

Revue de pensée  
des arts plastiques

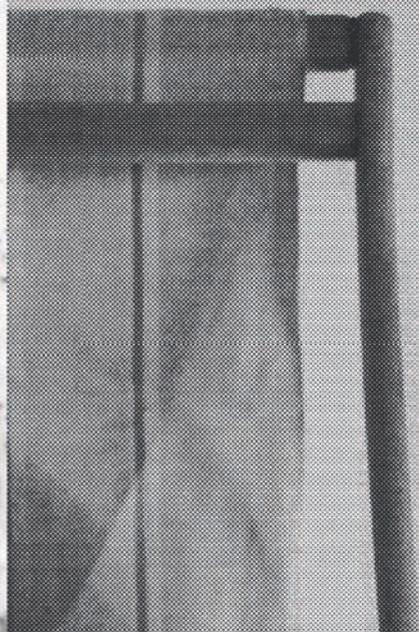
# La Part de l'Œil

numéro 35 • 36

2021 • 2022

**Dossier**

**André Leroi-Gourhan et l'esthétique**  
Art et anthropologie



publié avec le concours de la Fédération Wallonie-Bruxelles  
du Service public francophone bruxellois (COCOF)  
de la Fondation Universitaire de Belgique  
et du Fonds national de la Recherche scientifique  
Presses de l'Académie Royale des Beaux-Arts de Bruxelles



Revue annuelle de pensée  
des arts plastiques

# La Part de l'Œil

numéro 35 • 36

2021 • 2022

**Dossier**

André Leroi-Gourhan et l'esthétique  
Art et anthropologie

La revue *La Part de l'Œil* a été créée en 1985 par Luc Richir et n'a eu de cesse, depuis sa création, d'ouvrir ses colonnes aux chercheurs avec lesquels elle partage une commune passion pour les œuvres, leurs logiques d'élaboration et le désir d'aborder ce qu'elles ont de plus irréductible.

Comité de rédaction :

Luc Bachelot	Maud Hagelstein
Corinne Bonnetain	Anaël Lejeune
Dirk Dehouck	Lucien Massaert
Éliane Escoubas	Chakè Matossian
Murielle Gagnebin	Aram Mekhitarian
Bruno Goosse	Olivier Salazar-Ferrer

Comité de lecture :

Philippe Armstrong	Thierry Lenain
Yve-Alain Bois	Danielle Lories
Adriano Duarte Rodrigues	Pierre Rodrigo
Filippo Fimiani	Maria Stavrinaki
Michel Guérin	Rudy Steinmetz
Kathia Hanza	Tristan Trémeau
Jean-Claude Lebensztejn	

Diffusion et distribution : "Pollen Diffusion", 93260 Les Lilas, France  
Contact : [libraire@pollen-diffusion.com](mailto:libraire@pollen-diffusion.com)

La Part de l'Œil  
Rue du Midi 144 – 1000 Bruxelles  
E-mail : [info@lapartdeloeil.be](mailto:info@lapartdeloeil.be)  
Site : <http://www.lapartdeloeil.be>

T.V.A. n° BE 0441-637-337

Couverture : Bruno Goosse, *Atmosphère protectrice*, 2020 © Bruno Goosse

Mise en page : Anne Quévy

ISBN 978-2-930174-54-9  
© La Part de l'Œil, 2021

# Dossier : André Leroi-Gourhan et l'esthétique

## Art et anthropologie

---

Dirk Dehouck	Liminaire – du symbolique à l'esthétique	7
André Leroi-Gourhan	La vie esthétique et les domaines de l'esthétique	27
Philippe Soulier	Une anthropologie de l'esthétique chez Leroi-Gourhan	55
Pierre Sauvanet	La part des rythmes chez André Leroi-Gourhan	89
Marc Groenen	La place de l'esthétique dans l'anthropologie d'André Leroi-Gourhan	99
Jean-Christophe Bailly	Le Chatoisement du sens André Leroi-Gourhan au Japon	119
Bruno Gosse	Atmosphère protectrice	127
Ségolène Lepiller	André Leroi-Gourhan et l'art paléolithique : un "moment sciences humaines" en préhistoire ?	139
Muriel van Vliet	La morphologie selon André Leroi-Gourhan	149
Michel Guérin	Les gestes actés (la fonction de poser)	165
Chakè Matossian	Le goût des pierres	181
Élise Lamy-Rested	Vie technique et techniques de sur-vie L'homme dé-formé par la technique	197
Amélie Bonnet Balazut	Une esthétique de la vie	215
Jorge Léon & Caroline Lamarche	Incandescences : retours vers notre futur	239
Maria Stavrinaki	Stupeur : commencement et fin de l'histoire De Pasolini à Leroi-Gourhan, c. 1950-1960	249
Philippe Grosos	Participation et présence Réflexions à propos de l'art paléo- et néolithique	265
Rémi Labrusse	Politique et poétique de la préhistoire Traces sur le chemin de Max Raphael	291
Léa Falguère & Ârash Aminian Tabrizi	Dessins – Entre ici et là, la <i>ressouvenance</i>	325
Léa Falguère	"Corps interprétants" La métaphore corporelle comme approche de la peinture	337
Renaud Ego	Soutenir le regard de la peinture	347
Hélène Ivanoff	Polysémie et expographie d'une collection Les copies d'art préhistorique de l'Institut Frobenius de Francfort-sur-le-Main	363
Matthew Vollgraff	L'arc de l'histoire De l'anthropologie diffusionniste à la morphologie des cultures	379
Anne Boissière	Le corps scénique ou la condition théâtrale du corps joueur	401
Helmuth Plessner	De l'anthropologie du comédien	419

---

# Stupeur : commencement et fin de l'histoire

## De Pasolini à Leroi-Gourhan, c. 1950-1960

Maria Stavrinaki

---

À partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale et pour une vingtaine d'années, de nombreux artistes et penseurs en Europe et aux États-Unis estiment, tantôt avec euphorie et tantôt avec prostration, que l'espèce humaine vit désormais *après l'histoire*. Cette affirmation ne constitue pas un simple moment du long processus de sécularisation de la pensée apocalyptique entamé en Occident à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais engage la légitimité même de la pensée de l'homme comme "être historique"<sup>1</sup>. C'est pourquoi le thème de la "fin de l'histoire" va souvent de pair avec le constat de l'avènement d'un âge nouveau – un âge réfractaire à être saisi grâce à la notion de l'histoire et au champ sémantique plus large de cette dernière. Pour les mêmes raisons, cet âge serait l'image inversée de la préhistoire, tantôt d'une préhistoire morne et animale, dépouillée de toutes les ressources symboliques qui ont façonné la forme actuelle de l'espèce humaine, et tantôt d'une préhistoire encore plus vive, agile et inventive que celle évoquée par les vestiges stupéfiants découverts depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

La méfiance radicale vis-à-vis de la pensée historique qu'implique malgré tout le constat de la "fin de l'histoire" est loin de constituer le lot exclusif de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Mais il n'est pas moins vrai qu'à partir de 1945, nous pouvons observer une intensification inédite de ce phénomène, proportionnelle en vérité à l'affirmation tout aussi inédite de l'échelle planétaire et contemporaine de ce qu'on appelle depuis peu "la Grande Accélération"<sup>3</sup>. Le consensus sur la "fin de l'histoire" est un ensemble à la fois diffus et persistant, qui combine et cristallise des tendances intellectuelles somme toute assez hétéroclites, voire en apparence opposées. Parfois, l'on observe des postures de renoncement et d'amertume, qui, après la fin du fascisme et de la rupture qu'il avait promise, réactivent les lamentations de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera » (1 : 9) ; et d'autres fois, on distingue clairement une volonté d'intensifier le désespoir face à l'ordre économique, politique et culturel des démocraties libérales restaurées, afin de susciter la contestation et la révolte<sup>4</sup>.

---

1. Karl Löwith, *Histoire et Salut* (1949), trad. M.-Ch. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

2. Ce texte ne portera que sur la première version, plus morne donc, de cette seconde préhistoire.

3. John R. McNeill, Peter Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1946*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.

4. Cependant, cette configuration idéologique ne se limite pas à ces deux versants. On peut penser ici à l'affirmation vitaliste et quasi maniaque du présent, dernière utopie disponible après la catastrophe, comme lui étant complémentaire. Mais, faute d'espace, je ne pourrai m'étendre sur ce point ici.

