



L'Histoire et les histoires. Réflexions sur le temps légendaire

COMMUNICATION DE GEORGES THINÈS
A LA SEANCE MENSUELLE DU 8 JUIN 1985

L'Histoire nous apparaît spontanément comme le récit du réel ; les histoires, au contraire, sont considérées comme des inventions plus ou moins convaincantes auxquelles nous accordons, selon le cas, une attention sérieuse ou un regard teinté de scepticisme. L'Histoire serait donc contraignante ; elle s'assortit de preuves, de recoupements, de controverses et d'interprétations qui se présentent comme des théories scientifiques, lesquelles, lorsque naît le souci épistémologique, aboutissent à deux ordres majeurs de réflexion : la recherche des fondements de la critique historique et l'examen de la légitimité de ses méthodes, d'une part ; l'étude des fondements de la philosophie de l'Histoire, d'autre part. La philosophie de l'Histoire soulève de sérieux problèmes, tant sur le plan de la réalité des faits considérés que sur celui des systématisations philosophiques que l'on est tenté d'appliquer à ceux-ci. Il n'entre pas dans mon propos, faut-il le dire, d'examiner en détail ces questions. Elles exigent une compétence qui m'est étrangère et elles me donnent du reste l'impression curieuse et passablement déplaisante de sombrer rapidement dans le raisonnement circulaire. En effet, philosopher sur l'Histoire suppose au départ que les faits que l'on entend soumettre à la réflexion soient fermement établis, ou tout au moins affectés d'un haut degré de probabilité ; cependant, l'établissement des faits, l'administration des preuves qui permettent de les considérer comme indiscutables relèvent eux-mêmes d'une théorie philosophique de l'Histoire, théorie dont on attend en dernière analyse qu'elle vienne justifier tous les procédés techniques que l'on met en œuvre pour pouvoir

affirmer sans imprudence que les faits que l'on met en évidence se sont effectivement produits au cours du temps.

Mais qu'est, finalement, ce temps que nous appelons le temps historique ? On dira que c'est là une question vaine. Le temps historique, ajoutera-t-on, est évidemment un temps continu dans lequel viennent s'inscrire les événements, et qu'il suffit à l'historien, pour mériter son titre, de pointer sur ce continuum les faits particuliers qui déterminent à la fois la trame et le sens du devenir historique. Si l'on est attentif à ce que peut signifier pareille proposition, on est amené à conclure que le temps de l'Histoire n'est qu'un temps second, une sorte de milieu idéal capable de contenir les événements, un mode d'existence du devenir qui serait donc indépendant des faits dits historiques et qui, leur étant préexistant, pourrait — que dis-je, devrait — se maintenir même s'il ne se passait rien à une époque particulière. Dès lors, en toute rigueur de termes, si le temps historique est perçu ou conçu à la façon d'un continuum rendant possible la survenance des faits, on en arrive à postuler assez bizarrement une Histoire qui ne serait pas définie par la succession et l'enchaînement des faits, une sorte d'Histoire vide, définissable à un titre égal par ce qui arrive ou est arrivé, ou par ce qui n'a pas eu lieu ou n'aura pas lieu. Une Histoire, donc, qui aurait ceci de caractéristique qu'elle n'est pas nécessairement l'articulation de faits.

Mais que signifie, en définitive, l'affirmation selon laquelle il ne s'est *rien* passé ? Cette expression a-t-elle un sens ? Lorsque je dis que *rien* ne s'est passé, n'est-ce pas plutôt une façon de faire comprendre qu'il ne s'est rien passé *pour moi* et que, même si l'historien me démontre qu'il s'est passé quelque chose, l'événement si fermement établi peut encore être négligé par moi et ne jamais requérir mon attention ni intervenir pour influencer ma conduite présente ? L'Histoire ne serait-elle finalement qu'*une* histoire, à laquelle je peux croire ou ne pas croire et dont le degré de conviction n'est pas supérieur à celui d'une histoire inventée, capable de requérir mon assentiment, de m'émouvoir, de m'ennuyer ou de m'inquiéter de quelque façon. Dirai-je, à propos d'un fait historique, ce que le fabuliste dit d'un simple conte et me contenterai-je de reconnaître que « si Peau d'âne m'était conté, j'y prendrais un plaisir extrême¹ ? » Oserai-je dire, animé de cet esprit critique qui fait la force de l'historien, « Si Napoléon, si Hegel, si

¹ La Fontaine, *Fables*, VIII, 4.

