

CONVERGENCES SANS PROGRAMME

«HISTOIRE CULTURELLE / 1987» *

HANS ULRICH GUMBRECHT

Deux raisons surtout, à la fois opposées et complémentaires, me semblent avoir donné lieu à ce colloque: d'une part nous voulons tous *en finir avec un discours (appelé «Histoire culturelle») dont la fonction était de fournir des sujets à la conversation de la «bonne société», et qui paraît surchargé de valeurs trop «humanistes» pour la fin du XX^e siècle; d'autre part, tout le monde sait qu'il existe, depuis vingt ou trente ans, un *mode différent de parler des «objets culturels»* (par contraste avec l'Histoire politique ou économique, par exemple) qui exerce une fascination toujours surprenante sur beaucoup (la majorité) d'entre nous et même sur un public qui est devenu plus large que celui des «spécialistes». Il est probable que cette «nouvelle» historiographie culturelle, arrivée depuis des années à son digne état de maturité, a pu conserver le qualificatif de «nouvelle» parce *qu'elle n'a jamais eu de programme*: malgré un grand nombre de noms d'auteurs et de titres de livres qui permettent de l'identifier, elle n'a même pas reçu un nom à elle, parce qu'elle a clandestinement conquis*

* Les pages qui suivent reflètent (je l'espère) ma participation aux travaux de plusieurs groupes de recherche et de discussion à l'Université de Siegen: «Sonderforschungsbereich Geschichte, Pragmatik und Ästhetik der Bildschirmmedien in der Bundesrepublik Deutschland», «Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters», «Materialites of Communication» et «Graduiertenkolleg Kommunikationsformen als Lebensformen». Je suis particulièrement reconnaissant à GLEN BURNS, K. LUDWIG PFEIFFER, SIEGRIED J. SCHMIDT, PETER-MICHAEL SPANGENBERG et — hors du Siegerland — aux objections de ROGER CHARTIER.

le centre d'une discipline académique dont les structures officielles la renvoient encore à une position marginale. Voilà ce que j'appelle «*Histoire culturelle/1987*» et dont je m'occuperai dans les pages qui suivent.

Il s'agira d'abord de comprendre un *jeu de transformations dans le champ des sciences humaines* qui ont produit ce discours à la fois si puissant et sans programme (I). Mais la réflexion sur l'histoire récente de l'historiographie culturelle doit aussi nous mettre en état de développer une hypothèse sur ses *motivations extra-académiques* dans un monde quotidien où l'anthropocentrisme est (devrait être) de moins en moins naturel (II). Finalement, cette perspective, dans laquelle l'histoire de l'historiographie culturelle jouera un rôle de symptôme — d'une crise de survie de l'humanité plutôt que d'une crise culturelle — nous permettra *d'assigner une fonction* — éthique/pratique? — à ce discours sans programme (III).

Il va sans dire que c'est un projet trop ambitieux et très moraliste (voire comique?) pour une brève contribution à un petit colloque. J'avoue, cependant, qu'à mes yeux, toute autre tentative, ou manquerait le but — malgré tout programmatique — de notre rencontre par excès de technicité «scientifique», ou me paraîtrait hypocrite (sur le plan personnel) par un ton trop distancié.

I

En observant l'usage actuel qu'on fait du *concept «histoire culturelle»*, on reconnaîtra tout d'abord la perte d'une valeur normative qu'on avait l'habitude d'attribuer à ses objets. Nous ne sentons plus l'obligation de trouver des «beautés éternelles» ou des «orientations morales pour le présent» dans les romans du XVIII^e ou dans la musique du XII^e siècles — du moins n'appartient-il plus naturellement aux nouveaux historiens de la culture de les dégager. Pour parler en termes d'herméneutique: un besoin d'altérité et l'accent mis sur la distance historique ont pris la place de l'application ¹, c'est-à-dire d'une

