sera transformée en véritable religion, donnant lieu à des cultes, des croyances, des légendes dérivées, une véritable culture imprégnée de sa présence virtuelle, d'une foi à leur sujet, de discours multiples dans tous les champs de la vie sociale, économique, artistique.

Il est remarquable que ce monde des dieux reste familier, communiquant avec celui des hommes. Toute la littérature, les grands récits épiques que sont L'Illiade, l'Odyssée ou la Théogonie, par exemple, ainsi qu'une grande partie du théâtre et de la poésie, grecs en témoignent. Les dieux et les déesses ne sont pas séparables de ce qui advient aux hommes, les accompagnant de leurs desseins, conseils ou désirs propres, sinon des décrets liés à leur « fonction ». Zeus est le roi des dieux, Hermès facilite l'échange, Aphrodite préside à l'amour, Athéna juge et les Moires punissent. Les deux grandes narrations homériques, outre leur place éminente dans le corpus textuel hellène et sa transmission quasi universelle ont fondé pour l'imaginaire occidental une source intarissable d'inspiration et un réservoir multiple de formes, d'images, de figures et de situations emblématiques. Eschyle, Sophocle croisent le destin des hommes avec le gouvernement des dieux.

Retenir cette idée d'une fonctionnalité des dieux revient à *rationaliser* l'ensemble des récits mythologiques. C'est que les travaux de Dumézil ont tenté de montrer à foison. Sa théorie de la « tripartition » : souveraineté (le roi, le gouvernement sage des peuples) ; guerre et affrontements (classe des guerriers), figure de la paix entre les hommes (agriculture, artisanat, production de biens..), issue de la forme des grands récits mythologiques indoeuropéens, tend en effet à se retrouver comme une structure récurrente dans tous les récits étudiés des aires de souche indoeuropéenne, de l'Inde ou de la Perse à la Grèce antique, de la civilisation romaine aux sagas de la plupart des peuples d'Europe occidentale. Leur temps fut celui qu'il fut, outre ses rémanences dans la Culture.

Vico et l'archéologie des figures de récits du monde

Les deux « grands » récits précédents constituent des paradigmes différentiels dont l'histoire des civilisations occidentales n'est pas séparable. Ils ont accompagné son évolution, comme porteurs de narrations fondatrices, certes en des sens différents et avec des destinées dont les enjeux divergent, mais avec la puissance de l'imaginaire créateur pour l'un et une forme de paradoxale rationalité pour l'autre. Penser un jour ces systèmes de représentations comme manifestations culturelles et historiques, phénomènes anthropologiques propres à éclairer le destin, l'organisation et le génie des peuples devenait nécessaire.

Il fallut pourtant attendre Giambattista Vico, pour voir apparaître une science occidentale de l'anthropologie historique, qui est un des champs ici visé, comme description des modalités successives de la relation établie entre l'homme et son monde. Avant lui, le champ d'un discours autour de la question des récits des peuples, autant que sa formalisation n'existent pas. Si l'on trouve des historiens qui narrent les événements jalonnant le temps (Thucydide puis Tacite,

Plutarque ou Polybe), décrivent des sociétés particulières (Hérodote, Aristote), puis des pensées qui tentent de rassembler les éléments d'un discours civilisateur totalisant (saint Augustin, J.de Flore, N.de Cuses...), il n'y a pas jusqu'à lui de science qui étudie l'homme producteur de *récits* et qui prendrait en compte le monde comme totalité, vécu, représenté, transcrit et transmis en tant que tel. Vico donnera à son projet le nom de « *scienza nuova* », créant en effet un domaine nouveau de savoir où l'homme se voit rapporté au monde comme artisan de sa propre relation à lui, narrateur de son origine autant que faiseur de sa destinée⁵.

Il faut donc attendre le premier tiers du 18^{ème} siècle pour voir s'élaborer un texte qui tente la genèse de ce que furent jusqu'à lui « les récits du monde ». On y retrouvera toutes les civilisations connues de l'antiquité, décrites à travers leur histoire selon des principes nouveaux d'analyse et de compréhension. Vico est le premier penseur européen à avoir systématisé une telle approche dans sa *Scienza nuova* de 1723.

L'originalité profonde de Vico, auteur insuffisamment connu ou pratiqué⁶ dans la philosophie académique française, tient sans doute au matériau qu'il utilise et à sa méthode. Jusqu'à lui les textes fondateurs de culture et de civilisation ne constituent pas un objet d'étude en tant que tel. S'il existe une science historique, elle consiste à connaître les historiens de l'antiquité et l'éclairage qu'ils apportent sur des événements ou des cycles de l'histoire – de Thucydide à Plutarque, en passant par Hérodote –, jamais de tenter de trouver entre eux le fil d'une continuité qui les relie et conduit aux temps présents. C'est comme si l'histoire *réelle* – à travers ses traces les plus profondes recueillies dans des textes investis comme fondateurs et opérateurs symboliques efficaces de civilisation – n'était pas un objet d'étude ou d'intérêt.

L'historiographie, à laquelle on vient de faire référence, ne traitait quant à elle que de fragments d'histoire, de périodes déterminées ou d'évènements. Par la suite, la philosophie antique ou hellénistique, autant que la Scolastique ou les Pères de l'église, mais après eux aussi la philosophie classique – de Descartes à Malebranche ou Spinoza – ne traitent pas des peuples et de leur histoire mais d'un homme abstrait sans marquage culturel ou enracinement dans une conception du monde. Il semblerait même, qu'une seule histoire, un seul récit, soient prêtés au monde et à l'homme occidental, celui de l'histoire providentielle de la chrétienté. L'écriture semble jouer en effet le rôle d'un *corpus verum* qui empêche tout autre discours ou récit d'émerger. Le monde est la création du Dieu biblique et l'homme entre les mains de sa Providence. Ils trouvent tous deux dans l'Ancien testament leur origine respective et pour le second, sa destinée et son salut dans le Testament nouveau avec l'événement christique. La fondation de l'Eglise du Christ instituera un discours unique, uniforme sinon unitaire, comme *historia verissima*, déniait à tout autre récit le droit même d'être formulé. Une dogmatique et une inquisition pour la servir, seront érigées en garde fous à toute transgression d'un ordre institué et défendu. Tous les textes importants de la tradition européenne, du Moyen Age à l'Age classique, seront référés à une telle vision – de Saint Thomas à Bossuet, en passant par saint Augustin et sa *Cité de Dieu* qui semble constituer un point d'orgue devant durer jusqu'aux Lumières.

Vico est par contre le premier à faire entrer en ligne de compte tous les peuples connus de l'antiquité et à considérer leurs récits, mais aussi à inaugurer une véritable science où l'évolution de la nature respective de ces derniers prend place. Elle mérite bien son nom, par son objet et sa méthode. Ce nouvel objet, à partir de traces textuelles passées au crible de la philologie et de l'historiographie la plus précise quant aux sources et aux auteurs lui permettra de préciser des formes, des états, des logiques évolutives de rapport des peuples au monde dans lequel ils vécurent et tels qu'ils le conçurent.

Philologue, rhétoricien, grammairien et historien, Vico élabore ainsi la première science occidentale véritable des « récits du monde », sur la base de sa proximité avec eux, par le biais,

jusque là négligé ou méprisé de leurs formes. Son originalité a consisté à poser le principe qu'une telle science de l'homme était d'autant plus possible et réalisable que les éléments dès lors à étudier étaient justement les productions mêmes de ces hommes. Quel matériau plus pertinent en effet que les textes qui, à tel ou tel moment de l'histoire, expriment ce que les hommes pensent, la manière dont ils se représentent leur monde et le rapportent à des croyances, des représentations, des valeurs qui expriment un état de leur civilisation dans des récits, écrits ou non.