Bismarck, si Hugo m'était conté, j'y prendrais un plaisir extrême » ? Comme si l'état présent de la politique, de la philosophie ou de la littérature n'était pour moi que contingence, que réalité occasionnelle, elle-même référée à d'autres réalités non moins occasionnelles et, somme toute, au sens le plus profond du terme, négligeables ?

Tout ceci me montre que le lecteur de l'Histoire opère des choix, que l'instaurateur de l'Histoire pratique lui-même d'imprévisibles sélections et que l'idée d'un temps continu, à l'intérieur duquel les faits historiques viendraient figurer, soulève des problèmes aussi ardues que ceux qui ont occupé les théoriciens de la Relativité lorsqu'ils se sont demandé si les phénomènes électromagnétiques supposaient ou non l'existence d'un milieu idéal de propagation que l'ancienne physique appelait l'éther. La conception de l'Histoire comme un contenu qui suppose un contenant qui serait le temps universel, nous confronte, nous le voyons bien, avec d'insurmontables difficultés.

La solution inverse consiste à déclarer que ce sont les événements eux-mêmes, dans l'enchaînement de leur particularité, qui constituent ce que nous appelons l'Histoire. Mais ici encore, quel est leur mode d'engendrement et selon quelles lois puis-je inférer à l'existence des causalités les plus probables entre les faits ? Je soupçonne que la découverte des principes de concaténation entre faits particuliers va me poser des problèmes aussi ardues que l'hypothèse d'un temps continu préexistant. Cette solution relativiste *a posteriori* ne semble pas pouvoir satisfaire mon exigence de savoir ce que serait la réalité du temps historique, de façon plus ferme que la solution absolutiste *a priori*, qui consiste à postuler un continuum temporel préexistant. Tels sont, en bref, les problèmes d'existence et de légitimité que suscite la réflexion sur le temps historique tel qu'il est possible de le concevoir dans le cadre de la science historique. Je voudrais ajouter, à propos de cette dernière, une remarque qui me paraît digne d'attention. Toute science est fondée sur l'hypothèse et sur l'expérience. L'hypothèse est un acte de l'imagination ; l'expérience est un acte réel, une procédure qui fait appel au témoignage des sens et c'est elle qui permet de porter le verdict final sur la vérité du réel.

Dans son ouvrage de philosophie des sciences intitulé *La connaissance et l'erreur*, Ernst Mach justifie l'intervention de l'expérimentation au moyen d'une

phrase révélatrice. Il écrit : « la nature n'est là qu'une fois », voulant souligner par là que la convergence des circonstances naturelles, qui serait nécessaire à la réalisation d'une observation valable, dûment contrôlée, est possible, mais en même temps improbable et qu'en tout cas, le chercheur qui déciderait d'attendre que ce concours de circonstances idéal et unique se produisît pour effectuer son observation, risque à un titre égal de la faire dans la minute qui suit sa décision, ou de ne jamais la faire. Le dessin des nuages dans le ciel peut, une fois et une seule fois sans doute, représenter exactement le contour des continents sur le planisphère, mais si c'était là l'objet de l'observation céleste entrevue, mieux vaudrait y renoncer et tenter de résoudre le problème en imaginant une expérience soumise dans le temps à la décision de l'expérimentateur. Pour revenir à l'Histoire, nous pourrions paraphraser Mach et dire : l'Histoire n'est là qu'une fois. Or, contrairement à la nature, qui même si elle n'est là par elle-même qu'une seule fois, reste néanmoins toujours disponible et manipulable, l'Histoire exclut absolument la mise à l'épreuve expérimentale. Mais il y a plus : non seulement l'idée même de l'Histoire exclut l'idée de l'expérimentation, mais les faits historiques, ou ce que nous appelons tels, rétrogradent de façon incessante par rapport à nous, ils nous quittent irrémédiablement et il arrive nécessairement un jour où la mémoire de l'homme faiblit et où ces faits peuvent cesser d'exister pour l'observateur présent. Les observateurs se succèdent comme les faits eux-mêmes et il ne subsiste plus, au terme du processus, que des observateurs qui sont voués à n'observer que d'autres observateurs, lesquels s'éloignent à leur tour de l'observateur présent parce que tous les observateurs figurent eux-mêmes, quoi qu'ils en aient, dans l'Histoire.