Comme Jacques Derrida l'avait noté en passant, en 1993, dans *Spectres de Marx* à propos d'une autre "fin de l'histoire", proclamée cette fois-ci avec fanfare par Francis Fukuyama et ses acolytes en tout genre, cette fin était loin d'être neuve, mais constituait plutôt la simple séquence d'une répétition : « Les thèmes eschatologiques de la "fin de l'histoire", de la "fin du marxisme", de la "fin de la philosophie", des "fins de l'homme", du "dernier homme", etc., étaient, dans les années 1950, il y a 40 ans, notre pain quotidien. Ce pain d'apocalypse, nous l'avions naturellement à la bouche<sup>5</sup> ». L'histoire n'en finit donc pas de finir – encore aujourd'hui d'ailleurs : je voudrais commencer à prolonger et à enrichir cette généalogie répétitive, cette généalogie sans généalogie en quelque sorte, en la soustrayant en partie au modèle englobant de l'apocalypse qui lui fut donné par Derrida, pour en déplier l'hétérogénéité, peut-être plus frappante encore lorsque, aux discours philosophiques et à ceux des sciences humaines, viennent s'ajouter des discours et, surtout, des pratiques symboliques. Cette hétérogénéité est d'abord, nous l'avons dit, politique : des penseurs du fascisme peuvent recourir ainsi aux mêmes thèmes exactement que des penseurs de la gauche révolutionnaire, voire des penseurs libéraux. Elle est aussi le produit de la diversité de médiums et de disciplines qui activent et performant ce thème : essais philosophiques et politiques, ouvrages d'histoire universelle, d'histoire de la longue durée et de préhistoire, textes d'artistes, romans et œuvres d'art, réalisées ou utopiques, redoutent, diagnostiquent, expriment ou analysent la "fin de l'histoire". Enfin et avant tout, cette hétérogénéité est conceptuelle, susceptible d'être comprise à travers trois idées principales différentes : d'abord, les effets multiples de l'invention et de l'usage meurtrier de la Bombe atomique, qui peuvent se glisser, sans toutefois s'y limiter, dans le modèle apocalyptique; ensuite, la supposée entrée dans une interminable posthistoire grise et sans rides; et, pour finir, la théorisation de l'avènement d'un éternel présent. Cependant, ces trois fils s'entremêlent pour tisser la trame d'une historicité nouvelle et qui reste à ce jour méconnue : il s'agit ici de la reconnaître et de l'étudier à travers des cas d'écrivains et de penseurs, qui, par la dissemblance même de leurs parcours et de leurs dispositifs, en affirment la puissance obsessionnelle : celle d'une fin qui, vécue dans la stupeur, serait en train de répéter le commencement. Pasolini, Bataille, Queneau, les parrains divers de la "post-histoire" de deux côtés du Rideau de Fer et, pour finir, Leroi-Gourhan, dont la fréquentation de l'espèce humaine dans sa très longue évolution faisait craindre le pire.

## Pasolini : le "maître et l'esclave" à l'échelle cosmique

Il faut dissiper d'emblée cet écran possible que pourrait former l'idée de l'explosion de la Bombe atomique comme fin physique – soudaine, globale et définitive – de l'histoire humaine. Si l'idée d'une telle catastrophe littérale est loin d'être absente dans les années 1950, la Bombe constitue davantage une apogée et un événement catastrophique au potentiel fictionnel dramatisant, capable de rendre sensibles les sourdes catastrophes de la vie quotidienne dans le monde "pacifié" d'après-guerre : la normalisation, l'homogénéisation, la bureaucratisation, la démocratisation. Elle est la catastrophe qui comprime la lenteur, l'événement qui fait exploser la myriade des non-événements. Sans doute, l'usage dramatique de la Bombe dans le but de rendre sensible ce qui se passe tous les jours de façon insensible, c'est Pier Paolo Pasolini qui le montre de façon proprement éblouissante : en faisant suivre des images du champignon atomique par le sourire de Marilyn dans son film lyrico-documentaire *La Rabbia* (La Rage) (1962)<sup>6</sup>. Pour Pasolini, le monde est divisé plus que jamais et la Bombe représente plutôt le dernier feu d'artifice du "Maître" dans un monde d'esclaves de toutes les races, exploités jusqu'à la lie. En

5. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 37.

6. *La Rabbia* est un montage-documentaire de Pasolini en 1962, deux ans après avoir écrit un poème avec le même titre et projeté un recueil de prose. Comme le résultat du film n'a pas plu au producteur Gastone Ferranti, il a proposé qu'il soit complété par le film de Giovanni Guareschi, intellectuel de droite. Il a été projeté en 1963, mais a été retiré rapidement des salles de cinéma. Longtemps tombé dans l'oubli, il a constitué l'objet de nombreuses études ces dernières années, dont celle de Georges Didi-Huberman, *Sentir le grisou*, Paris, Éditions de Minuit, 2014.

recourant à la fameuse dualité hégélienne, Pasolini touche au cœur de la “fin de l’histoire”, notion devenue, comme l’écrivait Derrida, “le pain quotidien” des intellectuels d’alors, grâce notamment aux discussions suscitées par la publication en 1947 par Raymond Queneau des notes des cours livrés par Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l’esprit* de Hegel<sup>7</sup>. Nous savons que ces cours, donnés à Paris dans les années 1930, concernaient davantage l’anthropologie philosophique de Kojève lui-même que le texte de Hegel. La théorie anthropologique du philosophe russe, ayant pour sujet l’évolution de l’*homo sapiens*, considéré dans la perspective historique téléologique et totalisante que lui offraient l’hégélianisme et le marxisme, prend une pertinence toute particulière en 1947.

Pour Kojève, l’histoire humaine ne se limite pas à celle livrée par les sources écrites, mais coïncide avec le processus de l’anthropogénèse, dont le moteur principal a été le désir. Ce désir a toujours consisté à nier, notamment par le travail, la nature donnée et à se confronter, ce faisant, à d’autres désirs ayant le même objet. Si, au long de l’histoire humaine, chaque “maître” était “le catalyseur du processus historique” qui accomplissait l’anthropogénèse, c’était l’“esclave” qui mettait en œuvre ce processus par son travail et la reconnaissance que ce dernier impliquait vis-à-vis du désir du “maître”. Il y aurait histoire aussi longtemps que l’homme serait en proie à l’insatisfaction du désir et aussi longtemps que l’esclave désirerait accéder à la reconnaissance à son tour. Une fois la négation faisant l’histoire épuisée et les désirs “satisfaits”, le Sujet s’anéantirait lui-même, assumant ces deux rôles antithétiques : celui du “sage”, ne désirant rien parce que sachant tout, et celui de l’“animal post-historique”, ne sachant rien et étant réduit à la satisfaction de ses désirs platement positifs. Or, après la guerre, la société “sans classes” se réalise pour Kojève aux États-Unis d’une façon que Marx n’avait pas prévue, en même temps qu’inversement l’URSS et la Chine lui paraissent comparativement encore pauvres. Cette neutralisation des différences et des conflits signifie donc la “fin de l’histoire”, expliquée par Kojève lui-même dans une note :

« La disparition de l’homme à la fin de l’histoire n’est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu’il est de toute éternité. Et ce n’est donc pas non plus une catastrophe biologique : l’Homme reste en vie en tant qu’animal qui est en *accord* avec la nature ou l’Être donné. Ce qui disparaît, c’est l’Homme proprement dit, c’est-à-dire l’action négatrice du donné et l’Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l’Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l’Histoire, c’est-à-dire l’anéantissement définitif de l’Homme proprement dit ou de l’Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l’Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Ou encore la disparition de la *Philosophie*; car l’Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n’y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de la connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l’art, l’amour, le jeu, etc., etc. ; bref tout ce qui rend l’homme *heureux*<sup>8</sup>. »

La deuxième édition de l’ouvrage diffère de la première uniquement par l’ajout d’une autre note à cette note par Kojève lui-même, concédant que les animaux post-historiques ne peuvent, en toute logique, ni créer de l’art ni aimer comme cela se faisait aux temps de la négativité : il ne saurait donc y être question de “bonheur”. Les animaux post-historiques, ultime étape de l’anthropogénèse, se contenteront de l’exécution de purs réflexes – à la façon des oiseaux, des grenouilles, des araignées et des abeilles, qui émettent des signaux mimiques et sonores pour se conserver et se reproduire.

C’est très précisément ce “contentement” généralisé, vaste machine mimétique s’ignorant elle-même et dépourvu de toute trace de négativité, que Pasolini veut faire éclater en faisant suivre les explosions atomiques dans les cieux par le sourire de Marilyn, beauté transformée en moyen du “contentement” des masses, mais révélée dans son caractère

7. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), éd. Raymond Queneau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.