Vico montrera à travers les grandes constructions mythiques, poétiques, théologiques, politiques du passé, comment se sont constitués les groupes, les sociétés, les cultures, les civilisations et quels types d'humanités elles sont à même de produire ou ont déjà produit⁷. Il les définira même comme « *natures* », ce qui situe l'ampleur du point de vue. Sa démonstration en distinguera trois principales : la poétique, l'héroïque et l'humaine. A chacun de ses stades, Vico fait correspondre une narration qui prend la forme d'une véritable théologie où les hommes invente, imagine et crée un monde à cette mesure.

Les nations païennes se doteront ainsi d'abord de poètes théologiens et fabulateurs élaborant cet univers peuplé de dieux dont l'Égypte ancienne donne une forme accomplie, mais aussi Athènes, puis Rome et bien d'autres peuples de la haute antiquité.

La seconde « nature », succédant à la précédente sera « héroïque ». C'est celle des héros empruntant aux dieux une filiation ou des caractères dont ils participent. Toute la mythologie gréco-latine, son panthéon glorieux, mais aussi ses récits où dieux, héros et hommes se mêlent, illustrent cette évolution progressive. Le monument du corpus homérique atteste par ses personnages, ses compositions narratives, ses événements, mais aussi la fonction identificatoire, édifiante et exemplaire de ses héros, la puissance structurante d'une poétique imaginante et civilisatrice. Les deux premières « *natures* » caractérisent celles de ceux que Vico appelle les « gentils », c'est à dire des peuples qui n'ont pas encore disposé de la « révélation ».

Enfin, la troisième « nature » est « la *nature humaine intelligente, modeste, douce et raisonnable*, par conséquent obéissant à la loi de la *conscience*, de la *raison* et du *devoir*⁸ ». Cette dernière correspond chez Vico, à une étape dernière où la Providence, manifestée dans l'essence de la révélation hébraïque, vient accomplir un dessein divin, jusque là, latent.

La « science nouvelle » est une véritable construction anthropologique qui décrit la genèse des différents types de nations dans un double miroir. Celui de ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie pure et celui de l'histoire écrite et datée des nations.

Le premier est en particulier, celui de traits généraux et universels qui caractérisent l'entité humaine où qu'elle soit et que Vico repère dans l'institution du mariage, de la famille et de l'enterrement des morts. « Remarquons d'abord que toutes les nations, barbares ou civilisées, quoique séparées par d'immenses pays, quoique fondées en des temps divers, gardent les trois coutumes humaines suivantes : Toutes ont une religion, toutes contractent solennellement des mariages, toutes ensevelissent leurs morts ». (*Scienza Nuova*, Livre I, Des principes, p,109). Vico les retrouve dans toutes les civilisations qu'il étudie et y voit la cohérence d'un plan providentiel pour toutes les humanités. Le second est celui des matériaux utilisés, à savoir l'ensemble des textes laissés par les cultures concernées – Hésiode, Homère, Esope, Virgile... – et les historiens antiques ou leurs commentateurs de Thucydide à Polybe ou Varron. C'est celui de l'histoire propre des nations, divisées en sociétés païennes correspondant au monde des Gentils et en celles qui, ayant bénéficié de la révélation divine hébraïque, sont conformes au droit naturel, rendu conscient par la Providence.

Vico distingue ainsi en permanence les nations des « Gentils » ou « Païens » et celles qui ont rencontré la Providence divine, sans pour autant hiérarchiser les créations de chacune. Où l'on voit que sa philosophie de l'histoire revient à privilégier, mais sans jugement de valeur

catégorique, un des paradigmes ci avant distingués et à rendre *véritable*, à cause de sa rationalité supposée, le dernier des *récits* occidentaux du monde encore « classique »...

Hegel et le méta-récit

La philosophie de Hegel peut se définir comme une structure de narration, celle de la conquête de l'esprit par lui-même à travers l'histoire. Celle-ci sera double, d'abord comme histoire réelle et chronologique à prendre en compte, mais surtout comme histoire recomposée à la lumière d'un grand énoncé – le système de l'esprit absolu à advenir dans l'histoire – qui devra dès lors faire les preuves de sa pertinence conceptuelle et *historique* ! D'où sa désignation possible comme un méta récit heuristique du *monde* totalisé. Monde est ici à comprendre, non pas dans sa dimension cosmologique⁹, mais comme monde humain réfléchi ou livré à la seule action de l'homme. Cette dernière réserve n'a pas été assez commentée. Elle infléchit le récit occidental vers la seule prégnance des œuvres humaines, les coupant ainsi d'un originaire et ne leur supposant pas de limites, au point de les relier par un absolu autonome, l'*Esprit*, dont la « relativation »¹⁰ historique n'est pas pratiqué par Hegel, ni aperçu ses diverses *conditionalités*.

L'œuvre majeure qu'est *La phénoménologie de l'esprit* est à la fois une description de l'odyssée qui conduit, à travers de multiples étapes, la conscience vers l'esprit, et une méthode dans la mise à jour du processus qui préside à cet avènement. On a reconnu le mouvement de l'histoire humaine vers la réalisation de l'Esprit absolu et la dialectique nécessaire sur ce chemin. Plusieurs moments sont alors distingués, de la certitude sensible à la conscience naïve puis celle de soi, de l'entendement à la raison personnelle ou collective que suivra l'Esprit comme savoir progressif puis absolu, chacun sous leur figure générique puis s'incarnant dans l'histoire réalisée. Assertorique ou dogmatique le philosophème hégélien est ce « récit » tentant de reprendre, pour les finaliser et en faire une totalité cohérente, ce que furent les moments ou les stations du chemin qui mènent à un présent plus vrai, accomplissant en lui des passés partiels ou ignorants de leur sens profond.

Le système se voit alors promu au rang de vérité qui surplombe des moments tournés vers elle et attendant sa révélation finale dans un absolu ayant tout résorbé en lui. Hegel part de la certitude sensible comme perception d'abord puis entendement par le concept, faisant accomplir au sujet humain le premier progrès vers une connaissance plus objective de la réalité. Cette conscience première du monde le conduira à celle d'une subjectivité et d'une liberté où s'approfondit un soi qui devra se dépasser vers un niveau plus élevé de certitude. Ce sera la Raison. Les voies de cette dernière dans ses multiples objectivations – de la science à l'action transformatrice – l'amèneront à penser sa limite et rencontrer l'Esprit, comme seule modalité d'un absolu souverain. Autant la culture que d'autres formes de spiritualité, la religion, la mystique, le droit, l'esthétique, la philosophie, incarneront l'esprit (*Geist*) et lui donneront ses formes. Seule pourtant sa réalisation, sous forme d'un absolu dans l'Histoire, pourra attester de son accomplissement parfait. Que celui-ci soit définitif et absolu ne pourra pas pourtant, ne pas soulever la question du choix hégélien de l'Etat comme figure ultime et celle de sa limite, atteinte dans le « bouclage » logique et philosophique du système.