Ceci nous mène à la conclusion plutôt inquiétante qu'il n'y a pas de *point de vue* dans l'Histoire, du simple fait que la conscience et la mémoire sont elles-mêmes historiques dans leur essence. La sélection des faits à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure n'est donc pas la conséquence d'une inattention ou d'une négligence quelconque de l'historien ; elle résulte plutôt de l'impossibilité dans laquelle il se trouve d'occuper par rapport au temps un point archimédique d'où il pourrait dominer et apprécier la durée de la nature et la durée du monde, le monde étant cette construction que l'homme édifie sans trêve sur le fond de la nature. La *nature morte* des peintres désigne paradoxalement toute représentation

du vivant dans laquelle l'homme ne figure pas. La peinture historique pourrait s'appeler, parallèlement, le *monde mort*, parce qu'elle ne représente jamais qu'un observateur disparu.

Je me garderai de pousser plus loin cette analyse du temps de l'œuvre d'art. Je noterai simplement que l'art du temps par excellence, la musique, échappe à cette fatalité du temps, du fait qu'elle est infiniment reproductible. Un quatuor de Mozart existe dans le présent comme il a existé vers 1780. La musique serait-elle ce temps pur qui n'est pas soumis à la durée historique, parce qu'il est l'instant parfait infiniment répété ?

Je ne répondrai pas, car il importe que je me tourne maintenant vers quelques problèmes que pose le temps légendaire. J'ai dit, en commençant cet exposé, que l'Histoire nous apparaît comme le récit du réel. Qu'en est-il de la légende ? Si la saisie du temps historique se heurte aux difficultés que j'ai signalées, faut-il craindre de rencontrer des difficultés du même ordre dans l'analyse du temps légendaire ? Il serait imprudent d'en décider maintenant, car il s'agit de savoir, avant toute chose, si ce que j'appelle le temps légendaire peut être comparé au temps historique et, une définition même provisoire étant admise, dans quelle mesure temps historique et temps légendaire se rejoignent de quelque façon eu égard à leurs modes d'existence respectifs. Deux faits importants s'imposent d'emblée à notre attention. Le premier est la multiplicité des légendes face à l'unicité de l'Histoire. Cette pluralité du légendaire ne doit toutefois pas faire illusion. L'étude transculturelle des légendes, telle que l'ont pratiquée Eliade et bien d'autres, semble en effet indiquer que celles-ci se rejoignent et fusionnent dans quelques thèmes fondamentaux. Ceux-ci concernent dans tous les cas les questions d'origine et de destin. Les légendes ainsi unifiées constituent les mythologies ; aucune d'entre elles n'ignore les dieux, les espoirs et les terreurs de l'homme ; aucune non plus ne néglige la dialectique de l'homme et de la nature ni le problème du bien et du mal. Toute civilisation engendre à partir du récit une cosmogonie qui deviendra cosmologie, une théogonie promise à la théologie, une histoire de la nature qui préfigure la physique et des règles pratiques d'hygiène et de conduite qui se mueront ultérieurement en éthique. C'est là ce que j'appellerai le mouvement ascendant du temps historique, lequel culmine dans la connaissance scientifique objective. Cependant, il n'est pas moins vrai que l'instauration

légendaire relève de cet éloignement irrémédiable du passé par rapport à la conscience et à la mémoire de l'observateur présent, c'est le mouvement descendant de l'Histoire.

