

Bulletin d'histoire politique

Penser l'histoire

Thierry Hentsch



Volume 10, numéro 2, hiver 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060518ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060518ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Hentsch, T. (2002). Penser l'histoire. *Bulletin d'histoire politique*, 10(2), 10–15.
<https://doi.org/10.7202/1060518ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Penser l'histoire

THIERRY HENTSCH

Les événements apocalyptiques du 11 septembre constituent un phénomène de civilisation. Ils marquent la fin du ^{xx}e siècle. Ou le début du ^{xxi}e. La différence n'est pas anodine. Dans le premier cas, ils apparaîtront avec le recul comme la fin d'un monde et le début d'une évolution vers quelque chose d'autre. Dans la deuxième éventualité, ils n'auront fait qu'aggraver les antagonismes actuels et les désordres qu'ils provoquent.

L'apocalypse n'est pas pur désastre, elle ne le sera que si nous ne réfléchissons pas. L'apocalypse est révélation. Mais si nous voulons qu'elle révèle autre chose que notre aveuglement, nous devons résister aux réflexes que ces attentats suscitent presque inévitablement dans un premier temps : peur, vengeance, extermination, sécurité. Que ces attentats soient condamnables, inexcusables ne nous dispense pas, à terme, de réfléchir à ce qu'ils signifient. Si on se borne à agir dans leur prolongement logique, si le seul objectif est l'éradication *manu militari* du terrorisme, alors nous n'apprenons rien des événements, et, tôt ou tard, des actes semblables se répéteront. Or dans la spirale mimétique de la violence, seul le plus fort peut rompre le cercle de la surenchère.

Jusqu'à maintenant le plus fort a choisi de s'inscrire dans la seule logique de la violence et de la répression. Le bien répond au mal avec les mêmes armes, à ceci près qu'il utilise une technique plus raffinée. Ce raffinement l'autorise à justifier sa riposte en faisant valoir que, contrairement aux attaques du 11 septembre, les frappes aériennes ne visent pas expressément les civils. Les victimes font partie de ce que la langue de bois militaire appelle les dommages collatéraux, alors que dans le cas des attaques contre les tours jumelles, les civils sont délibérément sacrifiés. Ce qui choque, en l'occurrence, c'est que les victimes sont précisément désignées d'avance par les

attaquants : ce sont les personnes qui seront dans les tours au moment de l'attaque, même si elles n'en constituent pas la cible ultime. Elles sont un moyen nécessaire. Les frappes aériennes, elles, feront des victimes parmi les civils, on s'en doute, mais on ne sait ni où ni quand ni combien, si bien qu'on peut se persuader qu'il y en aura le moins possible. Dans les deux cas, toutefois, l'idée que des civils vont périr est acceptée. La différence est que pour atteindre leur objectif, secouer le pays le plus puissant du monde, les auteurs des attentats du 11 septembre étaient plus limités dans le choix des moyens dont ils disposaient. Parce que les moyens du plus faible sont limités, son attaque, si elle veut vraiment faire mal, paraît nécessairement plus horrible. L'horreur fait partie du mal qu'elle cherche à infliger. C'est ce qui permet au plus fort de se donner bonne conscience et de se présenter comme l'agent du bien, de la démocratie et de la liberté contre les forces obscures de la haine, de la terreur et du fanatisme.

Quelques éléments de la rhétorique américaine laissent néanmoins entendre en sourdine que l'impossibilité de faire prévaloir le droit international et de parvenir à une paix équitable dans le conflit israélo-palestinien contribuerait à faire monter la frustration des masses dans le monde arabe et à alimenter le vivier du terrorisme islamiste. Rien toutefois, toujours selon cette rhétorique, qui puisse justifier de près ou de loin l'ampleur et l'horreur des attaques du 11 septembre. S'il y avait donc l'ombre d'une cause à l'origine de ces dernières, la disproportion entre cette cause et les moyens utilisés pour la servir — et la servir si mal — demeure abyssale et impardonnable. Reste tout de même l'expression d'une certaine mauvaise conscience.