8. *Ibid.*, p. 434-435.

négalif, c'est-à-dire tragique, après sa mort. Non seulement la lutte entre le "maître" et l'"esclave" n'est pas épuisée, mais elle n'aurait jamais été aussi âpre : Pasolini voit dans la « bombe atomique, avec son champignon funèbre s'élargissant en des cieux apocalyptiques [...] le fruit de cette division<sup>9</sup> ». Tout se passe comme si la fission de l'atome donnait une dimension cosmique à cette fission qu'est l'histoire, qui devient, dès lors, naturelle à la lettre. À l'opposé de Kojève, la disparition de l'homme correspond pour Pasolini *et* à une catastrophe cosmique *et* à une catastrophe biologique, puisque tout – l'univers entier – est désiré ou nié par la subjectivité individuelle et collective. Cependant, c'est la "pax americana" qui accomplit la "fin de l'histoire" de façon plus lente et d'autant plus surnoise que la Bombe atomique :

« La joie de l'Américain qui se sent identique à un autre million d'Américains dans l'amour de la démocratie : voilà la maladie du monde futur ! Quand le monde classique sera épuisé – quand tous les paysans et les artisans seront morts – quand l'industrie aura rendu inarrêtable le cycle de la production et de la consommation – alors notre histoire prendra fin<sup>10</sup>. »

Au demeurant, aussi explosive que la Bombe est la "rage", l'affect qui orchestre le montage visuel et textuel du film de Pasolini. Comme la Bombe déchire les cieux, *La Rage* déchire l'écran du cinéma et, à travers lui, le voile de la fausse normalité de la vie :

« Dans l'état de normalité, on ne regarde pas autour de soi : tout autour se présente comme "normal", privé de l'excitation et de l'émotion des années d'urgence. L'homme tend à s'assoupir dans sa propre normalité, il oublie de réfléchir sur soi, perd l'habitude de se juger, ne sait plus se demander qui il est. C'est alors qu'il faut créer, artificiellement, l'état d'urgence : ce sont les poètes qui s'en chargent<sup>11</sup>. »

L'état d'urgence est donc le régime de rupture qui arrête la répétition, comprime et accélère le temps homogène et agit à la manière d'un "miracle". Ce dernier est dans le fond la matrice religieuse de la notion même de l'événement : car l'événement échappe à la stricte causalité et renverse l'ordre attendu des choses en y faisant précisément "exception". Désespéré de la pesanteur de la normalité et redoutant le faible effet de l'art, Pasolini puise dans son christianisme pour évoquer « un tournant imprévisible, inimaginable [...] une solution dont aucun prophète ne saurait avoir l'intuition [...] une de ces surprises qu'a la vie lorsqu'elle veut continuer<sup>12</sup> ». C'est de cette façon que la Bombe retrouve dans sa pensée sa matrice symbolique : la foudre qui tombe du ciel et qui, d'après les conjectures de Vico dans sa *Scienza nuova* (1725/1744), constitue l'origine de la religion par l'étonnement ("tonare"/tonnerre) qu'elle provoque chez les primitifs. Relisons Vico :

« Le ciel finit par fulgurer et tonner avec des éclairs et des coups de tonnerre épouvantables... Alors quelques géants, qui devaient être les plus robustes, et qui étaient dispersés dans les bois au sommet des montagnes, là où les bêtes les plus vigoureuses ont leurs tanières, épouvantés et frappés de stupeur par le grand effet dont ils ne savaient pas la cause, levèrent les yeux et remarquèrent le ciel<sup>13</sup>. »

## Le dernier événement : la stupeur négative selon Georges Bataille

La Bombe atomique et le "miracle" se rapprochent par leur caractère renversant et aussi imprévisible et inouï qu'il devient transcendant (même si leurs agents sont humains). Cette double figure d'interruption du temps structure aussi la pensée de Georges Bataille à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale jusqu'à la fin de sa vie en 1962. D'une certaine façon, la Bombe apocalyptique et le "miracle" sécularisé – qu'il soit érotique, politique ou artistique – sont des "événements" historiques à la puissance démultipliée,

9. Pier Paolo Pasolini, *La Rage*, trad. P. Atzei et B. Casas, Caen, Nous, 2014, p. 17-18.

10. *Ibid.*, p. 76-77.

11. *Ibid.*, p. 15.

12. *Ibid.*, p. 23.

13. Giambattista Vico, *La Science Nouvelle*, trad. Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, §377.

puisqu'ils viennent briser la morne répétition, la sérialité, la prévisibilité. Rappelons ici qu'un "événement" se caractérise par son agent humain, individuel ou collectif, par son irruption dans un lieu et à un moment précis et par ce que Paul Ricœur appelait sa "singularité non-répétable" et "improbable"<sup>14</sup>. Faisant de la découverte de Lascaux un jour de septembre 1940 et de l'usage destructeur de la Bombe deux matins d'août 1945 des événements parfaitement complémentaires et symétriques, Bataille dramatise à l'excès sa vision de l'histoire universelle, à laquelle il consacre un projet inachevé pendant les dernières années de sa vie<sup>15</sup>. Tout se passe comme si, dans l'espace de ces cinq ans ayant coïncidé avec la Deuxième Guerre mondiale, l'histoire universelle de l'humanité était rejouée en accéléré. Il faut imaginer un drame, dont Lascaux constituerait le début pré-historique, l'histoire de la guerre un intervalle de cinq ans dont on ne saura rien, si ce n'est que Bataille la vit comme "dans une brume" à Vézelay, et la Bombe atomique la fin post-historique<sup>16</sup>. Il s'agit d'une fictionalisation outrée et parfaitement assumée bien sûr, d'une "mise-en-intrigue" évidente de l'histoire, comme dirait encore Ricœur, visant avant tout à donner à cette dernière un sens, fût-il caduc, ne servant au fond plus qu'à satisfaire le regard surplombant du philosophe.

La découverte de Lascaux : cette découverte d'une capsule du temps, où les formes symboliques d'un passé très éloigné se sont somptueusement conservées, réactive ce passé lui-même – non seulement ses images, mais aussi les expériences ontologiques que suscitent leur création et leur réception. Les jeunes gens qui se trouvèrent, stupéfaits, devant les parois peintes et gravées de Lascaux l'automne 1940, vécurent la même expérience improbable de "renversement" (le terme est de Bataille) que les hommes préhistoriques qui, grâce à l'art, sont passés de ce que Kojève aurait appelé la simple "satisfaction" animale à la pleine conscience de la faille tragique de l'homme. La fictionalisation permet ainsi à Bataille de faire expressément de la découverte de Lascaux une création, mais aussi de condenser en un seul instant un processus long et insaisissable<sup>17</sup> : la formation symbolique du "geste" et de la "parole" durant des centaines des milliers d'années. Plus encore, Bataille insiste sur le fait que la fraîcheur de la peinture pariétale de Lascaux est telle que cette peinture a l'air fausse : en abolissant le temps qui la sépare du temps de sa création, elle a l'air d'avoir été faite expressément pour les modernes, au point d'être comparée par des touristes à un "Luna-Park". Expérience renversante du sacré ou distraction du dimanche ? S'agit-il d'une "admiration" métaphysique, définie par Descartes comme la passion la plus "primitive" de l'âme, parce que ne dépendant de nulle autre, mais produisant, au contraire, l'affectation de la pensée par le monde extérieur qui excède le connu ? Ou bien d'un "étonnement", rejeté par le même Descartes comme un excès de surprise, qui transforme le corps en une "statue" sans vie, à peu près similaire à l'état d'un sujet "hébété et stupide", dépourvu de toute capacité d'admiration<sup>18</sup> ? Si des touristes modernes peuvent comparer Lascaux à un Luna-Park, c'est parce qu'en entrant dans la grotte ils n'oublient pas leur état "hébété" ordinaire.

Comme pour Pasolini, pour Bataille la Bombe atomique symbolise le commencement de cet hébétement lent, de cette stupeur qui étourdit lorsqu'elle n'anéantit pas le corps. Si les hommes de Lascaux, les premiers et les revenants, se voient renverser dans leur

14. Paul Ricœur, « Le retour de l'Événement », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, Vol. 104, n° 1, 1992, p. 29-35.

15. Par exemple, Georges Bataille, « La bouteille à la mer, ou l'histoire universelle des origines à la venue d'un désastre éventuel », Fonds G. Bataille, NAF 28086, boîte 10H. Sur l'histoire universelle selon Bataille, cf. Laurent Dubreuil, « Projets d'histoire universelle », dans *L'histoire-Bataille. L'écriture de l'histoire dans l'œuvre de Georges Bataille*, éd. Laurent Ferri et Christophe Gauthier, Paris, École des Chartes, 2006, p. 27-51.

16. J'ai développé cette fictionalisation historique de Lascaux par Bataille dans mon ouvrage *Saisis par la préhistoire. Enquête sur l'art et le temps des modernes*, Dijon, Les presses du réel, 2019, chapitre « La préhistoire à l'âge atomique », p. 357-383.

17. Rappelons ici que Bataille suivait les cours de Kojève. Comme cela est connu, c'est dans sa confrontation avec la pensée de ce dernier qu'il a théorisé "la négativité sans emploi", voir Georges Bataille, *Choix de lettres*, Paris, Gallimard, 1997, p. 131-132.

18. René Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649), §70sq.

animalité respective par la stupeur devant les images somptueuses des animaux, les hommes frappés par la “foudre” atomique subissent cette dernière dans une stupeur totale, sans qu’ils puissent avoir la moindre idée de ce qui leur arrive. Bataille écrit : « Quand la foudre tomba, c’est dans la solitude et l’ignorance de ce qui suivrait d’inouï que commença pour chaque personne une révélation avare, atterrante, interminable. Ce fut même le contraire d’une révélation, les uns et les autres abusés par des suppositions dérisoires<sup>19</sup>. » Les hommes régressent ainsi à l’état des “animaux”, vivant ce qu’ils ont à vivre, sans avant ni après. Mais la Bombe n’est que l’événement dramatique, qui ne fait qu’inaugurer le lent dépérissement du tragique, lequel peut durer encore du reste des milliers d’années. Que la fin de l’histoire prenne la forme d’une extinction rapide par l’action totale de la Bombe, plus lente par les multiples essais nucléaires, ou bien interminable par la “satisfaction” que vivraient tous les hommes coulant leurs jours comme “le crabe tapi sous le sable”<sup>20</sup>, cela est pour Bataille au fond indifférent.