Vue dans cette perspective, la légende prend le sens d'une récupération de l'oubli. Les premiers ancêtres de l'homme qui furent doués de langage inaugurèrent la possibilité de la mémoire historique, mais leur passé biologique devait leur rester inconnu puisqu'il s'était déroulé avant que la langue existât. Par un même mouvement, l'homme historique était condamné à ignorer sa propre préhistoire, car cette fois c'était l'écriture qui avait fait défaut dans le passé à ceux qui commençaient à écrire. Enfin, l'irrémédiable disparition du passé à l'intérieur de l'Histoire proprement dite, c'est-à-dire l'évanescence des faits historiques objectifs et théoriquement nommables par le langage, devait amener la récupération de l'oubli par la légende. C'est pourquoi toute recherche du point zéro de l'Histoire d'une civilisation est nécessairement légendaire. Au commencement était le récit ; cela est vrai pour le commencement de l'Histoire. Cependant, si nous tentons d'imaginer ce qu'était l'homme avant le langage, c'est-à-dire avant l'Histoire, alors nous devons dire : au commencement était l'oubli. D'où le caractère sacré du légendaire et l'interdit de négation qui s'y attache : l'homme ne peut récuser le récit qui raconte sa propre origine sans nier son propre commencement et donc sa propre instauration comme être historique, capable de vivre le temps parce qu'il est en mesure de dire ce qu'il n'est plus. La légende comporte en ce sens une dimension éthique première : elle est le *legendum*, c'est-à-dire ce qui *doit* être lu. La prise de conscience première de l'homme historique, c'est *l'obligation de lecture*.

La littérature d'une civilisation historiquement constituée ne sera plus, dans la suite, que ce qui *peut* être lu. Au moment où la lecture devient facultative, d'obligatoire qu'elle était, le goût remplace l'obligation morale.

Les deux faits essentiels auxquels j'ai fait allusion tout à l'heure sont donc, en résumé, les suivants : d'une part, la tendance des histoires à se constituer en une Histoire unifiée, c'est le mouvement par lequel le légendaire s'affirme nécessairement comme origine de l'Histoire à travers l'obligation, pour l'homme, non pas de connaître, mais de *reconnaître* sa propre humanité. D'autre part, la tendance de celui qui assume pleinement son historicité à s'identifier comme le

descendant réel d'un ancêtre légendaire et à en donner le témoignage éthique. Ce faisant, il réalise en lui-même la victoire de l'Histoire sur la nature ou, si l'on préfère, du langage sur le réel.

Dans son *Histoire d'Israël*², Baron interprète dans cette perspective la singularité du peuple juif et le caractère particulier de sa religion. La religion juive a été la première grande religion qui a tendu de façon constante à opposer l'Histoire à la nature. « Si la religion juive a rejeté l'idée d'un Baal localisé et une théorie comme l'Incarnation, c'est que dans les deux cas il s'agissait d'anthropomorphismes d'ordre naturel. Elle s'est au contraire tenacement attachée à des anthropomorphismes de caractère historique, tels que la royauté et la paternité de Dieu » (p. 17). Le groupe humain qui s'est révélé capable, à propos de la question d'origine, d'absolutiser le légendaire dans le mouvement de sa propre Histoire ne pouvait échapper à l'affirmation de son exception, de son élection et de son auto-sacralisation. « Non seulement, écrit Baron, la nation est le véhicule de l'Histoire elle-même, mais pour cette conquête de la nature par l'Histoire, un groupe humain *choisi* est indispensable. La nature oppose à l'Histoire une résistance énorme. Seul un petit nombre d'élus est qualifié pour la surmonter » (p. 15). Le cas d'Israël est très représentatif des processus que nous essayons de caractériser. Nous pourrions dire qu'en substituant l'Histoire à la Nature, il a substitué du même coup le temps du monde au temps physique dans l'évolution de la conscience humaine ; qu'en outre, en raison de l'intervention nécessaire du légendaire dans la scrutation de l'origine, il a constamment tendu à faire coïncider son Histoire propre avec l'Histoire universelle. En ce sens, les récits bibliques ne sont ni légende, ni littérature ; ils sont poésie ou idéologie.