Il faut insister sur les deux voies en quelque sorte parallèle du système hégélien qui décrit de front une odyssée de la conscience individuelle et des différents procès de la connaissance, autant que celle de la civilisation comme reflet des précédents et objectivation des formes historiques de

réalisation culturelles, esthétiques, philosophiques, morales, politiques, religieuses, scientifiques. La matrice du système (l'histoire rétrospective et ses moments) autant que la méthode (le mouvement dialectique comme dépassement dans la négation vers une figure supérieure et plus riche – *Aufhebung*) produisent tout au long un grand récit de construction et de reprise du tout de la civilisation comme progrès et réalisation d'une essence, d'abord occultée ou potentielle, dans une forme finale accomplie. L'esprit absolu englobe en lui et achève ce à quoi a conduit le récit. De l'*Encyclopédie* à la *Logique*, en passant par les *Leçons sur l'Histoire* ou celles sur *La philosophie du droit*, c'est le même procès qui constate, engendre son discopurs et progresse vers la démonstration de ce qui est à l'œuvre : l'avancée du monde humain vers l'Esprit comme substance déployée et règne sans partage d'une logique qui fait équivaloir l'être et sa pensée. Au point que le *récit du monde* est chez Hegel, récit de la pensée du monde et l'absolu du savoir, l'ultime d'un être qui s'y serait entièrement résorbé. Au détriment sans doute de ce qui y résiste, comme matière, corps, nature ou ...éternité insoumise de l'*être*, son altérité irréductible que le philosophe a cru pouvoir soumettre. On a vu depuis où blessait le bât ! De Nietzsche à Marx, Rosenzweig puis Freud, Heidegger ou Wittgenstein !

Figures prospectives ou « prophétisantes » des récits en Occident

Karl Marx

La philosophie de Marx est, comme on le sait, le contrepoint matérialiste de celle de Hegel. Il s'agit bien encore de traiter du monde, d'en donner une *version* dans un discours, de récapituler son histoire, mais non pas afin d'en entériner un état présent. Il est plutôt question d'en inverser le cours.

Si l'histoire est ici aussi au cœur d'une théorie, elle le sera autrement, comme scène d'un nouveau devenir. La méthode dialectique, celle qui intègre la contradiction, est maintenue, amplifiée, systématisée, mais de *spirituelle* devient matérialiste. Ont été modifiés les buts, la perspective et l'objet à penser. Il n'est plus question de seulement réfléchir sur le monde, enregistrer ses processus, mais de changer les forces qui y sont à l'œuvre.

La conscience, l'esprit, l'histoire accomplie ne sont plus les objets à penser en et pour eux-mêmes, il s'agit plutôt de comprendre ce qui les cause, les détermine et fonde ce en quoi ils se donnent à l'homme. Le monde ne se livre que dans la concrétude des conditions sociales où il se présente, des conditions matérielles où il s'objective, de l'état des forces productives où il se produit, des rapports de production où il vient comme enjeu du politique.

Le capitalisme, ses mécanismes, les effets délétères de l'exploitation qu'il génère, sa généralisation, son dépassement dans des luttes de classe nécessaires, autant que le progrès maîtrisé des forces de production désaliénées et rendues à leurs acteurs effectifs seront les voies d'un monde nouveau, plus libre et plus juste.

Le monde pour Marx est le champ de l'action, d'une action pas seulement prométhéenne en soi, mais tournée vers l'advenir d'un homme réconcilié avec le réel de sa condition. Il est d'abord ce que les hommes en font collectivement. Il est l'état même du rapport que l'on entretient avec lui comme *nature*, mais aussi comme *histoire* résultée du *travail*. Et ce dernier est double comme avancement de la technique, autant que comme seul lien véritable entre les hommes et *leur* monde.

On ne s'attardera pas à plus de commentaires. Considéré comme dépassé, le marxisme a aujourd'hui deux figures : Celle de régimes qui s'en sont inspirés ou ont plus précisément tenté de mettre en application un système bureaucratique qui s'en inspirait ; celle d'une théorie de la désaliénation de l'homme, asservi à des forces historiques qui n'a peut-être pas dit encore son dernier mot.

Le « récit du monde » qu'il tenta d'imposer, celui de la *matière* et de ses objectivités comme cadre et outil, précédant celui de la conscience ou la déterminant, voulut s'emparer de l'Histoire. Il a échoué comme modèle socio-politique et organisation productive. Il n'est pas certain que, comme orientation *anthropologique* de l'Histoire humaine et analyse structurale de son *économie*, il soit caduc. Les totalitarismes qui ont pu en résulter et ont échoué n'épuisent pas sa vision sous jacente d'un monde objectivé rapporté aux forces matérielles et sociales qui le transforment, et posent au sujet humain qui s'y confronte, la question des pouvoirs !

Oswald Spengler

*Le déclin de l'Occident*¹¹ est cette œuvre grandiose, comme l'occident d'ailleurs ne semble plus devoir en produire, ni personne aujourd'hui¹². C'est un *récit du monde* comme nature et comme histoire, englobant l'espace comme le temps, les lieux et les formes civilisationnelles advenues jusqu'à lui. Entre Nietzsche et Goethe, Spengler – souvent incompris ou rattaché de manière abrupte et un peu facile à l'idéologie de l'Allemagne hitlérienne, qui y aurait puisé – tenta cette pensée que l'on tente ici de cerner d'un « récit du monde », conçu comme bilan des « formes » produites par les ensembles humains qui se sont succédé. On retiendra de cette œuvre monumentale aux intuitions fulgurantes ses lignes de force et plutôt son épistémologie sous jacente que son idéologie. Celle-ci, orientée par un souci d'exhaustivité, l'idéal d'un homme libéré d'a priori et doté d'une âme de conquête, reste d'un certain intérêt pour une investigation en profondeur du devenir des civilisations.

La « morphogénèse » des productions humaines au long du temps constitue un ensemble spécifié où se mêlent croyances, œuvres artistiques, sciences, philosophies, institutions des peuples placés sous la seule lumière de leur génie cultural. Ce dernier relativise l'échelle des chronologies traditionnelles (Antiquité, Moyen âge et Temps modernes) et les préjugés rétrospectifs. Il y a là une vision totalisante appliquée à une histoire comparative des *mondes*, qui conduit au bilan tragique d'un « devenu » et de l'affaiblissement du sens pour une civilisation occidentale guidée par la seule volonté de puissance. A la différence d'autres cultures du passé qui se contentaient de leur *nature*, qualifiée d'apollinienne ou de magique, telle l'égyptienne, la perse, la grecque, la romaine, l'indienne, la chinoise, celle de l'islam aussi, ou telle période d'invention antique, renaissante, classique, baroque caractérisées par leur élan...

Deux manières de voir se disputent la vision spenglérienne, celle d'une conception rapportant la mondanité réalisée dans ses différentes cultures à la description de l'esprit des œuvres où le « destin » serait une clef d'explication rassurante; celle relevant du « hasard » qui y présida et laisserait la place à l'incertitude créatrice du temps. Cette théorie, largement illustrée par une infinité d'exemples empruntés à toutes les époques, tous les domaines du savoir et toutes les aires de civilisation, rejoint à la fois la critique nietzschéenne et son projet d'un au-delà du nihilisme qui vivrait sur le mode aléatoire la temporalité ; et dans le même temps, la conception gœthéenne des « formes » vivantes dont la culture fait partie, qui naissent de leur élan et meurent à la suite de métamorphoses naturelles. Celles où s'incarne la culture seraient bien soumises, sans en avoir pleinement conscience, à un processus de floraison, de croissance et tout logiquement de

dépérissement. Les traces bien sûr que les époques, les peuples et leur génie créateur ont laissé, en particulier dans leurs réalisations symboliques et artistiques, sont le matériau principal d'une description foisonnante et éclairante à la fois, par la transversalité de sa perspective.