## Raymond Queneau : « Tuer le temps et balayer en lui les images d’un monde que l’histoire allait éponger<sup>21</sup> »

En 1952, alors que Bataille est en plein développement de ses réflexions sur la préhistoire et la fin de l’histoire, son ami Raymond Queneau, avec lequel il assistait aux cours de Kojève avant la guerre, publie son roman *Le Dimanche de la vie*. Ce roman est une fictionalisation très poussée de la théorie de la fin de l’histoire de Kojève. Le récit ironique de Queneau expose les événements qui surviennent à quatre existences vulgaires, absorbées par leurs petites satisfactions et frustrations quotidiennes, vivant en ne pensant “à rien les yeux fermés” dans un sommeil “sans rêves”<sup>22</sup>. Mais paradoxalement, tout comme, pour Descartes, l’admiration frôle l’étonnement, et celui-ci la stupidité, l’hébétude effleure chez Queneau l’abnégation mystique, les deux partageant au fond leur détachement des “convulsions” de la vie et de l’histoire.

Le personnage principal, le dénommé Valentin Bru, incarne l’“homme moyen” du statisticien, astrophysicien et sociologue Adolphe Quetelet<sup>23</sup>. À force de tuer le temps, Valentin Bru se met « à suivre la marche de l’aiguille, la tête bien débarrassée des images que la vie quotidienne y laisse traîner<sup>24</sup> ». Au premier abord, ce présent bien régulé lui paraît le seul temps “fiable”, car

« le passé ne conserve peut-être pas toujours la belle ordonnance que donnent au présent les horloges, et l’avenir accourt peut-être en paye, chaque moment

19. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l’art*, Genève, Skira, 1955, p. 175. La source principale de la pensée de Bataille sur l’usage de la Bombe atomique contre le Japon est l’ouvrage de John Hersey, *Hiroshima*, New York, Harmondsworth and Penguin Books, 1946; voir aussi Georges Bataille, « À propos de récits d’habitants d’Hiroshima » (1947), dans *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Gallimard, 1987, p. 172-187.

20. Bataille écrit à André Masson, émigré aux États-Unis pendant la Deuxième Guerre mondiale : « La vie y est sans doute plus étrange qu’on ne l’aperçoit au dehors : on y est replongé dans le fond des temps. Jamais le monde réel ne m’a semblé davantage un rêve : l’air qu’on respire est un air de rêve, un air d’angoisse. Et chose curieuse, je lâcherais tous les cieux clairs pour la brume où toute chose est ici ensevelie. J’ai toujours mal compris les quelques vieux principes avec lesquels on regarde l’histoire (celle qui se joue de nos envies). L’histoire ne peut se passer de manger des vies. Volontiers je lui donne la mienne à manger. La vie imaginaire d’un futur où rien ne pourrait plus être mangé, où tout serait libre, je ne doute guère que l’essentiel y manque : une tension si vraie qu’on devient soi-même aussi vrai qu’un crabe tapi dans du sable. », Georges Bataille, *Choix de lettres*, Paris, Gallimard, 1997, p. 179-180.

21. Raymond Queneau, *Le Dimanche de la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1973, p. 234.

22. *Ibid.*, p. 167.

23. Adolphe Quetelet développe sa théorie d’un “homme moyen” dans les années 1830-1840 : il s’intéresse à déterminer la régularité des phénomènes sociaux dès lors que le sujet est la masse, cf. Maurice Halbwachs, *La Théorie de l’homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale*, Paris, Alcan, 1912.

24. Raymond Queneau, *Le Dimanche de la vie*, op. cit., p. 167.

se bousculant pour se faire, le premier, débiter en tranches. Et peut-être y-a-t-il du charme ou de l'horreur, de la grâce ou de l'abjection, dans les mouvements convulsifs de ce qui va être et de ce qui a été. Mais Valentin ne s'est jamais complu dans ces suppositions. Il n'en savait pas encore assez. Il voulait se contenter d'une identité bien sectionnée en morceaux de longueurs diverses, mais de caractère toujours semblable, sans la teinter des couleurs de l'automne, la laver dans les giboulées de mars ou la marbrer de l'inconstance des nuages<sup>25</sup>. »

C'est ainsi que l'apprenti philosophe finit par comprendre la vérité de Saint-Augustin, à savoir que le présent est aussi, sinon plus insaisissable encore que le passé et le futur : « Rien ne se passe », aucune « surprise » du temps<sup>26</sup>. Le seul témoin des expériences mystiques avortées du héros est un simple d'esprit :

« – Je n'arrive toujours pas à suivre la grande aiguille pendant plus de quatre minutes, dit Valentin en indiquant du regard l'horloge de Poucier.

L'autre, suivant le mouvement des yeux, demeura bouche bée; mais il se retourna vivement vers Valentin lorsque celui-ci reprit la parole :

– Au bout de ce temps-là, ou bien c'est comme si je m'endormais, je ne sais plus à quoi je pense et le temps passe en échappant à mon contrôle, ou bien je suis envahi par les images, mon attention se détourne, et, de la même façon, le temps a coulé sans que je l'aie senti fondre entre mes doigts<sup>27</sup>. »

Le roman de Queneau se termine avec la “drôle de guerre”, Valentin Bru étant mobilisé dans un régiment qui coule des jours tranquilles pas très loin de Paris. Loin de toute action, il s'astreint à une activité des plus mécaniques et des plus triviales : balayer. Non seulement son activité compulsive de balayeur assure la régularité du temps, mais elle met aussi en abîme le travail de l'histoire elle-même : « Tuer le temps et balayer en lui les images d'un monde que l'histoire allait éponger<sup>28</sup> ». Tout se passe donc comme si Queneau se mettait à imaginer ce à quoi pourrait bien ressembler au juste cette posthistoire préconisée par Kojève, où l'événement, le nouveau, l'exception, l'imprévisible – toutes ces composantes nécessaires de l'histoire – n'existeraient plus. Rien de démesuré, ni d'in vraisemblable dans cette œuvre : tout y est parfaitement crédible, tout semble parfaitement normal.

Dix ans plus tard, Queneau optera pour une approche littéraire opposée, bien plus complexe dans son recours aux licences propres au genre fantastique : dédoublement des personnages, réversibilité du temps, indistinction entre la veille et le sommeil. Tout est démesuré et invraisemblable dans ce nouveau roman, dont le titre évoque l'utopie romantique de la poésie et de la littérature, mais qui a l'histoire comme objet : *Les Fleurs bleues*<sup>29</sup>. De plus, ce roman est intimement lié à *Une Histoire modèle*, traité théorique sur l'histoire, rédigé plus tôt, en 1942, laissé inachevé, mais publié en l'état en 1966 avec pour objectif explicite de donner aux lecteurs des *Fleurs bleues* quelques clés d'interprétation<sup>30</sup>. Pour Queneau, les deux genres narratifs – l'histoire et la fiction – ont pour objet commun “le malheur des hommes”, auquel ils se proposent de remédier de façons différentes et plus ou moins abouties.

Si Valentin Bru vivait un “sommeil sans rêves”, Cidrolin, personnage post-historique de *Fleurs bleues*, passe sa vie à dormir sur une péniche, mais en rêvant la vie d'un autre. Cet autre est toujours le même : un personnage trans-historique, un “Orlando” de la posthistoire en quelque sorte, que Queneau nomme Duc d'Auge, anagramme du mot

25. *Ibid.*, p. 178.

26. *Ibid.*, p. 168.

27. *Ibid.*, p. 171.

28. *Ibid.*, p. 234.

29. Raymond Queneau, *Les Fleurs bleues*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1978. Sur la conception de l'histoire chez Queneau, telle qu'elle s'exprime dans *Les Fleurs bleues*, cf. Vivian Kogan, “The Fiction of History in Raymond Queneau's *Les Fleurs bleues*”, *Studies in the Humanities*, juin 1984, Vol. 11, n° 1, p. 7-11 ; Séverine Manchaval, « Les Fleurs bleues (R. Queneau). Noé ou le voyage au centre du langage », *Écritures hétérogènes*, n° 3, 1999, p. 41-55 ; Gilbert Pestureau, « Raymond Queneau, le moi et l'histoire », *FCS*, VII, 1996, p. 131-139.