Les histoires, les récits partiels du groupe élu deviennent l'Histoire tout court. On assiste, avec Israël, à la dominance progressive du langage de l'homme sur le silence de la nature, à la victoire du monothéisme historique sur le polythéisme naturel ; à la multiplicité des histoires qui racontent les aventures des dieux se substitue désormais l'unicité de l'Histoire régie par le Dieu unique.

Il ne m'est pas possible de développer ceci plus avant. Je me contenterai de signaler qu'en ce qui concerne l'origine du monothéisme, des théories fort intéressantes pourraient retenir notre attention, en particulier celles que Léopold

² S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, Paris, P.U.F., Vol. I.

Szondi a discutées dans son ouvrage intitulé *Moses' Antwort auf Kain (La réponse de Moïse à Cain)*. Cette étude et quelques autres jettent une lumière singulière sur les sources du monothéisme juif et particulièrement sur ses sources égyptiennes, dont Moïse semble bien avoir été le scrutateur et l'utilisateur pendant le premier exil. Le culte solaire, inauguré par la révolution d'Aménophis IV, serait apparemment le dernier culte naturel qui, du fait de sa référence au soleil, seul objet unique de la nature visible, ouvrirait la voie au monothéisme historique de la tradition mosaïque. C'est la thèse de Freud dans *Moïse et le monothéisme*. Je n'en dirai pas plus, mais je crois que nous touchons ici à l'un des problèmes fondamentaux que soulève l'analyse des relations entre la légende et l'Histoire.

Cependant, ceci nous permet d'envisager brièvement les deux derniers aspects du problème que je souhaiterais traiter aujourd'hui : la question du héros et la question de la prophétie. Moïse est un meneur de peuple, c'est aussi le premier héros d'Israël. Et il est à la fois légendaire et réel. Ce serait le lieu de discuter les mérites respectifs de Toynbee, de Hegel, de Spengler et de Marx. Mais ceci dépasse notre propos.

Quittons, si vous le voulez bien, le domaine de l'Histoire du peuple juif, qui n'a été qu'un exemple, et posons-nous la question de l'apparition du héros et du temps qui régit son rôle dans l'Histoire. Je me tournerai ici vers une figure légendaire qui m'a beaucoup occupé depuis plus de deux ans et à laquelle je consacre pour l'instant une étude qui tente de dégager sa temporalité propre : il s'agit du personnage de Faust. Dans les analyses qui suivent, j'utilise une expression apparemment paradoxale : la mort du temps. Je m'en expliquerai brièvement lorsque j'aborderai la question du prophétisme.

Le docteur Faust n'appartient à aucune race définie de savants : il lit des récits de voyage de préférence à toute fiction et sa magie n'est pas une alchimie préparatoire à la science moderne des laboratoires. La révolte de Faust est classique dans le sens précis où l'on peut dire que celle de Nietzsche l'est elle-même : elle renoue avec un temps mythique, qui n'est ni Histoire au sens de Marx, ni concept au sens de Hegel, parce qu'il est l'époque où la pensée et la passion coïncident. Le rapprochement entre Faust (réel ou légendaire) et Nietzsche n'est artificiel que s'il évoque les deux faces de l'échec du savoir : le paradis perdu de la