¹ Je me réfère — de façon polémique — au concept «Anwendung/ Applikation» expliqué par HANS-GEORG GADAMER dans son livre *Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, pp. 290-295: «Wir vermögen uns... dem überlegenen Anspruch des Textes zu öffnen und der Bedeutung verstehend zu entsprechen, in der er zu uns spricht» (p. 294).

tendance (parfois obsessionnelle) à reconnaître «l'actualité» des objets culturels du passé. Une telle évolution a facilité le rapprochement entre l'Histoire culturelle et ceux parmi les discours historiographiques qui, traditionnellement, occupaient le centre de la discipline — en même temps qu'elle a réduit la distance existant entre leurs fonctions et leurs légitimations respectives. Ce changement de perspective a fait des «œuvres» les «objectivations des pratiques culturelles institutionnalisées» du passé (pour parler «en sociologue») — et l'élimination des critères de qualité esthétique ou morale qui en est résultée a considérablement élargi le champ de l'Histoire culturelle. Comme les pratiques culturelles, à leur tour, renvoient à des compétences qui peuvent être définies comme des «mentalités» ou, dans leur ensemble, comme un «savoir social»², l'extension du concept d'«histoire culturelle» aboutit à être synonyme de celui d'«histoire sociale» ou d'«histoire des mentalités». Au moins doit-on constater que les frontières entre ces trois (sous-)disciplines et leurs discours sont devenues très floues — ou, si l'on veut, qu'elles dépendent plus que jamais de la conception personnelle de chaque historien. Quant aux méthodes de l'analyse (ou de «l'interprétation») des sources, une nouvelle sensibilité pour les différents niveaux de leur portée commence à s'établir — probablement sous l'influence de la subtilité herméneutique des (anciens) critiques de l'art/de la littérature, transformés en historiens. La «critique des sources» classique des historiens ne visait que la valeur «mimétique» des textes et des autres traces du passé; on essayait d'assurer leur «objectivité», afin de les lire comme des «images» de la vie des époques antérieures. Aujourd'hui, on peut distinguer au moins deux couches complémentaires dans la reconstruction historique: d'une part, les concepts non-thématisés des textes et les éléments accessoires des sources non-textuelles, sont considérés comme des empreintes du savoir dans les sociétés du passé (d'où l'importance de «l'histoire conceptuelle» — «Begriffsgeschichte» — surtout dans les deux Allemagnes); d'autre part, certaines configurations réitérées des éléments du savoir social sont perçues comme symptômes de sentiments, obsessions, besoins collectifs qui n'ont pas eu de représentation possible en leur temps.

² Pour la (quasi-)synonymie des concepts de «savoir social» et de «mentalité(s)», v. HANS ULRICH GUMBRECHT / ROLF REICHARDT / THOMAS SCHLEICH, «Für eine Sozialgeschichte der französischen Aufklärung». In: idd. (edd.): *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, Vol. I, München 1981, pp. 3-51.

Mais si l'Histoire culturelle sort de sa marginalité traditionnelle et peut différencier ses pratiques, elle ne le doit pas seulement à des transformations internes: la raison en est aussi *une crise* — peu avouée — de *l'hégémonie de «l'Histoire politique» et de «l'Histoire économique»*. On pourrait très bien dire que la crise de «l'Histoire politique» résulte de la crise du système politique inventé par les Lumières et de celle de sa légitimation, basée sur l'idée (illusoire) du système politique comme représentation de la société entière. De la même façon, on pourrait interpréter la crise de «l'Histoire économique» comme une conséquence de la crise — internationale — du Marxisme et de sa théorie de la connaissance qui a fidèlement gardé une naïveté presque charmante. Mais il me semble que la raison déterminante est la chute d'une hiérarchie établie autrefois (par une *pensée monocausaliste*) entre les différentes couches des phénomènes historiques et leurs discours. C'est sa décomposition qui nous oblige à repenser les structures du champ de l'Histoire. Peut-être nous trouvons-nous engagés dans un processus de transformation à la fin duquel cette histoire des structures et de l'évolution du savoir social (appelée tour à tour, aujourd'hui, «Histoire sociale», «Histoire des mentalités» ou «Histoire culturelle») formera un *niveau de convergence et de base* pour les différentes sous-disciplines historiques. Une telle idée de convergence remplacerait donc la vieille épistémologie monocausaliste de l'historiographie fondée sur les hiérarchies, les dominances et les dépendances.