30. Raymond Queneau, *Une Histoire modèle*, Paris, Gallimard, 1966.

“Ego”. En 1264, las du spectacle d’une histoire sans queue ni tête qu’il contemple de son donjon, le Duc d’Auge enfourche son cheval pour traverser la France et assister à son histoire. L’histoire française est donc littéralement spatialisée : au fil de son parcours, qui est aussi le fil du temps historique, le Duc d’Auge s’arrête aux lieux où se déroulent des grands événements. Or, ces différents événements sont strictement périodiques, survenant à des intervalles réguliers de soixante-quinze ans. Assurément, cette sérialité anti-bergsonienne, faisant du temps contingent de l’histoire une étendue mesurable et, ce qui est probablement plus lourd de sens, de l’étendue elle-même un objet évalué selon des étalons du temps, constitue l’astuce la plus malicieuse du roman fantastique de Queneau. Alors qu’il prétend conférer un certain ordre au désordre de l’histoire, la périodicité ponctuelle et le brouillamini des personnages rendent au contraire cette dernière proprement invraisemblable, un “genre fantastique” en soi.

Considérée en elle-même, la périodicité historique stricte évacue ce que l’histoire a d’imprévisible et *a fortiori* de miraculeux ou de messianique, pour en faire une “science” quantitative, étudiant ce qui survient à intervalles réguliers : le “miracle” devient prévisible, attendu à tel lieu et tel moment. C’est pour cette raison également que le Duc d’Auge et nous autres lectrices et lecteurs assistons à une sorte de “spectacle” télévisé, qu’on peut regarder à l’heure dite sans avoir même à enfourcher une quelconque monture. En d’autres termes, la raison instrumentale convertit l’étoffe bigarrée et désinvolte du réel en un objet d’expérimentation scientifique et en un spectacle. Dans les deux cas, l’histoire est réifiée, chose morte, posthistoire.

Le Duc d’Auge n’est jamais acteur de l’histoire, mais son simple témoin, un témoin toutefois un peu endormi, au point de rater les meilleurs moments de l’histoire. Pendant la prise de la Bastille, il se trouve dans une grotte du Périgord, dont il est en train de peindre les parois d’étranges figures animales. Les montrant à un abbé incrédule, il se voit rétorqué que le monde ne date que de quelques millénaires, ce qui exclut que ces peintures ressemblant à des “dessins d’enfants” aient été réalisées par des “préadamites”. Puisant dans l’histoire et le champ lexical légendaires de la préhistoire, faite de révélations et de contestations, de polémiques et de consécration, de stupeurs refoulées et de lieux communs, Queneau met en évidence par ricochet toute la vanité de l’historicisme. La clameur de la prise de la Bastille n’atteint guère la grotte du Périgord et la préhistoire devient la matrice de l’histoire, non parce qu’elle en est la source ou l’origine, mais parce que les deux sont objets de doute et de fiction.

Pour Queneau, le problème de l’histoire n’est pas circonstanciel (sa réification totale au temps de la “posthistoire”) ; l’histoire a un problème intrinsèque, un problème de tout temps, car elle est tiraillée entre la fiction et la science, sans qu’elle puisse profiter pleinement des avantages d’aucune de deux. “Trop confuse”, nourrie de ce qui est irrégulier, perturbateur, elle s’éloigne de la science et de la simple rédaction d’Annales. C’est pour cette raison qu’elle se rapproche de la fiction :

« Les récits imaginaires ne peuvent avoir pour sujet que le malheur des hommes, sinon, ils n’auraient rien à raconter. Que la conclusion en soit heureuse ou tragique, il faut qu’il y ait eu risques, perturbations, troubles. Dans les idylles les plus anodines, il y a au moins l’ombre du danger. Tout le narratif naît du malheur des hommes<sup>31</sup>. »

Mais l’histoire n’aurait aucune raison d’être et serait absorbée par la littérature, si elle n’apportait pas quelque chose de spécifique. Queneau s’accroche à l’aspiration de certains historiens de se soustraire à l’arbitraire du temps et des passions, pour *prévoir* “les malheurs collectifs des hommes” et ainsi aider à les éviter<sup>32</sup>. L’histoire pourrait devenir ainsi « une thérapeutique collective des sociétés » pour servir « à l’établissement du bonheur parmi les hommes, c’est-à-dire à sa propre disparition<sup>33</sup> ». Si l’histoire gagne en régularité, en pré-

31. *Ibid.*, § XIII, p. 21.

32. *Ibid.*, § IX, p. 17.

33. *Idem.*

visibilité et en impersonnalité, elle aura offert quelque chose de précieux à la morale humaine avant de se dissoudre, de façon tout hégélienne, dans le genre des annales<sup>34</sup>. Comme l'écrit Queneau lui-même en répondant à la question « L'histoire est-elle monotone ? » :

« Elle devrait l'être. Que ce soit répétition des jours ou des saisons, des guerres ou des révolutions, des catastrophes ou des épidémies, – ses éléments sont toujours semblables et d'une désolante identité. [...] Une première vue de l'histoire, surtout annalistique, ne saurait aboutir à rien d'autre qu'au *nil novi sub sole*, et à la considération de la fatalité<sup>35</sup>. »

*Une Histoire modèle* est un traité au sens strict. Ses paragraphes brefs et concis miment des théorèmes scientifiques et leur jargon pour poser des modèles probabilistes qui ne portent pas sur le futur, mais sur le passé : modèles économiques, météorologiques, géologiques, estimations quantitatives du point de vue du travail, de la technique, le tout étant considéré dans la très longue durée et ayant comme sujet, non pas telle ou telle société, mais l'espèce humaine dans sa généralité. Cependant, la matière de l'histoire s'avère rebelle : aucun modèle particulier n'en arrive à bout, tout se brouille et se contredit, avec comme résultat l'inachèvement du traité lui-même. Pour paraphraser Queneau, l'histoire s'avère la science *désœuvrée* du malheur des hommes<sup>36</sup>. C'est pourquoi d'ailleurs, il entreprend d'écrire *Les Fleurs bleues*. Dans un paragraphe de son traité consacré aux « Survivances du bonheur », il écrit :

« Il ne semble pas qu'il faille les rechercher dans le paroxysme rythmé des fêtes, mais bien dans l'élément calme de la littérature. Celle-ci, lorsqu'elle est narrative, ne peut être autre chose que le récit de tribulations (comiques ou tragiques), récit qui tantôt finit mal, tantôt 'bien', c'est-à-dire à la victoire du héros, qui atteint le bonheur (il se marie, a des enfants et cultive son jardin) – c'est-à-dire qu'il sort alors de l'histoire (dans le double sens que peut prendre ici cette expression) : il n'y a pas d'autre moyen d'être heureux. Dans l'autre espèce de fin, qui ne saurait être que la mort, l'homme sort aussi de l'histoire, mais d'une façon particulièrement peu intéressante, et sans grand effort d'imagination<sup>37</sup>. »

L'histoire est donc condamnée à osciller entre les deux extrémités de la science et de la fiction. Mais peut-être ce statut inconfortable assure-t-il dans le fond sa seule raison d'être, les modèles venant aussi peu à bout des actions passées des hommes que de leurs actions futures. Si Queneau fait de la révélation de la préhistoire un événement strictement contemporain du 14 juillet 1789, c'est sans doute parce que les deux signifient, l'une au plan anthropologique et l'autre au plan politique, un homme *sans souverain*, livré à lui-même dans son bonheur comme dans ses peines. Ainsi, tandis que la philosophie de l'histoire de Bataille perçoit dans les peintures de Lascaux une fraîcheur si grande qu'elles en ont l'air fausses, Queneau en fait-il de vrais faux. Point de moment inaugural dans sa conception de l'histoire, pas plus de fin d'ailleurs : car tandis que Bataille fait de Lascaux et de sa découverte deux événements signifiant respectivement le commencement et la fin de l'histoire, cette dernière n'est pour Queneau qu'une suite de rêves mêlés, sans commencement ni fin, que seule la littérature interrompt de temps en temps. Le roman se termine après un déluge, avec le Duc d'Auge s'échappant dans une barque : « Une couche de vase couvrait encore la terre, mais, ici et là, s'épanouissaient déjà de petites fleurs bleues<sup>38</sup>. »

34. Carlo Ginzburg rappelle la distinction établie par Aulu-Gelle : « D'aucuns pensent que l'histoire diffère des annales en ceci que celles-ci comme celle-là sont un récit d'événements, mais que l'histoire l'est proprement d'événements auxquels le narrateur a pris part. » L'historien ne montrait pas seulement ce qui arrivait, mais aussi « *quo consilio quaque ratione* » (avec quelle intention et pour quelles raisons), voir Carlo Ginzburg, « Montrer et citer. La vérité de l'histoire », *Le Débat*, 1989, n° 56, p. 41-51, ici p. 47-48.

35. Raymond Queneau, *Une Histoire modèle*, *op. cit.*, § LXXIV, p. 91.

36. Queneau écrit : « S'il n'y avait pas de guerres ou de révolutions, il n'y aurait pas d'histoire ; il n'y aurait pas matière à histoire ; l'histoire serait sans objet. Tout au plus existerait-il des annales. La parémiologie l'enseigne : les peuples heureux n'ont pas d'histoire. L'histoire est la science du malheur des hommes. », dans R. Queneau, *Une Histoire modèle*, *op. cit.*, § I, p. 9.

