

Écrivains de nous-mêmes

Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits de Thierry Hentsch. Éditions Bréal / Les Presses de l'Université de Montréal, 414 p.

Pierre L'Hérault

Number 209, July–August 2006

Actualité du mythe

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/17617ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

L'Hérault, P. (2006). *Écrivains de nous-mêmes / Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits* de Thierry Hentsch. Éditions Bréal / Les Presses de l'Université de Montréal, 414 p. *Spirale*, (209), 24–25.

ÉCRIVAINS DE NOUS-MÊMES

LE TEMPS ABOLI. L'OCCIDENT ET SES GRANDS RÉCITS de Thierry Hentsch
Éditions Bréal / Les Presses de l'Université de Montréal, 414 p.

LE FIL conducteur du *Temps aboli* pourrait bien être ce passage de *Raconter et mourir* (2003), premier volet de l'entreprise de relecture des « grands récits de l'Occident » que poursuit Thierry Hentsch dans son dernier essai : « *Le risque n'est évidemment pas de mourir : à la mort, individus et communautés, nous sommes tous promis. Le risque, c'est de n'avoir pas vécu, de s'être manqué, de mourir sans avoir la moindre idée de ce qui nous a fait et de ce que nous en avons fait, de mourir sans s'être raconté* ». Si l'esprit n'a pas changé, la durée s'est radicalement réduite : « [...] un peu moins de trois siècles, de 1665 à 1922, contre trois millénaires pour le volume précédent. » Du *Don Juan* de Molière à *Un amour de Swann*, même si 1922 n'est pas la date de publication de ce texte, mais celle de la mort de Proust choisie pour sa coïncidence avec celle de la parution d'*Ulysse* de Joyce.

Les récits du désir

Insistons sur le fait que ce ne sont pas des auteurs ni des œuvres que relit Hentsch, mais seize textes d'autant d'auteurs, chacun pris comme un de ces « grands récits », qu'annonce le sous-titre, jalonnant la « quête incessante [du désir], dans laquelle « chaque personnage, chaque écrivain contribuent à dessiner les traits les plus marquants de l'image que l'Occident moderne a de lui-même ». Don Juan, la princesse de Clèves, Gulliver, Candide, Jacques le fataliste, Durcet (de *La philosophie dans le boudoir*), Rousseau (des *Confessions*), Faust, Hegel (de la *Phénoménologie de l'esprit*), Achab, Bouvard et Pécuchet, les frères Karamazov, Zarathoustra, Moïse (de Freud), Ulysse (de Joyce) et Swann y défilent. Personnages qui ne sont peut-être à la fin que les visages de l'Occidental (l'Européen!) moderne « allant sans trêve d'un objet à l'autre » à la quête du sens de la vie et du monde que les pertes des certitudes divines rendent de plus en plus incertain. Pour Hentsch, ces textes racontent les aventures du désir toujours insatisfait. Ratages; crainte et inquiétude; épuisement et engoulement; dégoût et exaltation; expérience de l'inaccessible. Tels sont quelques-uns des mots qu'emploie l'essayiste pour décrire les hauts et les bas de la quête du désir, dont on garde malgré tout bien le secret, et qui, chez Proust, « devient l'instrument privilégié de l'artiste et rejoint l'élan érotique de Platon ».