En tout cas, l'élargissement interne du concept d'«Histoire culturelle» paraît avoir encouragé de *nouvelles questions* qui, de leur côté, ont créé de *nouvels objets de préférence* pour les historiens. Je voudrais tout d'abord souligner une perspective innovatrice qui promet d'établir un lien entre les champs de «l'Histoire de l'Homme» et ceux de «l'Histoire naturelle», alors que leur stricte séparation était une des «conquêtes» épistémologiques du XVIII^e siècle³. Si l'on part de l'observation que l'anatomie et la physiologie humaines (surtout cérébrales) n'ont presque plus évolué depuis 50000 ans⁴, et si l'on

³ V. WOLF LEPENIES, *Das Ende der Naturgeschichte*, München 1976.

⁴ Pour cette argumentation, je renvoie surtout au livre d'ANDRÉ LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, Paris 1964/1965, et à NIKLAS LUHMANN, «Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie», in: HANS URICH GUMBRECHT / URSULA LINK-HEER (edd.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur — und Sprachenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur — und Sprachhistorie*, Frankfurt 1985, pp. 11-33.

y ajoute le fait que les transformations des conditions de la vie humaines survenues dans les dernières 5000 années sont au moins aussi profondes que celles qui dépendaient immédiatement de certaines étapes de l'«évolution naturelle», on est amené à se demander quels sont les facteurs qui ont rendu possible cette «évolution non-naturelle». La réponse que je trouve la plus convaincante nous renvoie à certains «sauts» dans le processus de complexification de la communication humaine (p. ex. la formation du langage, l'invention de l'écriture, de l'imprimerie et des médias électroniques), auxquels on attribuera une importance pour l'évolution de l'homme comparable à celle des transformations anatomiques et physiologiques. Voilà pourquoi «l'Histoire du livre», surtout pendant la dernière décennie, est sortie du statut d'un discours qui n'intéressait que les historiens de la littérature, les bibliothécaires et les collectionneurs: aujourd'hui, au lieu de se contenter de la description des différents modes de production des livres, elle cherche à comprendre comment l'imprimé a transformé la production du sens (voire les mentalités) et, en même temps, les attitudes de l'homme envers son corps. Sous cet angle, la concomitance de «l'Histoire des médias» et de «l'Histoire du corps» (sexualité, nourriture, vêtements, sport etc.) comme innovations académiques n'a plus l'aspect de la pure contingence — du reste, ce genre de recherches se rapproche aussi à la critique d'une autolimitation de la pensée humaine sous la dominance du paradigme du langage parlé («logocentrisme»).

Pour les *discours historiographiques* l'élargissement du concept d'«Histoire culturelle» et la multiplication de ses champs implique l'obligation de tenir compte de ses dimensions rhétoriques, car ils rendent évidente l'impossibilité de «représenter» la complexité et la simultanéité des phénomènes par la linéarité du texte. D'où toute la discussion — et toute la critique — du caractère narratif et presque toujours téléologique de l'historiographie (particulièrement vive aux Etats Unis et en Allemagne Fédérale), qui d'ailleurs n'a pas mené à l'élimination de l'historien narrateur, mais, au contraire, à une affirmation de sa compétence rhétorique comme faisant partie de sa compétence de chercheur. On peut alors parler d'une double mise à distance: d'une part entre le discours historiographique (comme construction de sens) et les résultats de la recherche historique (avec leur complexité croissante); d'autre part entre ce même discours historiographique et la «réalité du passé» (désormais hors de portée de notre compréhension). Cette double mise à distance nous permet de décrire et de discuter — tout en le simplifiant, — l'acte de la constitution du

discours historiographique comme une série de sélections à trois niveaux:

Niveau éthico-politique

Veut-on contribuer, par le discours historiographique, à la légitimation/stabilisation d'une situation présent (de son image) ou à sa problématisation/critique?