Si on laisse de côté des interprétations cavalières des théories scientifiques ou mathématiques, un certain « romantisme » esthétisant ou parfois une exaltation intellectuelle, qui tient plus à la puissance des intuitions qu'à un projet idéologique – certes marqué par un temps de « montée des périls » –, on a incontestablement, chez Spengler, un « récit de monde » *moderne* qui éclaire sur bien des points les modes et les enjeux du devenir civilisationnel. Entre le « destin » et le « hasard » dont le choix interprétatif recouvre la plupart des systèmes culturels, des représentations collectives et des conceptions décrites à travers les œuvres, on tient avec lui les plans d'une forte architecture. L'herméneutique se fait ici heuristique. De Paul Valéry, pour qui nous savons maintenant que « toutes les civilisations sont mortelles » à André Malraux qui voyait dans l'Art – clef interprétative polymorphe et essentielle chez Spengler – l'essence expressive des cultures et leur réponse au Temps, ou encore Jacques Monod – sur l'autre plan du biologique, conjuguant la contingence et la logique dans la naissance et le déploiement de la Vie –, on aurait la postérité incontestable d'une telle conception.

Les études consacrées aujourd'hui aux civilisations, leur « choc » ou leur « dialogue », restent bien en-deçà de l'architectonique et des cohérences spenglériennes, parfois prophétiques, quand il aperçoit déjà, dès la première moitié du 19^{ème} siècle, la culture délétère des Villes géantes et la fin des mondes ruraux, la montée du nihilisme par manque de lucidité ou aveuglement, le fourvoiement des idéologies de masse, les logiques sans merci du capitalisme et de la technique, l'essoufflement de l'âme « faustienne » dévoyée dans le matérialisme ou le seul souci d'une humanité servile et affairée autour de rien. Le « récit » spenglérien composant la symphonie contrapuntique de l'occident en sa « profondeur » spatiale et son temps agonistique répondant aux cultures *organiques* et aux « formes » accomplies qui le précèdent, dessine cette toile où peut se lire encore le monde d'aujourd'hui, monde conquérant et aveugle à lui-même, pour cause d'inconscience et d'épuisement. D'avoir voulu trop embrasser ou de devoir céder la place à un autre cycle ? Le « déclin de l'Occident » est un des résultats organique de la fin des cultures vivantes et créatrices, une destinée qui ne ferait plus part à la potentialité vivante comme diversité et création de « formes » harmonieuses, la civilisation « faustienne » ayant comme accompli son cycle et laissé sombrer les valeurs de l'esprit.

On fera encore remarquer qu'à la différence de Vico et de Hegel dont les systèmes ou les « lectures » du monde aboutissent à des principes clôturant, la Providence divine pour le premier, l'Esprit absolu, pour le second, celui de Spengler n'ouvre qu'à l'incertitude de mondes contingents, si même admirables dans certaines créations intellectuelles, plastiques ou « stylistiques » des cultures passées. Dans ce sens là, son discours, dans le sillage ditheyen de « l'historisme », reste fortement moderne, sinon au-delà même d'une post-modernité qui se croit lucide sans claire formulation. A cause d'une prophétie désespérée et incomprise qui ne se dément pas ! L'idéologie nazie pouvait certes s'y engouffrer, en un contresens qui rejoint aussi celui de sa compréhension erronée du nietzschéisme. Il n'en reste pas moins que le constat spenglérien formula l'état présent de perte et de déclin du monde occidental, qui n'a fait depuis que s'amplifier, quand bien même inapparent dans le foisonnement de ses artefacts, porteur de vide et instrument du nihilisme pour un homme dé-substantifié qui aurait quitté la scène de l'esprit pour celle de ses ersatz et renoncé aux possibles de soi.

Le « récit du monde », aujourd'hui

Le mouvement contemporain qui tend à faire du *mondial* la dimension d'une nouvelle culture homogène par dilution des particularismes culturels dans une figure émergente, pose quant à lui, la question d'un nouveau « récit » ou de son absence.

Symbolisme et culturalités

Le symbolisme des culturalités en notre sens, qui est leur fondement même, à la fois comme *arkhè* et déploiement de leur horizon, s'est toujours soutenu d'une narration temporelle. Cette dernière s'articule à l'axe d'un passé fondateur où elles puisent la prégnance d'assignations collectives, le plus souvent textuelles, et à celui d'un futur orienté par les valeurs spécifiques et les représentations idéales qui en sont issues. Aucune culturalité civilisationnelle n'échappe à une telle surdétermination de son élaboration. Toute histoire enracine et déploie cette *sub-stance*. Ses valeurs symboliques lui servent de moteur. La raconter revient à en vérifier des potentialités inscrites.

Le temps lui-même, c'est la thèse de Ricœur¹³, ne se comprend pas, n'est pas même envisageable comme représentation, signification et action possible ou réelle, si un récit qu'il soit de « fiction » ou « d'histoire » ne vient pas lui donner un contenu. On sait que le récit *fictif* prend corps dans des figures esthétiques, qu'elles soient théâtrales (la tragédie grecque ou classique avec ses *unités de temps*), poétiques (les épopées), romanesques (les cycles proustien ou mannien, par exemple). Le cours temporel effectif se donne lui, dans le discours des historiens reconstituant les séries chronologiques accomplies. Ajoutons qu'il faudrait encore montrer en quoi « Récit » et « Texte » méritent d'être distingués en statut, hiérarchie et fonctionnalité. Les corpus textuels fondateurs de culturalités ne sont pas, en effet, de même nature que les *récits* qui en résultent, s'y réfèrent ou les prolongent dans une Histoire marquée par eux. Ricœur, s'en tient à un formalisme phénoménologique qui ne fait jamais cette distinction fondamentale, laquelle peut aisément être démontrée. On ne peut comprendre l'Inde sans les Veda (ou, il est vrai, les épopées du Ramayana ou du Mahabaratta qui s'en inspirent), ni la Chine sans le Tao ou *Les Entretiens* de Confucius, ni l'Occident européen sans la Bible et les Evangiles ultérieurs, a fortiori l'Islam, sans la référence coranique, qui leur empruntent !

Si, hormis les tentatives récentes de Spengler¹⁴ et celles plus anciennes ci-avant reprises, on compte peu de tentatives pour établir le lien entre les deux réalités, c'est que le *Récit du monde* (celui qui compte), au sens de sa dynamique, reste d'ordre inconscient, surdéterminé en quelque sorte. Ce qui signifie qu'il est à la fois, insu en ses sources et dans le même temps actif au plus haut point, comme moteur d'entraînement imaginaire, idéologique, symbolique. Les exemples seraient multiples. De la Chrétienté à l'Islam, les sociétés qui s'en réclament se soutiennent de narrations eschatologiques ou originaires fondatrices de véritables anthropologies culturelles. L'entité collective autant que les personnes individuelles¹⁵ s'en réclament et y puisent des systèmes prégnants de valeurs d'action et de vie, sinon parfois d'organisation de *monde*. Plusieurs siècles d'histoire comme de structuration des sociétés, à l'Occident comme à l'Orient proche, se sont soutenus de tels récits surdéterminant (ou confirmant) un fondement régulateur entre une place de l'homme dans le monde et son essence référée à une assignation textuelle. De saint Augustin et sa *Cité de Dieu* à saint Thomas et sa *Somme théologique* aux docteurs légiférant de l'Islam. Le bas ou le haut Moyen âge, l'Age d'or musulman, l'Humanisme renaissant, la Réforme libératrice, puis l'Age classique en réaction absolutiste sont des manières d'*écrire* leur

temps selon une matrice de liaison entre l'homme et le monde, issue d'un récit théologique, devenu politique.