Pourquoi relire ces textes tant de fois commentés? Parce qu'ils sont là, autour de nous. Parce que nous sommes dedans. Parce que nous les habitons et qu'ils nous habitent, sans que nous en ayons conscience. Je simplifie bien sûr, sans cependant, me semble-t-il, être infidèle à l'argument qui porte chacune et l'ensemble des relectures de Hentsch. Pourquoi relire ces textes? Parce qu'ils sont toujours là, qu'on les connaît sans les avoir lus. Ou trop lus. Lire et relire : deux opérations qui peuvent se confondre. Œdipe, Don Juan, Sade, Freud..., « nos contemporains », comme l'écrivait Peter Brook de Shakespeare, appartiennent au langage spécialisé comme au langage de tous les jours. Noms propres et noms communs, substantifs et adjectifs. Leur connaissance saturée ou minimale en ont fait des clichés. Relire donc ce qu'on n'a jamais lu et relire comme si on n'avait jamais lu. Relire ces récits parce qu'ils nous appartiennent comme les contes de notre enfance. Tout simplement parce qu'ils sont notre mémoire, qu'ils nous ont été transmis par héritage comme la vieille maison familiale que nous habitons. Inévitables. En ce sens, la question de leur « actualité » ne se pose pas. Elle est dans leur présence même, dans ce rapport nécessaire que nous entretenons avec eux qui constituent notre imaginaire et notre langage, en dehors duquel nous ne pouvons nous situer, nous saisir, nous réfléchir, nous raconter. En d'autres mots, parce qu'ils sont les mythes qui nous façonnent. La question que posait Hentsch dans *Raconter et mourir* est toujours pertinente : « [...] est-ce [...] que nous ne verrions plus dans les grands textes de notre tradition narrative autre chose que des mythes intéressants mais plus ou moins périmés? Ceux-ci auraient-ils cessé pour nous d'être "vrais"? C'est ici la fonction même du récit qui est en jeu, dans son rapport ambigu avec la vérité. » Insister sur le « raconter », c'est rappeler, pour le déplorer, que les termes « *muthos* » et « *logos* », « presque équivalents, du temps d'Homère, pour signifier "récit", "histoire", "parole" », se sont éloignés jusqu'à devenir l'opposition « fable » / « exposé véridique » à la faveur du développement de la philosophie, particulièrement à l'intérieur du christianisme. Sans « vouloir ramener philosophie et mythologie l'une à l'autre », Hentsch fonde sa lecture sur la conviction que si « tout récit est susceptible d'avoir une portée philosophique [...] l'effort de rationalisation [de la philosophie] ne l'empêche pas de raconter, et à l'occa-

sion de raconter à son insu ». L'interrogation philosophique, suggère-t-il, « n'est peut-être elle-même, finalement, qu'une forme particulière, et particulièrement exigeante, de la narration du monde, c'est-à-dire du « désir de faire sens » que se partagent la philosophie et la mythologie.

Relire, réécrire

L'idée du récit comme mise en scène du désir de faire sens est doublement affichée dans les titres et sous-titres de chacun des deux volumes qui, superposés, prennent une forme chiasmique mettant en vedette les mots « raconter » et « récits » : *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire collectif; Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits*. Dans l'ouvrage que je lis et commente, les « grands récits », de fiction ou de philosophie, « ponctuent », selon le terme de l'auteur, « un itinéraire narratif que j'appelle simplement "le récit de l'Occident" ». C'est là un premier sens que l'on peut attribuer au titre *Le temps aboli*. Les textes ne sont pas considérés comme les témoins ou les productions d'une époque particulière, mais comme les épisodes, les rebondissements, les moments d'un récit, selon une logique narrative plutôt qu'historique. Et c'est dans cette logique qu'il faut situer la dialectique « rupture et continuité ». Il conviendrait de parler de spatialité plutôt que de linéarité. Le temps aboli, c'est l'« espace » imaginaire occidental que le lecteur visite ou revisite comme un voyageur visite ou revisite des lieux connus ou repérés sur une carte routière. Seul existe l'espace de la lecture, qui est pour Hentsch l'espace de la réécriture, de la création. Dans le « mode d'emploi », il favorise la liberté du « désordre » plutôt que l'ordre de la « continuité », suggérant que « chaque chapitre peut se lire comme un tout, au gré de la fantaisie du lecteur. » Chaque chapitre, et partant chaque texte devient ainsi un lieu par où passe le lecteur, héros de sa propre quête.

À propos de Proust, il écrit : « À l'instar des ouvertures qu'elle pratique dans l'univers singulier du narrateur, et dans chacun de nos univers à nous lecteurs, elle [la Recherche] abolit aussi la distance illusoire qui, dans notre segmentation paresseuse du temps, sépare les grands récits en fonction de leurs "époques". » « Si je suivais ma pente, écrit-il encore, je laisserais les essais [...] sans organisation [...] en les disposant dans la succession arbitraire de ma lecture. » Faut-il voir dans ce « si » la

reconnaissance de l'impossibilité pour le lecteur savant qu'il est de s'abstraire de l'épaisseur interprétative et de la logique de « l'histoire littéraire » ? Il m'apparaît clair, en tout cas, que l'on doit comprendre que le deuil de la « succession arbitraire » est aussi le deuil de cette impossible lecture « naïve » qui supposerait une tout aussi impossible « capacité de recul, un saut qui nous mette en position d'analyser notre propre culture "du dehors" ». Comment alors sortir d'un « sens donné d'avance », faire une « lecture d'un autre style » ? À ces questions, il répondait dans le premier volume : « Et ce n'est qu'en racontant, je crois, qu'on a des chances d'y accéder. La quête du sens ne s'explique pas, elle se raconte. » Qu'est-ce à dire ? D'abord que dans un univers où le désir n'est plus comblé, où le sens n'est plus donné (même pour bon nombre de croyants) par un recours à l'au-delà qui fait de la mort le passage donnant accès à la plénitude du sens, l'individu n'a d'autre ressource que de se « raconter » lui-même, la narration étant vue comme une capacité de cohérence, de saisissement de soi que rend possible l'éloignement de ce qui a été vécu.