37. *Ibid.*, § LXXXI, p. 98.

38. Raymond Queneau, *Les Fleurs bleues*, *op. cit.*, p. 291. Il s'agit de la sortie littérale du héros hors de l'histoire et de la dernière phrase du roman.

## Posthistoire, l'histoire comme nature

À partir du début des années 1950, le terme “posthistoire” commence à s'imposer dans une multitude d'écrits publiés dans le monde des démocraties libérales et de l'économie de marché<sup>39</sup>. En Allemagne, les auteurs des textes sur la posthistoire sont des penseurs plus ou moins affirmés du fascisme, tel le représentant de l'anthropologie philosophique Arnold Gehlen, qui analyse la notion de la “posthistoire” dans de nombreux écrits pessimistes sur l'état du monde et de l'art à partir des années 1950<sup>40</sup>. Mais le premier à utiliser le terme est Hendrik (Henri) de Man, l'un des acteurs principaux de la révision du marxisme après la Première Guerre mondiale. Zeev Sternhell a été le premier à montrer la façon dont de Man, vidant la théorie du marxisme du rôle du prolétariat et de la lutte des classes pour souligner l'importance des “valeurs” et des “instincts” dans la lutte contre le capitalisme, devient le président du parti ouvrier belge, puis initie le “planisme” qui soutient l'État fort et corporatiste, pour accueillir finalement en 1940 « avec satisfaction la défaite des démocraties occidentales<sup>41</sup> ». Ce révolutionnaire aigri, qui avait cru jadis en la puissance du prolétariat, puis en celle de l'État national, publie en 1951 en Allemagne l'ouvrage au titre éloquent *Vermassung und Kulturverfall : eine Diagnose unserer Zeit* (*Massification et déclin culturel : un diagnostic de notre temps*). Il essaie d'y démontrer pourquoi les tourmentes de l'histoire s'achèvent et la posthistoire advient<sup>42</sup>.

On n'y trouvera aucun mot, et pour cause, sur le passé politique récent. Comme l'écrivait Benjamin dans son texte « Théories du fascisme allemand » à propos d'une autre défaite allemande, celle de la Première Guerre mondiale, beaucoup d'intellectuels du pays avaient « perverti la défaite en une victoire intérieure » à travers notamment « un aveu de culpabilité hystériquement étendu à l'humanité entière<sup>43</sup> ». Or, après le désastre du fascisme, on fait le pas de plus : les penseurs fascistes sont les premiers à reconnaître la défaite non pas de leur idéologie meurtrière, mais de l'humanité entière. Afin de mieux légitimer ce constat, il leur est utile d'adopter la perspective de la très longue durée, qui observe l'espèce humaine dans son évolution. La longue préhistoire de l'espèce, voire du vivant dans sa totalité, permet ainsi de pulvériser l'histoire récente en la transformant en un grain de sable dans un processus biologico-historique implacable. Comme Kojève, Queneau ou Bataille nous l'auront montré, la signification profonde de la posthistoire repose sur la transformation de l'histoire humaine en une histoire naturelle et donc en une matière appropriée aux procédés de la technoscience : l'homme a commencé comme nature et il finira comme nature. C'est par ce biais d'ailleurs – relevant de ce que Foucault a appelé “la biopolitique” – que la “posthistoire” continue à être aujourd'hui encore une notion utile à des penseurs comme Giorgio Agamben ou Peter Sloterdijk<sup>44</sup>. Quant à de Man, demeurant silencieux sur les camps nazi et l'extermination technoscientifique

39. La réflexion sur la posthistoire s'est développée surtout en Allemagne après la chute du Mur. Une étude classique sur la “fin de l'histoire” depuis Kojève est celle de Lutz Niethammer, *Posthistoire. Has History come to an End?* (1989), Londres/New York, 1992. Voir aussi Dietmar Kamper, “After Modernism: Outlines of an Aesthetics of Posthistory”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, 1990, p. 107-118; Volker Steenblock, « Das ‘Ende der Geschichte’: Zur Karriere von Begriff und Denkvortsetzung im 20. Jahrhundert », *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 37, 1994, p. 333-351; Heinze Dieter Kittsteiner, « Ende der Geschichte – Geschichte ohne Ende », *Berliner Debatte Initial*, Vol. 16, n° 2, 2005, p. 3-11.

40. Arnold Gehlen, *Die Seele im Technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturalanalytische Schriften*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1982, notamment « Über kulturelle Kristallisation » (1989), p. 27-53.

41. Sur Henri de Man, voir le classique Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Complexe, 1987.

42. Henri de Man, *Vermassung und Kulturverfall : eine Diagnose unserer Zeit*, Munich, Leo Lehnen Verlag, 1951 (*L'Ère des masses et le déclin de la civilisation*, trad. F. Delmas, Paris, au Portulan, Flammarion, 1954).

43. Walter Benjamin, « Théories du fascisme allemand », *Ceuvres, II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 203-204.

44. Giorgio Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, 2002; Peter Sloterdijk, *Le Palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire* (2005), trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Ed., 2006.

de la “race” juive et d’autres “espèces” inférieures, il aborde la naturalisation de l’histoire, non pas par ses crimes, mais par le biais moral d’un prétendu déclin universel. Cela dilue la culpabilité, tout en faisant du moi une instance détachée qui contemple l’histoire de l’espèce humaine d’en haut. De Man, comme Gehlen d’ailleurs, cite le terme “post-histoire” en français. Là encore, l’usage du terme dans une langue étrangère confère au contenu de ce terme une certaine universalité et donc une légitimité accrue. Ce n’est pas un peuple particulier qui a pratiqué la forme la plus extrême de la naturalisation de l’histoire humaine, mais c’est le cours, l’esprit de l’histoire qui, pour plusieurs raisons, conduit l’humanité à la *posthistoire*.

Par ailleurs, la “posthistoire” n’est-elle pas à l’origine une intuition française ? Henri de Man trouve le terme dans un ouvrage du socialiste Célestin Bouglé, *Qu’est-ce que la sociologie ?* (1907), recueil d’articles qui porte sur les rapports entre l’histoire et les sciences sociales et plaide pour une histoire qui prendrait ses distances avec la singularité accidentelle des événements au profit des lois, allant jusqu’à se laisser absorber par la sociologie et l’économie politique<sup>45</sup>. C’est un débat qui avait commencé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais qui prend une autre tournure avec Bouglé, car ce dernier “actualise” fortement son approche, la justifiant par l’état actuel de la civilisation occidentale<sup>46</sup>. À la différence des civilisations pré-modernes, la civilisation industrielle se prête, selon lui, à être analysée comme les sociétés ethnologiques, c’est-à-dire grâce à des lois impersonnelles et susceptibles de se confirmer par des expériences et des enquêtes. Ce que partagent les sociétés ethnologiques et les sociétés industrielles modernes, c’est précisément leur personnalisme et leur automatisme homogénéisants – celui de l’instinct et des rites pour les premiers, celui des machines et de la rationalisation excessive pour les seconds. L’une des sources d’inspiration de Bouglé est le mathématicien probabiliste Augustin Cournot qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, spéculait sur le caractère provisoire de l’histoire, sans recourir toutefois au terme de “posthistoire” en tant que tel. Il écrivait :

« De même que les sociétés humaines ont subsisté avant de vivre de la vie de l’histoire, ainsi l’on conçoit qu’elles peuvent non pas précisément atteindre, mais tendre à un état où l’histoire se réduirait à une gazette officielle servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques, l’avènement des chefs d’État et la nomination des fonctionnaires, et cesserait par conséquent d’être une histoire selon le sens qu’on a coutume [de] donner à ce mot<sup>47</sup>. »

Mais si pour Bouglé, penseur très marqué par le saint-simonisme, la scientification de l’histoire et le passage à une modernité post-historique sont positives, parce qu’elles correspondent dans son esprit au progrès et au bien-être de la majorité, après la Seconde Guerre mondiale la posthistoire devient un concept négatif, réduit tantôt à la vie animale, tantôt à la minéralité. L’expansion dans le monde entier de la culture formée autour de la Méditerranée par le colonialisme et le capitalisme industriel élimine, selon de Man, la diversité et produit dans les faits une culture globale. Mais avant de diffuser le microbe dans le monde entier, cette “monoculture”, comme le dira Lévi-Strauss en 1955, meurt de l’intérieur, dans son être le plus intime : la massification des sociétés industrielles est hautement quantifiable et indifférenciée, réactive plutôt qu’active, automatique plutôt que libre. À de Man de constater que tout ce qui façonne le sensualisme moderne, à savoir l’accélération, la pluralité d’impressions, la fragmentation, « conduit à une primitivisation des sensations, à une surestimation du quantitatif pur et à une amplification des jugements, qui retourne à l’infantilisme de l’âme des masses<sup>48</sup> ». Conformément à un schéma cyclique consacré, la machine retrouve l’animal et la posthistoire répète la préhistoire – non pas la préhistoire humaine ayant inventé et pratiqué des procédés complexes de symbolisation, mais la préhistoire *biologique*, dont la plus grande partie inclut

45. Célestin Bouglé, *Qu’est-ce que la sociologie ?*, Paris, Alcan, 1907.

46. Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales. Lectures d’un débat français autour de 1900 », *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 101-126.

47. Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l’enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l’histoire*, t. II, Paris, Hachette, 1861, p. 343.

48. Henri de Man, *Vermassung und Kulturverfall*, *op. cit.*, p. 95.

les espèces éteintes : « Notre époque rappelle l'image que les paléontologues ont tirée de la disparition des grands Sauriens vers la fin du Tertiaire : Corps gigantesques avec des petits cerveaux, paraissant finalement comme incapables de s'adapter à des rapports vitaux transformés<sup>49</sup> ». L'exosquelette gigantesque de l'humanité implique finalement par sa démesure la même inadaptation dont ont fait preuve les grands Sauriens face à leur milieu changeant. À l'aune des fossiles des dinosaures, l'exosquelette humain indique une future extinction morale, voire physique de l'espèce, la Bombe étant ici un facteur décisif. Loin de la complexité intellectuelle et psychique propre à l'histoire, qui avait garanti l'évolution intellectuelle et la perpétuelle adaptation de l'espèce en quête de liberté, la posthistoire est trop rudimentaire – une simple affaire de réflexes, comme le disait Kojève. Dépourvus de sens, les événements particuliers se subsument dans un *Weltgesehen* intelligible par les sciences naturelles<sup>50</sup>.

Il importe de s'arrêter sur le thème d'une posthistoire qui serait l'envers de la préhistoire, véritable *topos* dans la pensée que nous étudions. Ce thème se trouve au cœur du développement de Jan Patočka dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, publiés en 1975, où il constate que le monde actuel est la proie d'un double nihilisme : celui d'un usage servile du passé historique et celui d'une technique qui rase, « sous le signe de la force et de la puissance<sup>51</sup> », toutes les valeurs dont est faite la longue histoire humaine. Pour le philosophe écrivant dans des conditions d'une détresse extrême en Tchécoslovaquie, l'homme devient « un organisme biologique », « un élément du monde matériel » vu par « le regard de la théorie, vide de sens, des sciences de la nature ». Il apparaît « comme organisme qui se maintient en vie grâce à un échange métabolique avec le milieu ». Mais Patočka met en garde ceux qui s'empresseraient de relever le « paradoxe de l'histoire débouchant dans la préhistoire », en soulignant que :

« la pré-historicité n'est pas caractérisée par une perte de sens, elle n'est pas nihiliste comme notre actualité. La pré-historicité est un sens modeste, mais qui n'a rien de relatif. Un sens excentrique par rapport à l'homme, mais rapporté au premier chef à d'autres êtres et puissances. [...] Il peut vivre en paix avec l'étant, non pas dans un conflit dévastateur qui sacrifie des possibilités de vie emmagasinées durant des myriades d'années à ce qui se découvre de plus banal et de plus absurde dans l'existence humaine<sup>52</sup>. »

Plus en amont donc que la « pré-histoire », il y a ce temps « nihiliste », vaste et indéterminé, que Patočka appelle « anhistorique » et au sein duquel les hommes s'auto-consomment : « la pauvreté de la vie pour la vie<sup>53</sup> ».

Un raisonnement sinistre se trouve par ailleurs dans les écrits d'auteurs libéraux, inquiets de constater que ces valeurs suprêmes que sont pour les démocraties modernes « la liberté » et l'« individualité » disparaissent sous le poids de l'accélération technologique et du consumérisme galopant de l'après-guerre. Sans surprise, c'est de l'autre côté de l'Atlantique que nous pouvons trouver deux exemples éloquentes de cette posthistoire : la démocratie en Amérique meurt d'elle-même, comme l'avait craint Tocqueville. L'architecte et sociologue Roderick Seidenberg écrit en 1950, c'est-à-dire un an avant de Man, son ouvrage au titre retentissant *Posthistoric Man*<sup>54</sup>. Si Queneau avait abandonné son projet de faire de l'histoire une science en 1942, pour Seidenberg la discipline de l'histoire parvient à cette fin au moment même où l'histoire touche à sa fin en tant que devenir ; c'est quand l'objet ne bouge plus qu'on peut le connaître enfin, de façon quasi anatomique pour ainsi dire. Pour l'essayiste américain, aussi terribles et extra-

49. *Ibid.*, p. 135.

50. *Ibid.*, p. 136. Si de Man recourt aux dinosaures, Gehlen préfère les métaphores minérales. Il évoque notamment la « cristallisation » d'une société qui ne sait plus produire du nouveau et dont la liberté est égale à celle des termites.

51. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1999.

52. *Ibid.*, p. 100-101, pour les citations qui précèdent également.

53. *Ibid.*, p. 176.

54. Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man. An Inquiry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1950.

ordinaires que soient les événements, les lois inéluctables qui règlent le cours de l'histoire ne diffèrent finalement que très peu des lois naturelles : évolution, extinction, entropie. Le terme de l'“entropie” hantera les sciences humaines et l'art de cette période, après avoir été mis en circuit à la fin des années 1940 par les écrits sur la “cybernétique” de Norbert Wiener. Ce dernier postule l'avènement inéluctable du désordre dans un système fermé, qu'il explique comme « la plus grande homogénéité possible », où « aucun événement ne pourrait plus se produire<sup>55</sup> ». Dans une planète « vouée à la mort », les hommes sont des « naufragés », qui ne peuvent rien faire de plus que de s'engloutir « de manière digne de notre grandeur<sup>56</sup> ».

L'espèce humaine avait commencé dans les ténèbres de la préhistoire et s'achèverait donc par l'extinction morale et le retour à l'état inorganique – cette “cristallisation”, écrit Seidenberg à son tour, qui est inéluctablement le lot de toutes les espèces (Arnold Gehlen lui empruntera le terme de “cristallisation” dans ses propres écrits des années 1950-1970). Cependant, dans la mesure où l'humanité se caractérise par la production d'un monde artificiel – symboles, pensées, techniques –, son retour à l'état inorganique ne sera pas forcément physique. Cela pourra advenir simplement sur le plan moral, par l'organisation de la vie dans le moindre de ses aspects, par la collectivisation qui prend le dessus dans les sociétés capitalistes et communistes, par la statistique et le mimétisme social qui produisent, infailliblement, des hommes moyens au détriment des individualités, bref par toutes les manifestations d'une “intelligence” disproportionnée au détriment de l'instinct. Entre la préhistoire et la posthistoire, il y eut un “drame”, une transition, brève mais somptueuse, que l'on nomme, communément, “l'histoire”. Elle fut le produit d'une tension entre l'intelligence et l'instinct, qui est en train de se résoudre en faveur de la première. Les différents épisodes de cette histoire – “animisme”, “astronomie ptoléméenne”, “foi en l'au-delà”, “dignité personnelle dans un monde autrement absurde et impersonnel”, même “la foi en Dieu” – disparaissent : « Les pertes de ces illusions inestimables peuvent être juste les étapes de sa stature diminuante avant qu'il ne disparaisse lui-même de la scène – perdu dans la fixité glacée de son étape finale d'âge préhistorique<sup>57</sup>. »

C'est après avoir lu cet ouvrage au ton prédicatif que l'historien de l'urbanisme Lewis Mumford, qui a consacré des ouvrages importants à l'évolution de la ville et de la technique dans la longue durée, en adopte certaines thèses majeures, mais en les soumettant à une visée humaniste<sup>58</sup>. C'est la raison pour laquelle il n'emprunte pas la thèse sur l'“entropie”, dont l'inéluctabilité naturelle contrarie ses objectifs. L'homme peut encore livrer un dernier combat avant de disparaître dans la posthistoire, mais en attendant la situation est fort critique. Mumford recourt volontiers à l'idée de l'“homme post-historique” pour décrire la dynamique actuelle et, comme Bataille et Patočka, il voit dans l'homme moderne l'image-miroir de l'homme vivant dans la préhistoire. Mais ce qui dans la nuit des temps était riche en potentiel ne risque de devenir qu'épuisement, stérilité, mort. À l'origine, l'homme se distinguait des animaux par l'invention des symboles lui servant « à extérioriser et à projeter des dispositions et des désirs » et l'aidant à se détacher « des incitations pressantes de son environnement immédiat et d'un *ici et maintenant* borné<sup>59</sup> ». Mumford se met littéralement aux antipodes de la *doxa* qui, depuis la reconnaissance officielle des peintures pariétales à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle, y voit des simples impressions d'hommes primitifs coincés dans les besoins d'un présent “borné” : chasser, manger, recommencer. L'historien ouvre résolument ces images sur le passé et le futur, faisant d'elles des extériorisations et des projections symboliques des hommes dans le monde et réserve la désignation présentiste à sa propre époque, l'“homme

55. Norbert Wiener, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains* (1948), Paris, Deux rives, 1952, p. 37.

56. *Ibid.*, p. 42-43.

57. Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man*, *op. cit.*, p. 238.

58. Lewis Mumford, *Art et Technique* (1952), Paris, La lenteur et la roue, 2015 ; *Les Transformations de l'homme* (1956), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1974.

59. *Ibid.*, p. 28-29.

post-historique” n’ayant “ni mémoire, ni espérance”<sup>60</sup>. Se vidant de toute capacité de symbolisation au fur et à mesure qu’il confie à la technique le règlement de son rapport au monde, il en subit lui-même les effets pervers, en devenant de plus en plus abstrait. Sur le plan politique, la démocratie, régime de la liberté et de l’individualité, se trouve très affaiblie par les deux forces, adverses mais symétriques, du capitalisme et du totalitarisme. Pour Mumford, la standardisation de tous les aspects de la réalité, le défilé automatisé d’images et le monopole de l’action et de la décision par quelques dirigeants économiques et politiques forment un régime ontologique incompatible avec l’histoire. En somme, l’homme se trouve de plus en plus à la merci de crises planétaires, qui ont une intensité comparable à celle du climat de la dernière époque glaciaire : « La menace, qui venait alors de la nature, précisait Mumford, provient aujourd’hui des mains et des esprits affairés des hommes<sup>61</sup>. » La naturalisation totale de l’histoire des sociétés humaines et leur entrée dans la “posthistoire” implique que l’homme n’est plus ni individu ni société, mais espèce, et que cette généralité biologique se complète et se confirme à la fois par la globalité planétaire prévalant avec une nécessité et une puissance égales à celles des âges climatiques. La posthistoire n’acquière son sens performatif de “destin” que dans ce contexte global. C’est pour cette raison que la pensée critique sur la posthistoire est plus urgente que jamais.

## De la caverne de la préhistoire à la caverne de Platon : Leroi-Gourhan

Mais qu’est-ce que les spécialistes de la longue évolution de l’espèce humaine peuvent dire du rapport symétrique implacable entre la préhistoire et la posthistoire ? André Leroi-Gourhan est bien placé pour considérer le cours de l’évolution de l’espèce, après que celle-ci ait domestiqué et universalisé le globe selon les normes occidentales, ait triomphé de l’atome, ait automatisé nombre de ses fonctions et se soit démultipliée elle-même jusqu’à atteindre des milliards d’individus. Les pas du théoricien de la parfaite continuité entre l’évolution zoologique et l’évolution “ethnique” (sociale et culturelle) de l’espèce humaine, du greffage du symbolique à la charpente paléontologique et de l’imbrication de la variation individuelle et de la contrainte sociale le ramènent, lui aussi, au point-départ de sa démonstration : là où le “symbolique-social”, c’est-à-dire ce qui est exclusivement humain, s’avérera aussi contraignant que le zoologique. On ne trouvera chez Leroi-Gourhan aucune rupture faisant “événement” comme chez Pasolini ou Bataille. Le préhistorien a aussi de bonnes raisons d’exclure l’extinction zoologique de l’espèce de ses préoccupations immédiates. Quand il se demande dans les dernières pages de son livre *Le Geste et la parole* quel pourrait être l’avenir d’une espèce sur le point d’atteindre une “planétarisation” absolue, il rejette d’un revers de main l’hypothèse du « point final mis à l’aventure humaine par les procédés atomiques » ou celle de la révélation du “point oméga” selon Teilhard de Chardin<sup>62</sup>. Hostile à tout dualisme faisant de ce qui est ancré dans la “physique” une “métaphysique”, réfractaire à toute “apocalypse”, pour la raison même qu’elle implique césure et transcendance, il se concentre sur ce qu’il connaît le plus : « Il vaut mieux jouer sur l’homme ». Cela veut dire que l’homme régressera pour les mêmes raisons qu’il a évolué : parce qu’il extériorise, de la plus haute profondeur des temps, ses outils et ses pensées et qu’il devient libre jusqu’à s’aliéner sa nature continue, jusqu’à se soumettre à la contrainte la plus irrévocable<sup>63</sup>. Si l’homme a pu faire de son outil une “chaîne opératoire” de gestes et de la voix dégagée de son larynx une “parole”

60. Sur l’interprétation “présentiste” de la peinture pariétale, voir Maria Stavrinaki, *Saisis par la préhistoire. Enquête sur l’art et le temps des modernes*, op. cit., p. 183-194.

61. Lewis Mumford, *Les Transformations de l’homme*, op. cit., p. 125.

62. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, t. II, *La Mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 267.

63. Lisons sur ce point Michel Guérin, *André Leroi-Gourhan. L’évolution ou la liberté contrainte*, Paris, Hermann, 2019 ; et quelques réflexions sur la dialectique de la contrainte et de la liberté dans M. Stavrinaki, *Contraindre à la liberté. Carl Einstein, les avant-gardes, l’histoire*, Paris/Dijon, Centre allemand d’histoire de l’art/les presses du réel, 2018.

articulée, qui se transmettent d'une génération à l'autre non pas à travers sa mémoire zoologique, mais à travers sa mémoire sociale, il se trouve désormais devant un tournant, qui, s'il n'est pas le premier de sa longue existence, peut tout à fait être le dernier : l'extériorisation, tel un Léviathan ou un Moloch, est en train d'avaloir la qualité *sapiens* de l'*homo*.

Jadis, lorsque la préhistoire symbolique fut découverte en Europe, les préhistoriens ont recouru aux analogies avec les pratiques de ces fossiles vivants qu'étaient les peuples primitifs pour la déchiffrer. En suivant le raisonnement de Leroi-Gourhan, on pourrait dire que ce procédé épistémologique était une "extériorisation" de l'homme occidental, mesure universelle du temps trouvant son champ d'application dans des zones éloignées, où des cultures ethniques particulières "stagnaient" dans une préhistoire commode. Mais ce temps universel que fut le progrès a fini par s'extérioriser pour de bon, au point de se dégager de l'homme occidental lui-même. En commentant les capacités limitées de cet organe admirable qu'est le cortex cérébral, Leroi-Gourhan évoque le supplément apporté à « l'homme, fossile vivant par rapport à sa situation présente<sup>64</sup> », par les méthodes d'analyse électronique. Aussi "stagnant" qu'étaient jadis les primitifs, l'homme se trouve inadapté à ses propres excroissances, créations, appareillages. Et tout comme le squelette n'est rien sans l'outil, l'outil rien sans le geste et la voix rien sans les symboles qu'elle forme, l'espèce ne sera bientôt pas grand-chose non plus sans une ré-incorporation équilibrée de son appareillage.

Jadis, la caverne préhistorique révélait aux modernes des images énigmatiques qui les laissaient dans la stupeur, parce que, écrivait Bataille, elles étaient aussi inattendues qu'elles frappaient comme la foudre<sup>65</sup>. Personne ne viendrait jamais à bout de cette stupeur-là, parce que personne ne saurait les déchiffrer sans reste. Leroi-Gourhan confesse volontiers au sujet de Lascaux qu'il n'a pas « perdu toute fraîcheur » et qu'il est « toujours aussi ébloui<sup>66</sup> ». Mais désormais et dans le monde du dehors, le préhistorien trouve que « l'apocalypse électronique est, elle, toute de chiffres au pouvoir incommensurablement démystifiant<sup>67</sup> ». "Chiffrée" et codée, l'électronique est dans la stricte continuité des représentations pariétales, à cette différence près qu'elle ne saurait produire aucun éblouissement ni susciter la moindre stupeur. De la profondeur de son savoir, Leroi-Gourhan peut contempler l'image de l'espèce "extériorisée", "transposée" et entièrement "libérée" de sa planète : « On peut donc sérieusement imaginer un temps proche où l'on ne connaîtra plus que des transpositions et où il existera un corps de maîtres illusionnistes dont le rôle sera d'étudier la diététique psycho-physique des masses humaines<sup>68</sup>. » Une autre "stupeur" est réservée à ces masses-là, celle qui bascule du côté de l'hébétéude et de la stupidité, anesthésiant leur expérience du monde et les vouant à vivre tels les automates ou les statues de Descartes. Alors qu'il contemple l'image totale, l'image des images, Leroi-Gourhan est sans doute en train de penser à un curieux trajet qui aurait commencé à la caverne où un homme peignait des représentations symboliques et qui se serait terminé dans un monde transformé en la caverne de Platon.

Maria Stavrinaki

64. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, t. II, *op. cit.*, p. 75-76.

65. J'ai développé cette question de la stupeur dans mon livre, *Saisis par la préhistoire*, notamment dans l'introduction et la conclusion. Voir aussi mon article « Ce que nous vîmes nous plongea dans une inexprimable stupeur », catalogue *Préhistoire. Une énigme moderne*, cat. exp., éd. C. Debray, R. Labrusse, M. Stavrinaki, Centre Pompidou, Paris, 2019, p. 250-257.

66. André Leroi-Gourhan, *Les Racines du monde*, Paris, Livre de Poche, 1982, p. 91.

67. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, t. II, *op. cit.*, p. 81.

68. *Ibid.*, p. 265.