Niveau de structuration

Veut-on intégrer les résultats de la recherche dans une perspective diachronique (narrative, «historique») ou dans une perspective synchronique (descriptive, anthropologique)? Malgré de longues discussions sur le sujet, il me semble que ni la diachronie ni la synchronie ne se trouvent dans une relation de préférence avec une des deux possibilités du niveau éthico-politique.

Niveau sémantique

Quel est le champ du monde passé qui est l'objet de la reconstruction et qui constitue le sujet de son discours?

II

Si l'on veut trouver une *motivation extra-académique de la «convergence sans programme»* dans le cadre de «l'Histoire culturelle» (et il faut admettre d'avance qu'il s'agira d'une motivation préconsciente, floue, contradictoire en elle-même), ses nouveaux objets de préférence offrent une première orientation. Cette convergence est caractérisée, sur le plan sémantique, par l'intérêt prêté aux techniques et aux médias de la communication; celles-ci, de leur côté, sont mises en rapport avec les différents modes de constitution de sens et avec les différentes attitudes de l'homme envers son corps. Sur le plan de la structuration du discours, il serait problématique de parler d'une tendance dominante de la synchronie ou de la diachronie. Ce qui réunit, cependant, toutes les façons contemporaines d'écriture historiographique, c'est un nouveau scepticisme envers les perspectives téléologiques (qui n'est point à confondre avec un refus de narrativité); Michel Foucault s'y référerait par son terme d'«histoire généalogique».

De toutes ces observations je déduis une hypothèse qui porte sans doute la marque de mon origine géographique, puisque je vis dans le pays des «Verts» (en politique) — j'habite même la région de ce pays où les problèmes et les menaces écologiques ont atteint

une intensité qui est probablement une anticipation de ce qui attend l'humanité entière pour le siècle prochain. Je crois que bien des transformations récentes — et moins récentes — qui ont lieu en « Histoire culturelle » ne sont que des symptômes du sentiment d'une *dichotomisation progressive entre « l'esprit humain » et « le corps humain »* (sentiment, d'ailleurs, dont on peut facilement observer les manifestations et l'intensification depuis le XVIII^e siècle⁵). Cette dichotomie semble produire des capacités intellectuelles de plus en plus stupéfiantes (y compris le remplacement du corps comme « support » de la pensée par les ordinateurs) et une nouvelle disponibilité du corps résultant de la perte de sa fonction naturelle (dont même le Marquis de Sade n'aurait pas osé rêver et qui laisse perplexes même les techniciens du sport). Voilà des changements dans la « condition humaine » qui nous fascinent tous mais dont l'évaluation éthique mène à la polarisation la plus nette. Dès lors on attendra soit le moment où l'homme, libéré de son support traditionnel (et trop lourd), saura décoller de la terre vers l'infinité de l'espace stellaire⁶, soit une nouvelle version du Jugement dernier pour le jour où la perte de l'équilibre écologique entre l'homme et son milieu se consommera dans l'auto-déstruction définitive de l'espèce humaine⁷. Les deux possibilités contribuent également à la projection d'une nouvelle fascination vers le passé, mais nous voyons que leur polarité produit aussi une forte ambiguïté affective: d'où notre incapacité à continuer d'utiliser la transparence des discours téléologiques (optimistes ou pessimistes).