première philosophie et l'enfer ultérieur de la connaissance accomplie. Il ne prend tout son sens qu'en raison de cette issue vers le temps, qu'il suggère plus qu'il ne l'ouvre. L'impatience de Faust, son désir qui suscite dans l'instant son objet, ne laissent aucune place à la lente progression vers un savoir absolu qui serait à la fois l'accomplissement et la destruction du temps historique. En ce sens déjà, Faust est la mort du temps. L'instant faustien n'est pas réductible à un moment ponctuel sur le *continuum* de l'existence de Faust ; il plonge à la fois dans un passé et dans un avenir dont les vertus constituantes résistent à la définition et à la description parce qu'il appartient précisément à Faust de nier un passé et de se voir refuser un avenir. Formules trop simples sans doute. Si l'instant faustien est une première forme que prend la mort du temps, celle-ci se réalise également, non sans paradoxe, dans le dédoublement du Faust historique et du Faust légendaire. Cette scission, le docteur Faust la partage avec le faible contingent des hommes qui ont eu le destin — enviable ou non — d'assister à leur déification ou à leur diabolisation de leur vivant.

Il n'est guère aisé, pour l'historien, d'établir à partir de quel moment le disparu se mue en héros. À l'apparente facilité qui préside à la naissance des dieux, on peut opposer l'entreprise ingrate qui consiste à extraire du temps un homme fini pour en faire un infini. Cette antinomie du fini et de l'infini, qui participe de toute dialectique du mythe, interdit tout repère historique précis en raison même de l'incommensurabilité temporelle de ses deux termes constitutifs. Le témoin de la légende ne peut plus, par nécessité, évaluer un temps dont s'est retiré le personnage qu'il scrute. Dans le cas le plus favorable, l'existence même de la figure légendaire dispense de toute récupération de la finitude parce que celle-ci a accompli son essence, qui est de disparaître. La mort du héros, en ne laissant subsister de celui-ci que l'infini du concept, annule la temporalité de l'Histoire et, du même coup, ce temps théoriquement mesurable qui sépare l'homme passé de son image future. L'impossibilité de percevoir la durée du hiatus historique qui tranche en quelque sorte le fil de la vie *après* la cessation de celle-ci, traduit à la fois l'essence temporelle de l'être et son lien indissociable avec le temps qui l'a vu vivre. Dès lors, ou bien la mort du héros est une expression dénuée de sens, ou bien l'Histoire avoue par là même sa propre finitude. L'historien est muet sur le temps d'oubli qui s'est révélé indispensable pour que le héros disparu devienne, en

tombant dans le domaine public, inévitable, universel et donc inoubliable. La possibilité de datation précise ne modifie en rien cette aporie qu'est la genèse héroïque.

Trois mois se sont écoulés entre le moment où Beethoven trace le nom de Bonaparte en tête de l'opus 55 et celui où il le biffe avec colère pour lui substituer le titre de *Symphonie héroïque*. L'éphémère survivance de *Bonaparte* jusqu'à l'irruption rageuse d'*Eroica* nous apprend une seule chose : que le Premier Consul qui va se muer en empereur est depuis longtemps pour Beethoven le héros immémorial dont la naissance n'a pas de chiffre. Figure indatable dans son origine, et tellement tenace dans la mémoire du compositeur, que celui-ci ajoutera sur la partition après la mort de l'empereur : *Geschrieben auf Bonaparte*.