Il faudra attendre Spinoza et sa critique des Autorités puis Rousseau et son *Contrat social*, Montesquieu ou Hobbes pour voir le récit occidental se rabattre sur l'immanence d'une nature rendue à l'homme et se mettre en place la construction d'un pouvoir soustrait au droit divin. Le monde islamique, quant à lui, ne franchira jamais ce pas d'une séparation des *récits* théologique et humain, de la distinction des cohérences propres de chacun et des logiques différenciées présidant aux univers distincts de la vie, du sens et de l'action mondaine. L'hébraïco-judaïsme pourrait arbitrer entre les deux précédentes sphères symboliques, dans le sens où il a su, d'un récit premier insurpassable en cohérence à cause de sa dimension totalisante – mais aussi diégétique, si l'on peut dire, du fait de sa temporalité ouverte – se doter de l'appareil médiatisant du commentaire et de l'interprétation sur la seule question qui vaille, celle de l'homme à l'Être infini référé, un être (une *essance*) dont il n'est pas la cause première et que l'auteur d'un plus grand récit vient assigner ou interpeller.

Les autres Récits du monde que produisent les culturalités extrêmes orientales pourraient ici être évoquées. Ces derniers se présenteraient d'une toute autre façon. Celui de l'Inde oscillerait entre une théologie cosmo-mythologique à représentation imaginationnelle, et un divin proliférant, si même une cohérence unitaire plus profonde vient le soutenir. La Trimurti par exemple, qu'éclaire le schéma trifonctionnel dumézilien¹⁶, correspond fortement à un cours du monde où ont place, le temps, le bien, le mal, mais où, il est vrai, l'homme considère minorée sa place, et n'est pas but de la Création. La société qu'il compose le voit pourtant se doter des trois fonctions structurales et génériques du sacré, de la guerre et de la paix, servies par des corps de métiers – les prêtres, les guerriers, les artisans ou les paysans – qui assurent la fondation et la pérennité des cités, tel un universel à réaliser. Le système spécifique des castes y trouvera ses assises.

Une multiplicité de récits majeurs ou mineurs viennent confirmer ailleurs, cette thèse, issue du fond indoeuropéen quant à une tripartition anthropologique, narrative et structurante de symbolismes opératoires, entée sur le discours védique premier. La Chine produirait une autre configuration à base de cosmologie naturaliste où l'être se voit animé (la relation du Ciel et de la Terre, les principes complémentaires du Yin et du Yang, le bon gouvernement), rapporté aux modalités de son déploiement et de son expansion en lui-même et à son extérieur (Tao), ou devoir être régi, dans l'univers des humains, par une éthique du devoir et du respect (Confucéisme), et plus tard, une morale de la compassion importée (Bouddhisme). Un syncrétisme, sur lequel il serait ici trop long de s'étendre, vient conjuguer heureusement ce faisceau métaphysique d'un monde incréé et d'un temps cyclique pour l'homme, à l'opposé de la *Weltanschauung* occidentale privilégiant le vecteur sans retour du temps.

Tous ces *récits* civilisationnels coexistent aujourd'hui avec d'autres qui peuvent ou les contredire ou les mettre à distance. Ils peuvent aussi former entre eux de vraies ou d'artificielles synthèses, du dit *judéo-christianisme*¹⁷ au boddho-confucéisme communisant chinois, de la nipponité contemporaine à base de mythologie fondatrice et de haute technologie avancée, de l'indianité polythéiste, ritualiste et sacrale, inégalitaire et démocratique et...occidentalisée à travers l'importation et la diffusion massive des technologies.

Il reste alors à voir quels sont les récits de la modernité et comment ils coexistent avec d'autres plus anciens, dépassés ou rémanents.

Les récits de l'histoire

La modernité scientifique, laïque, progressiste des républiques démocratiques modernes n'est plus dotée de Grands récits dans tous les cas, déterminant ou dominants, que fournissaient les religions, ou les « culturalités » *spirituelles* rémanentes telles qu'on vient de les rappeler. Si les premières subsistent, elles ont un statut privé, séparé, ayant peu d'influence sur le cours des événements et des décisions concernant les sociétés et les peuples. Hormis quelques exceptions où la prégnance du religieux influencerait la civilisation et les mœurs – en Inde, dans quelques pays musulmans ou de manière plus insidieuse pour des nations comme celle des Etats Unis d'Amérique où l'évangélisme reste puissant ou plus modérément en Europe du Nord –, le temps présent se nourrit de la seule histoire profane, supposée objective, d'un passé désenchanté.

Cette dernière a pour fonction de reconstituer, à travers ses narrations rétroactives, des séquences partielles et des reconstitutions causales ou descriptives de ce qui a eu lieu. Sa construction prédominante – dans tous les cas, dès le milieu du 19^{ème} siècle positiviste et l'abandon des *philosophies de l'histoire* – ne constitue pas un récit de monde totalisé, originaire ou finalisé par un parti pris¹⁸. Hegel et Marx furent peut-être les derniers¹⁹ tenant de cette ambition. De plus en plus, la science historique est spécialisée, segmentée, sans vision d'ensemble et encore moins de prétention à établir un sens quelconque ou une direction de l'Histoire en question. Le « Monde » ne semble exister ici – et paradoxalement, si l'on considère les processus de la dite mondialisation abolissant, en vue d'une fausse unification toutes frontières – que comme un ensemble aléatoire ou la résultante de processus locaux, partiels, indépendants les uns des autres en dépit de l'apparence, ou alors est-il relié au seul cadre de l'économie productif et consommatoire. Son origine et son cours sont rapportés au hasard qui l'aurait vu naître d'une cosmologie indéterminée, et l'humanité, à une contingente « *évolution des espèces* ». Son avenir *pour nous* reste incertain, lié à un progrès de plus en plus ambivalent quant à ses résultats humains et ses effets sur l'environnement naturel. Dans ce contexte, la nature elle-même voit son statut muter, plus matière à transformer, ingrédient d'une puissance à extraire, horizon à repousser que cosmos à habiter.

Les récits de la science

Outre l'Histoire, dont on vient de constater les limites ou les renoncements, les autres discours *disciplinaires* puisent dans la seule vision produite par la science connaissante ou technique. L'économie est conçue comme croissance et la puissance comme rivalité sous la forme de la concurrence hypocritement paisible du commerce ou de l'affrontement latent entre nations. Le « monde » se voit ainsi réduit à sa potentialité exploitable – son *arraisonnement*, comme dit Heidegger –, la mise entre parenthèse de son origine, de son essence, de son être en soi à penser. Plus aucun discours ou récit n'ose s'aventurer du côté du sens et des finalités accordées au « monde » comme site habitable des humanités. Si même la question des *limites* vient, comme *nature*, rappeler que tout n'est pas possible et tôt ou tard, rattrape l'oubli de l'origine et d'un déterminé.

Le seul récit de monde qui peut aujourd'hui tenir la gageure de l'être – en notre sens – ou d'y prétendre en répondant à ces critères de totalité, d'englobement, d'origine et de fin, hors celui des théologies – mythologisantes, pour la plupart – est celui de la science comme cosmologie, intra ou extra mondaine en ses différents savoirs. Mais on doit faire remarquer que tous les récits issus de la cosmo-géologie, de l'archéologie, de la paléontologie ou des doctrines de l'évolution biologique ne comblent en rien la question du sens – comme signification et destination – du couple homme/monde. L'homme y est fruit du hasard ou d'un processus d'évolution, d'adaptation et de mutation sans cause précise, ni finalité. Il est par ailleurs l'objet de savoirs

partiels et spécialisés à vocation clinique ou technique. Un paradoxal déterminisme sert ici de boussole, jamais questionnée. Le monde terrestre, au sein de l'univers infini, se voit, lui, renvoyé à un big bang initial ou à une « théorie des cordes », pas plus éclairante.