L'espace du manque

En commentant *Moby Dick* et *La philosophie dans le boudoir*, Hentsch montre que l'élimination de Dieu ne règle pas tout. Achab, toujours extérieur à lui-même, se détruit en poursuivant une baleine qu'il a investie d'un sens « divin » : « C'est donc bien Achab qui construit son ennemi et l'élève à la dimension d'une idée à détruire. [...] Le naufrage d'Achab est à la mesure de ce qu'il refuse de chercher à comprendre en lui. S'il faut tuer l'Autre – et si nécessaire tous ces petits autres qui se trouvent sur la voie de ce meurtre possible –, c'est qu'il faut que le malheur de l'homme vienne d'ailleurs, de lui-même. Or, Achab montre à son corps défendant que ce malheur ne vient que de lui, de lui seul. Car *Moby Dick* n'est pas Dieu, mais une baleine simplement plus grande, plus forte, plus rusée que les autres augmentée à la puissance divine. » Mais « l'éradication sans retour de toute idée de transcendance » proposée par Sade n'est pas plus productrice de sens que la rage d'Achab : « À bien des égards, l'athéisme, le déni forcené de Dieu n'est que l'envers de la version fanatique du monothéisme et du culte de la Raison qui s'instaure à sa place. Sade expose la face négative de la Raison des Lumières, il la dépouille de son aspect raisonnable, kantien – Sade, c'est Kant tout nu. Une nudité qui tue jusqu'au désir [...] Le besoin obsessif de jouir, de foutre, d'éjaculer ne laisse plus la moindre place au manque. »

C'est au contraire dans l'espace de ce manque qu'apparaît chez Hegel la conscience. Si la *Phénoménologie de l'esprit* est pour Hentsch « un défi presque insurmontable », celui de « faire face à l'innarrable », elle n'en constitue pas moins un épisode particulièrement significatif de la quête moderne du sens. Le chapitre qu'il lui consacre est un temps fort de son essai. Le titre, « Hegel, l'incarnation de l'esprit », en est déjà un indice, répondant à l'une des formulations centrales du christia-

nisme : « l'incarnation du Verbe ». Il voit dans la *Phénoménologie de l'esprit* « ce moment tout à fait particulier et exceptionnel de la pensée occidentale où récit et philosophie tentent un mariage de raison sans cesse menacé par la folie. La raison en est tout à la fois le motif, le pivot, l'objet et le sujet; la folie le moteur, la spirale infinie qui, tressant le narratif et le conceptuel l'un à l'autre, les emportent dans son ascension vertigineuse. » Ce mariage, c'est aussi celui de la pensée et de l'univers, du moi et de l'autre. Dans la citation suivante se conjoignent narration et conscience : « Il n'y a du sens pour la pensée qu'à la condition qu'elle puisse se concevoir en accord avec l'univers dont elle constitue le miroir réfléchissant, avec un monde dans lequel elle se découvre en acte comme sa conscience à lui, le monde. » Sans être « assur[ée] de cette coïncidence entre elle et le monde [...] c'est dans l'expérience de ce hiatus qu'elle advient à elle-même, c'est dans cette faille, et là seulement, qu'elle peut pleinement tenter d'être conscience de soi, c'est dans ce vertige qu'elle reste vivante. » En d'autres termes, elle est engagée dans un récit qui, jamais assuré de sa suite, ne peut que continuer à la chercher.