Napoléon légendaire n'a pas de date de naissance. Faust, nous le verrons, partage ce destin, qui est *l'absence d'origine*. En sorte qu'entre Johan Faustus et Georgius Faustus, le temps indéniable de l'histoire ne correspond à aucune évolution que l'on serait tenté d'interpréter comme une consolidation de notoriété aboutissant à la légende proprement dite. S'il est vrai que l'homme célèbre est, dans de nombreux cas, l'amorce historique de l'homme légendaire, ce phénomène n'est nullement interprétable comme une loi de l'Histoire. César ne devient un nom commun qu'à partir du moment où il devient indéracinable de la mémoire, mais celle-ci n'exige aucune durée prescrite pour faire accéder l'homme concret au concept : quelques années si l'on retient que Suétone est le premier à parler des douze césars en supprimant la majuscule ; un peu moins peut-être pour Bonaparte. Encore moins pour Faust, selon toute apparence. La mort du temps survient au terme d'une durée que l'on peut déclarer nulle si le personnage historique est estompé par le héros à l'instant même de la mort du premier : c'est le temps nul de la naissance légendaire. Temps négatif en quelque sorte, dans tous les cas où le second se met à exister avant la mort de son modèle. Ce recouvrement, qui correspond à la relation ambiguë qui joint l'imaginaire au réel, peut être aussi grand que l'on voudra. Dans le cas où il devient total — c'est-à-dire lorsque le personnage légendaire et le personnage réel coïncident exactement dans le temps — on assiste à la naissance du dieu parmi les hommes. Être un dieu parmi les hommes signifie donc avant tout être à la fois dans le temps et hors du temps, c'est-à-dire n'être pas définissable par la finitude. De là naît la légende seconde,

non plus celle qui s'attache à l'existence du héros, mais celle qui définit son essence. À ce point cesse aussi, par voie de nécessité, le récit légendaire. On ne peut en effet raconter qu'une existence, l'essence résistant, par son affirmation même, à toute tentative de déroulement événementiel. Le récit est acte du temps. Dans la mesure où il s'articule, le récit légendaire est donc une forme paradoxale de biographie qui n'a ni commencement ni fin, c'est une histoire qui ne figure pas dans l'Histoire, du fait qu'elle suppose la mort du temps comme condition d'existence.

Ces formules par lesquelles je tente de caractériser l'émergence de la figure légendaire, n'appartiennent pas à l'ordre de la métaphore, encore qu'elles interviennent le plus souvent dans des discours explicitement métaphoriques et particulièrement dans le discours édifiant. La difficulté de distinguer à ce propos la parole édifiante (nécessairement métaphorique) de la légende qui raconte la vie du héros, vient précisément de la volonté idéologique de situer dans l'Histoire ce qui, par sa nature même, ne saurait figurer dans celle-ci. L'histoire édifiante — qu'elle porte le héros aux nues, comme le fait la *Vie d'Apollonios* de Philostrate, ou qu'elle le précipite dans l'enfer, comme le fait le *Faustbuch* de 1587 — refuse la mort du temps et se voit donc condamnée à traiter le héros comme un simple particulier marqué par une sorte de dangereuse et incompréhensible originalité.

En définitive, ces récits, qui s'évertuent à aligner les preuves historiques pour accroître leur crédibilité ne sont ni des constats ni des légendes. Ils feignent d'accepter la mort du temps pour mieux banaliser l'homme. Si celui-ci est présenté comme un serviteur du bien, sa réduction aux espèces de l'homme ordinaire sert encore à sa façon l'objectif légendaire en soulignant la condescendance courageuse du dieu qui accepte de s'immerger dans l'humain. Si, au contraire, le héros est asservi à la cause du mal, son rapetissement à la taille de l'homme commun permet aisément de montrer qu'il n'est rien d'autre qu'un homme et qu'il usurpe par conséquent les qualités et les pouvoirs que certains lui prêtent. Vaines tentatives. Le personnage héroïque, qu'il soit *dit* bienfaisant ou malfaisant, n'a de consistance que parce qu'il est *dit*, il appartient au langage avant d'être récupéré par une éthique ou une idéologie. Il est de l'ordre de la littérature, soit qu'il résulte de celle-ci, soit qu'il la suscite.