Si même le besoin d'explication et de rationalité paraissent satisfaits par la cohérence des théories physiques ou biologiques, il reste encore le « mystère » de la présence de l'homme qui n'y est pas contenu, mais reste concerné, fut-ce par sa vocation à se questionner lui-même et s'apparaître à une conscience réfléchie. Leur *récit* vient ici comme nécessité, sans que soit satisfaite la cohérence ultime souhaitée qui inclurait l'homme comme *nature*, c'est à dire comme présence organiquement incluse, insérée, en cohérence bio-cosmologique... Comme technique, la même science rationnelle instrumentée au service de la puissance, occupe le champ d'une artificielle totalité, car elle transforme, s'installe, aide ou détruit mais ne donne pas sens à quoi que ce soit, à moins qu'elle n'entre dans une dialectique négative avec le monde originaire, comme nature détruite ou déstructurée. Le discours de l'écologie, celui de l'altermondialisme, viennent alors de plus en plus comme rappel et mise en garde, sans constituer eux-mêmes un « récit », sinon celui de la nostalgie d'une autre présence et d'une origine extériorisée...

On mentionnera encore sans insister la tendance exponentielle à la virtualisation du réel, à travers toutes sortes de médiations et de représentations sans consistance du monde, devenu ses seules images, avec le risque vertigineux de la dématérialisation, de la désincarnation, de l'abstraction sans cohérence et du fourmillement anarchique d'un dédoublement à l'infini de reflets sans ancrage ni limites, et d'une perte que mesurera l'écart à l'être et à l'être que chacun sait de lui... La fameuse conquête spatiale qui alimente une part des récits de la technologie triomphante laisse l'homme sur sa faim quant à son destin terrestre. Où en est, par exemple, aujourd'hui la pensée occidentale de la mort qui a évidemment quelque chose à voir avec le corps, la finitude et le monde rencontré avant elle...?

Les récits idéologiques et symboliques

Les autres récits, culturels et *non scientifiques*, se jugeraient à l'aune de ce type de cohérence qu'ils introduiraient quant à la nature du monde et à la place de l'homme en son sein !

Les « idéologies » dominantes – après le Communisme – que seraient la démocratie parlementaire, les « droits de l'homme », la liberté d'expression, la croissance comme idéal et la consommation sans frein, l'égalité sexuelle etc...ne constituent en rien, quant à elles, des « récits » structurant un sens profond du concept de *monde* et un séjour harmonieux en lui. Leur caractère historiquement contingent, abstraitement conceptuel, parfois démagogique, issu d'ailleurs de la seule norme occidentale, et par conséquent relatif à un modèle d'organisation entre individus *séparés* à la destination incertaine, les disqualifie souvent à ce titre. Le *Monde* y reste d'ailleurs soumis à l'empire débordé de la puissance technique ! Il n'est en rien question de sociétés libres laissées au mouvement organique de leur propre invention ou de leur génie cultural.

La plupart des pays du continent africain ou de l'Amérique latine, ceux qui n'entrent pas dans la « croissance » comme seule alternative ou encore les diverses formes de résistances « culturelles » – des régionalismes, nationalismes ou intégrismes –, attestent cette manière de voir. Les tentatives, d'ailleurs *occidentales*, de ramener au devant de la scène, un universalisme de masse « christianisant », réducteur et paulinien, pour dépasser l'actuel nihilisme des Badiou, Zizek, Negri ou de divers fondamentalistes évangélisant...et fonder « l'homme nouveau » dans un pseudo universel homogène sonnent un peu creux, face à la béance du vide des significations

et du creux alors des récits où l'homme entier (ou *nu*, comme dit Lévi-Strauss) pourrait se reconnaître !

Etonnamment, les culturalités extrêmes orientales prendraient ici le dessus sur celles de l'Occident car leur conception tiennent d'une totalité vivante et leur « récit » d'un englobement *physique* du monde et de l'homme, comme fait non problématique, donnée d'une nature sans origine, soumise au seul cycle des présences ou de *processus* à reconnaître, comme seules vérités. Le Récit dont ils sont porteurs se fait avec eux étonnamment *accueillant* des diverses destinées de l'homme, quels qu'en soient les avatars, à cause du paradoxal détachement qui y prévaut. On pense ici au Tao, à la métaphysique des Upanishad, au canon bouddhiste. L'Éthique de Spinoza reste, quant à elle, le modèle indépassable d'une conception occidentale d'unité totalisée heureuse et nécessaire, *anhistorique*, dans le sillage de l'hébraïsme. Les autres *récits*, dans ce sens, relèvent d'hypothèses ou demandent la foi.

Si donc les « récits du monde » manquent – ceux du « monde-devenu », de la science unifiée, de l'homme en harmonie – ou voient à leur place, des discours y prétendre (la psychanalyse, par exemple ou des visées mondialisantes à dominante *idéologique* ou économiste...) –, il ne reste que ceux relevant de la seule mythologie ou du discours de la foi, non démontrables et donc, non rationnels. Et si la rationalité objectivante est la seule mesure, ne subsiste que la perspective sécularisée de la problématique, celle de la relation homme/monde, comme récit advenu ou à construire selon cette modalité *désenchantée*.

On vient de voir que, même dans cette dernière perspective, l'histoire elle-même ne répondait plus à une vocation totalisante, pas plus que des philosophies de l'histoire n'osent encore penser un quelconque horizon nouveau, échaudées sans doute par l'échec de telle ou telle utopie : le Progrès, les Révolutions ou alors, la monstruosité des « totalitarismes » qui voulurent s'ériger en « récits » : marxisme, nazisme ou, aujourd'hui, intégrismes religieux extrémistes... Ni la politique, ni la philosophie, ni les religions « mythologisantes », ni les idéologies socialisantes ou libérales ne constituent aujourd'hui des « récits de monde » satisfaisants, à même de réconcilier l'homme avec sa destinée.

L'Art, s'il tient toujours une place, dans le réfléchissement esthétique, virtuel ou prospectif des « mondes » en train d'advenir ou figurables, reste cette activité aujourd'hui livrée au marché ou encore à des synthèses tautologiques ou résistantes qui renvoient à un ailleurs. La création esthétique ouvre à un vide référentiel, des manques ou des nostalgies du temps où les « récits » reprenaient en eux le sens, des sociétés antiques à celles de la Renaissance et jusque l'Âge classique, ce qu'aperçut bien M.Foucault²⁰. Son versant idiosyncrasique, ne livre que des oeuvres individuelles, dont l'invention arbitraire en ne réfléchissant que des subjectivités exacerbées, ne fait qu'écho au même vide du monde, ainsi amplifié ! Que serait de nos jours, le « récit » de la Beauté ? Seul peut-être l'élan poétique ou musical et leur ivresse ouvrent encore à des univers d'infinitisation subjective et de *récits* livrés d'un soi universel. Ils ont pu être miroirs des siècles, mais quelle est leur place encore, sous la modalité de leur essence véritable, en dehors de la pérennité de leur geste ou de la *naturalité* de leur matière – le son, la couleur, les formes... ?

Il resterait comme champ possible d'une approche à nouveaux frais, les « culturalités » à base de symbolisme cosmo-physique, tel que les métaphysiques extrêmes-orientales en marquent encore des traces. Leur syncrétisme sacré n'est paradoxalement pas antinomique du devenir techno-scientifique de la civilisation mondiale et leur critère autorise toutes les mutations sur fond de devenir cyclique et processuel. En particulier, la relativisation de la valeur exagérée de l'homme, sans forcément sa négation, la minoration paradoxale de sa supposée importance dans l'histoire, sont peut-être porteurs à terme de nouveaux *humanismes*, qui lieraient mieux *homme* et *monde*, dans des récits sans faux espoirs, mais un *salut* plus profond quant à une destinée ou une

nature matricielle. Toutefois, la montée aujourd'hui de leur puissance mimétique, à tous les plans, risque d'aliéner à une occidentalité délétère un génie spécifique²¹. Le bouddhisme s'oppose ici incontestablement au christianisme quant à la place de l'homme dans le monde, critère qui est certainement une des visées et des clefs de tout « récit du monde ». Comme d'ailleurs la vraie spiritualité de l'Islam vient rappeler autrement une telle évidence ou un Hébraïsme pris à la lettre et reconnu à son premier axiome. Voir ci-dessus.