Le chapitre portant sur Proust, l'« inséparable compagnon » avec qui il « suspend » sa lecture est un autre moment fort du *Temps aboli* (qui en compte plusieurs autres – notamment les chapitres sur Freud et sur Joyce – que le manque d'espace me force à négliger). Mais de toute évidence il s'agit ici d'un point culminant plutôt que d'un temps fort où à la passion intellectuelle que Hentsch manifestait à l'endroit de Hegel s'ajoutent des raisons affectives. Non seulement ce chapitre tient-il lieu de conclusion à l'essai, mais encore, intitulé « Proust, le temps aboli », en fournit-il le titre. À cela s'ajoute l'illustration de la couverture, cette *Vue de Delft* de Vermeer devant laquelle le narrateur proustien « raconte comment l'écrivain [Bergotte], dont les livres avaient tant charmé son enfance, meurt d'une attaque d'apoplexie ». Qu'apporte donc la Recherche ? La mort de Thierry Hentsch au terme de cet essai (se savait-il « condamné » au moment où il écrivait ces lignes ?) donne à cette question une dimension particulière qui la place sur un fond de mystère que je ne chercherai pas à dissiper, pas plus que je ne chercherai à taire le trouble qui me saisit à la pensée de tout ce que peut signifier, dans cette perspective, le fait de revendiquer d'être, selon l'expression proustienne « le propre lecteur de soi-même ». Que trouve-t-il donc chez Proust ? L'idée de l'abolition du temps, c'est-à-dire la distance de la mémoire, nécessaire à la narration : « [...] des profondeurs de ma mémoire où je l'apercevais [mon enfance] ». Cela pourrait s'entendre comme l'éloignement d'un soi anecdotique. Se raconter : raconter l'autre de soi, l'autre soi, l'étranger. Hentsch cite Proust : « Cet étranger, c'était moi-même, c'était l'enfant que j'étais alors. » Ce que découvre Proust et qu'il nous fait découvrir, commente Hentsch, c'est « l'abîme qui sépare la mémoire conventionnelle de la mémoire affective ». Les mots du lecteur se confondent ici avec ceux de Proust, comme ceux dont il se sert pour énoncer ce que j'ai appelé en

tête de ce texte le fil conducteur : « La grandeur de l'art véritable [...] c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie. » Pourquoi Proust est-il si précieux ? En ce qu'il « peut aider chacun, celui qu'il appelle faussement "mon lecteur", à devenir "le propre lecteur de soi-même" », répond l'essayiste qui écrit à quelques lignes de la fin de son livre : « En dépit des apparences et des longues phrases, Proust étonne par sa simplicité. Ce qu'il raconte repose sur les expériences que chacun de nous peut faire chaque jour, ses réflexions, toujours liées aux petits riens de la vie, ne peut que prolonger les événements sensoriels, affectifs sur lesquels elles s'appuient. [...] La Recherche incite chacun à se saisir de sa propre vie, telle que lui seul peut la comprendre et l'éclairer de son esprit. » Ce commentaire — il n'est pas le seul — illustre éloquentement la position de lecteur qu'adopte Hentsch, son « engagement » de lecteur qui se traduit dans la réécriture des textes.

Le livre est construit sur l'articulation d'une double narration : un « je » raconte sa recherche du sens en réécrivant par sa relecture le récit occidental. Dès l'avant-propos, le « je » prend en charge le récit : « Si je suivais ma pente », « ma lecture », « choix personnels que je ne cherche pas à justifier », etc. Et tout au long du récit, il réaffirmera avec insistance sa présence, définissant une position, défendant des choix et des propositions de lectures : « J'opte résolument pour » ; « Je m'écarte donc un peu de ma démarche habituelle » ; « Cette liberté [...] je la revendique » ; etc. Abordant la *Phénoménologie de l'esprit*, il avoue ses doutes, reconnaît que l'entreprise « ne va pas sans risque » et se demande si elle n'est pas « au-dessus de [ses] forces ». Mais il se risque. Jamais, dans tout l'essai, il ne s'abrite derrière l'autorité de l'érudition (pas de notes, pas de lourdes références...). Il parle ! Et c'est sans doute dans cette confrontation, dans cette contestation verbale qui lui redonne vie que le mythe (ici les récits de l'Occident) retrouve sa dimension de parole exemplaire, que le *muthos* et le *logos* se réconcilient. J'insiste sur cette logique verbale. Car elle signifie qu'elle suppose la présence du lecteur, qu'elle inclut le lecteur, qu'elle m'inclut. De la même manière que le conteur ne peut conter sans la présence des auditeurs. La logique verbale est ici celle de la transmission : du mythe par l'essayiste lecteur au lecteur. Pour les éphémères pensants que nous sommes, la question du sens, c'est-à-dire « de l'identité et de notre rapport au monde », peut-elle être posée autrement que dans une perspective de transmission, entendue dans le sens où Hentsch parle de relecture en termes de réécriture, de création ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut recevoir les ultimes mots du livre qui ont la forme d'un toast : « À nous tous écrivains de nous-mêmes » ?

Pierre L'Hérault