L'exhumation des preuves historiques de son existence n'a donc finalement pas plus de sens que la tentative d'établir son inexistence faute de moyens de datation. L'entêtement dans la promotion ou la négation se réfère de toute façon, on le voit, au temps de l'Histoire. Il n'est que la révolte de l'Histoire contre la mort du temps. Ces querelles d'authenticité ont du reste le même sort que le temps lui-même, qu'elles ne tentent de sauver qu'en raison de leur appartenance inéluctable à l'Histoire réelle. L'émergence de la légende les condamne à disparaître de la mémoire humaine au seul bénéfice du héros. Celui-ci, étant à la fois dans le temps et hors du temps, n'est forcément atteint par les disputes rigoureusement historiques que dans sa partie périssable, celle même dont il importe qu'il soit dépouillé pour exister pleinement à l'ordre du concept. La mort du temps une fois consommée, le personnage légendaire gravite dans la disponibilité absolue du langage et peut, cette fois, être révééré ou condamné sans subir la moindre atteinte : les mutations historiques du sens ne peuvent plus altérer son essence. Le docteur Faust, dont l'aventure historique est déjà semée de fantastique, disparaît du temps après avoir suscité la haine des uns, l'admiration des autres. De même, dans le langage qui devient de son vivant sa seule demeure, il se verra damné ou sauvé selon le ton des drames, des romans et des poèmes qui, de Marlowe jusqu'à nous, entretiennent son étrange fascination.

Mes remarques sur le prophétisme seront très brèves. Elles visent simplement à compléter quelque peu ce que j'ai cru pouvoir dire au sujet des relations qui semblent exister entre le légendaire et l'historique. Selon André Neher, le prophétisme n'est pas avant tout prédiction. « La prophétie dont nous tentons de dégager l'essence, écrit-il, n'est que très accessoirement anticipatrice. Sa voyance n'est pas nécessairement liée à l'avenir ; elle a sa valeur propre, instantanée. Son dire n'est pas un prédire ; il est immédiatement donné dans l'instant de la parole³. »

Renouant avec nos analyses antérieures, nous pouvons suivre Neher dans son interprétation, mais pour une part seulement. Si la prophétie n'était que prédiction, elle constituerait effectivement une tentative mineure ; elle ne serait que la magie du temps. Comme telle, elle consisterait à jeter sur l'Histoire un regard global capable de fixer le cours futur des événements et d'en prévoir, non

³ A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, p. 9.

pas tous les détails, mais certains faits considérés comme cruciaux. La prédiction est une petite magie ; le prophétisme est, dans son essence, beaucoup plus ambitieux et d'un intérêt majeur, en ce sens qu'il est la volonté de maîtriser le temps objectif. En ce sens, il est la ruine de l'Histoire, il est la mort du temps. En effet, si le prophète entend régir de façon définitive le cours du temps historique, il met en équation le présent et le futur. En termes heideggeriens, le prophétisme est la négation absolue du projet ; l'histoire n'est plus l'Histoire parce qu'elle est théoriquement prévisible. Le prophète est, en ce sens, celui dont la volonté de puissance est telle, qu'il affirme dans le présent la possession du savoir absolu. Il est du reste celui qui, historiquement, a guidé le peuple élu vers son destin nécessaire.

Pour revenir à notre propos initial, on ne peut manquer de noter la symétrie qui existe entre la recherche légendaire de l'origine de l'Histoire et la détermination non moins légendaire de la fin de l'Histoire que prétend réaliser le prophétisme. Il faudrait maintenant aborder une question ultérieure : celle de savoir dans quelle mesure le prophète et le héros coïncident. L'histoire et la légende ont chacune leur temps propre. Cependant, ces temps tendent à se rejoindre dans la quête de l'origine et de la fin. Entre ces deux points extrêmes, qui ne sont jamais atteints, le langage fait son œuvre et ressuscite à tout moment le temps de la contingence. Il crée la multiplicité des histoires, il est la ποιησις, l'incessante création. Et peut-être ne pourrions-nous survivre sans ces images renouvelées de notre finitude, sans croire à ces légendes qui sont les histoires qui nous font pénétrer le sens de l'Histoire.

Copyright © 1985 Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Tous droits réservés.

Pour citer cette communication :

Georges Thinès, *L'Histoire et les histoires. Réflexions sur le temps légendaire* [en ligne], Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1985. Disponible sur : < www.arllfb.be >