Conclusion

Il resterait à voir en quoi la *sécularisation* du concept de « récit du monde » maintient sa réalité ou au contraire aboutit à sa disparition définitive dans le champ de la pensée.

Au plan de la philosophie, le constat pourrait être affligeant. Les pensées et les systèmes qui ont tenté d'en donner une forme et une élaboration recevable – on en a parcouru quelques-uns, proches des temps modernes – ne résistent pas aux avancées de la technique-monde qui semble balayer toute idée a priori de « nature-limite » ou d'histoire providentielle. Pour la raison que la dernière n'a pas dit son dernier mot, ni arrêté l'état de son devenir, tentée par des mutations radicales quant à un rapport définitif de l'« homme au monde », qui pour l'instant voit se *désaccorder* les deux instances. Le concept de *monde* lui-même a vu muter son acception. Que l'on compare le sens qu'il avait chez un Leibniz dans sa Théodicée, par exemple et celui que lui donne la philosophie analytique, dans sa seule sémantique réduite à un vocable interchangeable !

Le plan du techno-politique ne fait, quant à lui, que suivre les « jeux du monde », ainsi instaurés par une puissance radicalement transformatrice des conditions de l'habiter mondain, autant celles de la matière et de l'énergie qui y sont contenues, que celles du vivant autorisant aujourd'hui ses propres mutations ou les subissant passivement. Les « grands récits » qu'il tenterait de construire à l'échelle, se heurtent à des forces destructives qui minent l'environnement où il se déploie comme puissance organisatrice.

Les symbolismes ont incontestablement leur mot à dire. On a tenté de montrer leur efficacité culturelle, autant qu'idéologique comme contrepoids ou contrepoint à la seule visée matérialiste ou formalisante. Selon leur orientation, ils préservent, parfois dans l'imaginaire, des illusions ou des représentations consolatrices par croyance (l'occident chrétien) ou bien fournissent des harmoniques, en termes de cosmogonie (l'Inde, la Chine) ou de systèmes de valeurs holistiques prégnants (l'Islam). Les textualités en jeu fournissent paradoxalement parfois des refuges ou des *analogon* pour des pensées ouvertes (Upanishad, Canon bouddhique, Tao, Zohar...).

Le monde comme horizon ne semble plus susceptible de Récits constitués ou constituants, hormis ceux de rationalités scientifiques réduisant à elles *tout le réel* et s'instaurant ainsi comme ersatz de fondement. Un *hégélianisme* scientifique pourrait à nouveau triompher dans un esprit du monde pensé, calculé, expérimenté, devenu absolu et *seul* monde ! Ce serait oublier autant le miroir que ce qu'il réfléchit et autant son spectateur qui ne s'y confond ! Le questionnement quant à lui, resterait encore à ce point une instance et un mécanisme à jamais irréductible, par essence.

Et dès lors l'imaginaire revenant en force dans des élaborations, comme nouvelles mythologies ou formes esthétiques en réserve des subjectivités réfléchissantes, laisseraient au poétique, c'est à dire la pensée non régulée ni close ou recluse par le désenchantement résultant de paradoxaux savoirs, le champ de nouveaux « récits du monde ». Tissés cette fois de « monde-devenu ». Lequel ne pouvant pas ne pas s'inscrire, par définition, sur fond d'un être

originnaire ou *mémorial*, en un cercle infini. Un *cercle* qui relancerait la question. Laquelle serait matrice de tout récit.

© *Claude-Raphaël Samama*

¹ On entendra, dans ce qui suit, ce vocable, non pas seulement comme l'être au sens philosophique – ce qui est comme indéterminé de la présence –, mais comme ce même « être » matérialisé, pas seulement comme matière (le cosmos, l'univers, la terre etc...), mais comme devenir (ou *devenu*) de cela même dont l'homme se donne la représentation ou le champ d'action de son histoire. Dans le sens, si l'on veut d'une cosmo-anthropologie, dimension heuristique d'un réel réfléchissant le devenir-monde et miroir du « monde-devenu ».

² Les termes de « grands récits » et de « petits récits » ont été utilisés par Jean-François Lyotard dans son livre, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979. Cet ouvrage tentait de décrire les mutations intervenues dans le champ des savoirs dénotatifs ou prescriptifs, des pragmatiques qui en découlent et des légitimations dont les uns et les autres sont aujourd'hui susceptibles. Entre « jeux de langage », pouvoir, institutions et incertitudes créatrices.

³ Il est remarquable que d'autres narrations *mytho-historiques*, l'égyptienne, la sumérienne, la grecque, la romaine, la celte, l'aztèque, la maya... ou la japonaise (voir le *Kojiki*), pour n'en prendre que quelques-unes repérables en leurs traces d'aujourd'hui, n'aient en rien poursuivi un destin dans l'Histoire (...), au contraire de celui dont le texte vétéro-testamentaire fournit l'exemple. La problématique vichienne – voir ci-après – recoupe parfaitement cette remarque, en ouvrant l'accès de « la marche des nations » vers une rationalité historique..

⁴ On sait que Bible vient de *biblos*, qui signifie en grec, livre... que les tables de la loi sont écrites par le doigt de Dieu, que l'Arche d'alliance, puis le Temple de Jérusalem sont les écrans pour Son rouleau, que les Ecritures évangéliques postérieures seront le socle de la construction chrétienne et le Coran, le recueil des versets inspirés qui furent dictés par Dieu à Mahomet. Le récit inaugural de la Genèse biblique sous tend incontestablement pour tous, un « Grand récit », peut-être le plus grand de tous, pour les raisons en effet de son caractère *totalisant* – dans la triangulation du monde, de l'homme et d'un ...Dieu qui s'en veut l'auteur attentif, selon Sa loi éthiciée...

⁵ Nous désignons, pour notre part, le niveau le plus pertinent de fonctionnement des cultures – celui où elles sont enracinées dans un corpus fondateur leur assignant leurs valeurs – de « cultural ». Voir notre *Développement mondial et culturalités. Essai d'archéologie et de prospective éco-culturales*, Maisonneuve et Larose, 2001

⁶ On consultera avec profit, le numéro 7 (Première série) de *L'Art du Comprendre*, avril 1998 : *G.B.Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique*, parmi les trop rares études qui lui sont consacrées.

⁷ L'anthropologie structurale de Dumézil à Lévi-Strauss ne fait jamais que s'attacher aux textes fondateurs producteurs des mythes et du symbolisme des systèmes sociaux qu'ils déterminent, qu'il s'agisse des peuples sans écriture d'Amérique du Nord, à travers le récit des transcriptions orales et des langues étudiées ou ceux des anciens textes disponibles des aires de civilisation indo-européennes. Cf L.Strauss, *L'homme nu. Mythologiques*, Plon, et toute l'œuvre de G. Dumézil, cf. Ci-après, note 15.

⁸ Giambattista Vico, *La Science nouvelle (1725)*, Tel, Gallimard, Livre 4, De la marche des nations, Trois espèces de nature, p352.