III

Pour le brave herméneute que je suis (malgré moi), cette réflexion sur les ambiguïtés affectives, la fascination exercée par les thèmes évoqués aussi bien que les transformations institutionnelles de ma discipline académique, ouvrent la possibilité de « comprendre » et de « contrôler » ce qui ne sont, pour le moment, que des « convergences sans programme ». Mais faut-il des programmes? Ne sont-ils pas, pour

⁵ Je prépare un livre où l'histoire des spectacles (sport, théâtre, *meetings*, films etc.) entre 1900 et 1930 sera présentée comme une histoire des réactions engendrées par cette dichotomie.

⁶ Réflexion de JEAN-FRANÇOIS LYOTARD lors d'un séminaire tenu à Siegen en novembre 1986.

⁷ Quant aux conséquences pour les survivances culturelles, v. le dernier chapitre du livre de PAUL ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983.

la vie intellectuelle, des utopies aussi stériles et menaçantes que l'étaient celles de Saint-Simoniens pour la société du XIX^e siècle? Je crois que, pour «l'Histoire culturelle/1987» — et pour les historiens de la culture —, les programmes seraient surtout une possibilité de rapprocher et d'intégrer leurs expériences quotidiennes et leurs activités professionnelles. Et tout cas, il s'agirait de programmes *au pluriel*. Car nos disciplines, au lieu de nous imposer des choix constitutifs, par exemple pour l'historiographie, ne sont que les lieux de les discuter.

Cette démarche n'engage donc que moi: il s'agit de *mettre en question* la viabilité d'une politique (au sens très large du terme) qui prétend ignorer qu'elle joue la survie de cette planète. Par ce choix éthique (c'est du reste le dernier de mes choix historiographiques dont j'aie pris conscience), j'ai commencé à comprendre pourquoi, depuis des années, je me sens de plus en plus excentrique — et «déplacé» — au milieu des critiques et des historiens de la littérature: car ce choix ne permet guère de prolonger un discours qui ne se veut que l'éloge ou l'apologie de «l'expérience littéraire». Au niveau sémantique, on remarque évidemment un intérêt particulier pour la relation entre «*l'Histoire des techniques de communication*» et «*l'Histoire de la dichotomie «corps/esprit»*». L'évolution narrative de mon discours devrait poursuivre le jeu de ces termes jusqu'au point (notre présent) où la complexité des capacités intellectuelles de l'homme apparaîtrait (par un manque de contrôle d'elles-mêmes) comme une menace imminente pour son existence physique. Dit en termes proches d'une nouvelle théorie de la connaissance⁸, cette histoire ménerait ses lecteurs de l'improbabilité de l'origine et de l'existence de l'homme dans son milieu «naturel» à l'improbabilité de la survivance de la nature dans un milieu constitué par les capacités intellectuelles de l'homme.

Pour le moment, personne n'est en mesure d'écrire cette Histoire. On peut, cependant, en marquer quelques étapes («époques», au sens premier du mot), leur assigner quelques «lieux» (que je dois restreindre — par un manque de compétence — à la culture occidentale) et formuler un certain nombre de questions à la fois générales et spécifiques propres à garantir et la cohérence et la progression discursive:

⁸ Présentée — sous forme condensée — par NIKLAS LUHMANN, «Die Richtigkeit soziologischer Theorie», in *Merkur* 41 (1987), pp. 36-49.

La mise-en-image (culture préhistorique)

A quel état de l'évolution linguistique correspond-elle? Quels sont les instruments qui la rendent possible? Peut-on observer des modifications dans l'attitude de l'homme envers son corps qui s'ensuivent (p.e.: rites d'inhumation, idée d'une vie «après la mort physique»)?

Du signe mimétique («image») au signe arbitraire et à l'écriture linéaire (culture égyptienne)

Quelles sont les fonctions qui doivent être mises en rapport avec le passage au signe arbitraire et, plus tard (?), à l'écriture linéaire? Ces conquêtes ouvrent-elles les espaces de «l'argumentation» et de «la logique»? Peut-on observer des nouvelles fonctions de représentation du corps (p.e.: le corps du pharaon)?