⁹ Cette dernière dimension est minorée ou implicite dans le discours hégélien. Elle fait toutefois l'objet d'un traitement implicite dans la *Logique* ou *L'Encyclopédie* à travers le devenir des savoirs qui la concerneraient : métaphysique, dans l'identité formelle et indéterminée de l'être au commencement (de la pensée). Cf. *Précis de L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction Gibelin, Vrin, 1967, Théorie de l'être, p,76 et sq, par exemple; scientifique, à travers la constitution et le devenir des savoirs objectifs qui la concerneraient : Mécanique, physique, géologie, physiologie etc... Cf. *Encyclopédie*, 2ème partie, Philosophie de la nature ou *Logique*, traduction Jankélévitch, Aubier, livre II, 2ème partie, 3ème section, La réalité et Livre III, L'idée absolue. On ne résiste pas à citer : « En se posant en effet comme unité absolue du concept pur et de sa réalité en réunissant ainsi dans l'immédiateté de l'Être, l'Idée est, sous cette forme et en tant que totalité, le nature., T.2. p572.Cqfd.

¹⁰ Sur le concept de « relativation », voir notre *Développement mondial et culturalités*, Maisonneuve et Larose, 2001, Op.cit. Première partie, chapitre 3, Le contre modèle du sous-développement, section 3, L'indice de relativation, p65 et sq.

¹¹ Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, NRF, Bibliothèque des idées, Gallimard, traduction française de M.Tazerout, 1933, 1948 et 1976. *Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Première partie: Forme et réalité, 411p; Deuxième partie : *Perspectives de l'histoire universelle*,467p. Cette œuvre est publiée en Allemagne en 1923 et Spengler meurt en 1933.

¹² On ferait peut-être ici exception pour un Franz Rosenzweig, qui, dans *L'Etoile de la rédemption*, traduction française, 1982, Seuil, au-delà de ses références à la textualité hébraïque et ses enjeux, donne un « récit » ou une « lecture » du devenir du monde humain comme inscrit (ou à inscrire) dans les trois moments d'une création, d'une révélation et d'une rédemption dans le sillage de la dialectique entre l'infini (divin) et la finitude (humaine), cette dernière sachant sa dépendance au premier, rapporté à un plus grand ou indépassable Récit. La date de parution des œuvres pourrait encore permettre un rapprochement, mais non la vision ou l'inspiration. Il y a chez Spengler une lacune délibérée (?) quant à la place du discours monothéistique et ses conséquences sur l'Histoire des cultures et des nations au moins occidentales. Dans ce sens il se place loin de Rosenzweig comme de ...Vico. Il n'est pas non plus hégélien car sa vision de l'histoire est discontinue. L'idéologie dominante de son temps et certains préjugés lui font confondre par exemple hébraïsme et arabité ! En un contresens significatif quant au rejet d'une pensée infinitiste non « faustienne » ! Remarquons encore que le texte spenglérien n'est toutefois jamais *antisémite*, comme on pourrait l'imaginer.

¹³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tomes I, II, III, Seuil,1983 La thèse de ce travail de référence sur le sujet ne recouvre qu'en partie l'approche ici retenue. Le temps a certes besoin pour être figuré d'être écrit ou traduit ou animé par un récit, qu'il soit de fiction ou d'histoire. Ces inscriptions en facilitent certes l'intelligence, mais n'y a-t-il pas là

seulement une pure tautologie. Pas de temps sans contenu du temps ! Si l'approche phénoménologique éclaire la question, elle laisse en-deçà l'enjeu sémantique différentiel et la portée des contenus de récit, autant que leur *hiérarchie* ! Ceux « du monde » qui abordent son horizon totalisé ou traitent de l'inclusion cosmo-anthropologique de l'homme, ne sont pas, paradoxalement, abordés par Ricœur, plus souvent prolixe sur la question éthique liée à la temporalité et l'histoire. Voir encore *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil 2000.

¹⁴ On n'a pas inclus dans cette étude des récits historiques comme celui de Michelet par exemple, ou d'autres historiens *nationaux*, dans la mesure où le plus souvent ils se tiennent à des narrations spécifiques, plus ou moins localisées, fussent-elles de grande envergure comme celles encore de Braudel, ou ailleurs de Toynbee, mais sans jamais prendre l'échelle du monde comme totalité. A cause sans doute de l'ampleur de la tâche à une échelle inaccessible ou démesurée. On fera un peu exception pour Max Weber dont les travaux « culturels » touchant à plusieurs cultures ou pays, restent liés à des descriptions monographiques ou causales quant à leurs effets, sans jamais donner le point de vue d'une totalisation, sinon comme tendance, par exemple pour l'occident bureaucratique conçu comme idéal-type. Ce qui constitue un effort cependant remarquable, dont Weber lui-même a tiré le principe d'un impossible absolu à travers le principe de la relativité des systèmes de valeurs. Cf. *Essai sur la théorie de la science*, Plon, 1965

¹⁵ La problématique d'un *récit du monde collectif*, traitée ici, a pour contrepoint sa bijection individuelle, si l'on peut dire. Si le récit du monde régnant à une époque s'impose à l'individu comme représentation dominante, peut parfois l'assigner à une condition, un état, des croyances à quoi il le soumet – toute l'antiquité gréco-romaine, le Moyen âge ont prospéré ainsi –, le même individu a à voir avec son propre récit de monde, ce qui ouvrirait à une problématique d'un intérêt majeur. Nous n'en traiterons pas ici. Il suffira de pointer qu'avec la subjectivité individuelle, l'idiosyncrasie des sujets humains, le « récit du monde » prend une forme individuée (on a cité plus haut Proust ou Thomas Mann, pourquoi pas Goethe), comme variante. Laissons ici de côté, les élucubrations et autres dérisoires tentatives de signifiante à partir des montages médiatiques et autres évanescences tautologies issues du « story telling ». Il resterait à mesurer l'écart au récit collectif, la part de création égotique, la fantasmatisation inconsciente qui pose tel récit du monde imaginé ou créé, comme le vrai ou l'essentiel. Tout l'art et ses créations trouveraient alors le cadre de leur invention heuristique et créative. Avec en retour la rétroaction de ses créations sur la dominance du récit synchronique de monde. Les exemples seraient ici légion. De l'art antique à celui de la Renaissance, de l'art classique ou baroque à l'art moderne, tous partagés entre l'imitation ou l'illustration et l'invention ou la prémonition du futur.

¹⁶ A propos de Georges Dumézil, on pourra consulter *Esquisses de mythologie*, Quarto Gallimard et bien sûr, *Mythe et épopée*, NRF, Gallimard.

¹⁷ Le judéo-christianisme, mis à toutes les sauces philosophico-théologiques, est une notion bâtarde dont la seule commodité est ecclésiale et à vocation d'un œcuménisme flou. Voir par exemple, *Le judéo-christianisme* de Javier Teixidor, Folio, Gallimard, 2006

¹⁸ Lire, par exemple, sur ce sujet l'ouvrage de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, entre l'arbitraire et la fonction idéologique d'un discours.

¹⁹ Si même celle de Comte et ses épigones veut ouvrir à un temps positif dont le progrès du savoir et des sciences ouvriraient une ère inédite d'accomplissement de l'humanité. On sait ce qu'il advint de la doctrine de Comte chez les saint-simoniens, entre une mystique productiviste, financière et coloniale et une religion désuète, et quels furent les carnages dont la Technique aveugle put être la cause au siècle suivant.

²⁰ Voir *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 et la rupture, établie avec les Lumières, des temps de la modernité avec un Age classique où l'homme, n'est paradoxalement plus au centre de l'univers, les savoirs objectivés de lui-même l'ayant à partir de là, comme résorbé en eux ou dans son image ainsi formée...

²¹ La confrontation actuelle de la Chine occidentalisation et technologisante avec le Tibet ancré dans des valeurs traditionnelles de détachement et une sociétalité fondée sur la primauté du spirituel, serait à cet égard une excellente illustration des enjeux en cause.