Evolution des techniques de signification (culture gréco-romaine)

Quels sont les différents modèles de la relation entre l'espace de la rhétorique (tradition des Sophistes) et l'espace de la vérité (tradition platonicienne)? Dans quel état de ce débat le christianisme est-il ancré («Conception immaculé», «Eucharistie», «Assomption»)?

Du manuscrit à l'imprimé (XV^e et XVI^e siècles)

Jusqu'à quel point la nouvelle distance établie entre le corps et les processus de communication, est-elle une condition nécessaire pour la genèse et le développement de la «subjectivité» occidentale? Le corps devient-il «un écran» servant à cacher et/ou à exprimer la pensée?

Point culminant de la dominance de l'imprimerie et de l'esprit (XVIII^e siècle)

Quel est le lieu donné à l'invention de l'imprimerie dans l'historiographie du XVIII^e siècle? Les discours des Lumières sur le corps et sur la nature sont-ils toujours des éloges de l'esprit dominateur (Rousseau, Mercier, Sade)? Le Sensualisme et le Matérialisme sont-ils des théories de la séparation entre «esprit» et «corps»? Quels sont les lieux sociaux conquis par le concept de «représentation» pendant le XVIII^e siècle?

Les médias électroniques et la pensée sans corps (XX^e siècle)

Quelles sont les modalités spécifiques d'une présence artificielle du corps (corporalité de l'acteur au théâtre, présence

du corps dans les films, la télévision, la vidéo) et de l'utopie/ /menace d'une «pensée sans corps» (ordinateurs)? En quoi la pensée «libérée» du corps a-t-elle élargi et intensifié les capacités de l'esprit humain? Quelles sont les réactions à la dichotomie actuelle «corps/esprit» dans la vie quotidienne (sport, médecine, mouvements écologiques) et en philosophie (Bataille, Derrida, Théorie des systèmes)? Quels sont les pronostics pour la survivance de la nature (humaine/extra-humaine), étant donné facultés intellectuelles de l'homme d'aujourd'hui?

Ce qui caractérise sans doute ce projet sous l'angle de «l'Histoire culturelle» comme discipline académique, c'est l'absence de tout réalisme: il contient trop de questions dont nous savons très bien qu'une réponse, actuellement, ne pourrait point suffire aux critères de «véridicité» généralement acceptés. Que faire alors?

Après tout ce que je viens de dire dans les pages précédentes, il ne sera point surprenant si je recommande de ne plus attendre les progrès ultérieurs dans les techniques de recherches et dans l'enrichissement du savoir historique. Car, tout d'abord, ces critères et ces possibilités de véridicité dont il faudrait attendre la réalisation sont eux-mêmes un des objets principaux de la critique «déconstructive» de notre discours. Mais, surtout, celui qui vit sous la menace de mort présentée comme résultat de la dichotomie «corps/esprit» pensera qu'il n'est plus temps de se demander s'il faut attendre ou non. Nous savons que ceux parmi les intellectuels qui insistent le plus sur la nécessité d'adapter leur travail à ce qui est plus qu'une simple «crise de la culture», sont aussi les plus sceptiques quant aux effets de leur discours dans le domaine public.

Tout cela nous mène à une conclusion pour le moins très mélancolique. L'observation des transformations à l'intérieur et à l'extérieur de la discipline de «Histoire culturelle» et la réflexion sur ses motivations extra-académiques nous ont ouvert la possibilité de formuler une sorte de programme pour nos activités d'historiens de la culture. Mais il me semble qu'une des vertus de ce programme (s'il y en a) est la mise en évidence de ses propres apories. Peut-être devrait-on simplement profiter des convergences pour organiser des colloques sans mettre en question leur légitimité par la formulation de programmes⁹.

⁹ Merci à Sarga Moussa d'avoir donné à ce texte une forme linguistique acceptable.