Cet aveu, si feutré soit-il, le lapsus de la croisade, le fait aussi que dès le début, avant même que le FBI ait indiqué la moindre piste, les médias occidentaux se sont instinctivement tournés du côté du monde musulman pour chercher les coupables, tout cela manifeste bien de notre part l'existence d'un malaise durable dans notre rapport à cette région du monde. Nous avons beau chercher à isoler l'adversaire en le désignant comme « terroriste », derrière l'islamisme radical, c'est le monde musulman tout entier avec lequel nous avons un problème. « Nous », et non pas seulement les Américains : la position particulière des États-Unis, dans cette affaire, ne doit pas nous faire oublier que nous tous, Occidentaux, sommes interpellés par les événements et concernés par leur suite.

Posé à ce niveau global, le problème semble à première vue vérifier les vues de Samuel Huntington sur le choc des civilisations. Elles supposent qu'entre certaines civilisations des incompatibilités fondamentales constituent de dangereuses sources de tensions dans le monde. Le 11 septembre confirmerait que désormais les affrontements seront culturels. Si cette manière de voir était exacte, les tensions russo-américaines auraient dû

survivre intactes à l'effondrement du régime soviétique et l'Occident se montrer inapte à s'entendre avec la Chine, l'Inde, le Japon. À y regarder de plus près, tout l'argument de Huntington converge vers le monde musulman, implicitement désigné par sa théorie comme l'empêcheur de tourner en rond du monde contemporain. La théorie sert ici à désigner l'autre comme la source du problème.

Que la source du problème puisse être l'Occident lui-même ne semble pas entrer en ligne de compte. Ou si peu que l'autre demeure toujours le premier responsable de l'incompréhension qu'il manifeste à notre égard. Cet usage de l'autre n'a rien de nouveau. C'est dans ce refus de tout examen un tant soit peu approfondi sur soi-même que se manifeste l'absence de réflexion. L'Occident ne se pense pas. C'est le propre de toute civilisation dominante — raison pour laquelle les Américains sont parmi les Occidentaux ceux qui se pensent le moins, il leur suffit de se savoir Américains. Le dominant exerce sa domination sans trop se poser de questions, dominer est sa manière d'être.

Cette situation n'est pas propre à l'Occident. Aucune civilisation dominante dans l'histoire ne s'est interrogée sur sa domination. Chacune s'est contentée de l'exercer. Le propre de l'Occident, en revanche, c'est de se croire à cet égard différent des autres. Certes, nous avons conscience d'avoir conquis, asservi, dominé, exploité d'autres peuples — mauvaise conscience évidemment plus forte en Europe qu'en Amérique du Nord, bien que celle-ci ait été le théâtre d'un génocide dont Arnold Toynbee dit qu'il est le plus grand de l'histoire. Mais le passé est le passé, et nous l'avons soumis à notre réflexion critique. L'Occident peut même s'enorgueillir d'être la seule civilisation à avoir fait son examen de conscience sur les injustices et les horreurs qu'il a perpétrées. Bien plus, cette civilisation autocritique a elle-même évolué, elle a développé les outils scientifiques, techniques, économiques et les institutions politiques susceptibles d'améliorer le sort de l'humanité.

Tout cela est superficiellement vrai. Est ici superficielle, non la pertinence de ce qui vient d'être affirmé, mais la qualité de la réflexion qui s'en tient à ce constat. C'est dans l'attitude qui s'en contente que se manifeste l'absence de la pensée. Cette absence est d'autant plus redoutable qu'elle s'ignore. Le plus tragique dans la condition de l'homme occidental, c'est qu'il croit penser. Il croit penser, et il est sincèrement convaincu de penser juste, de penser mieux que les autres. Qu'il y en ait parmi nous qui culpabilisent n'y change rien. Se frapper la poitrine n'est qu'une autre manière de ne pas penser. L'Occident n'est pas plus coupable qu'aucune autre grande civilisation. Simplement, nous avons une responsabilité envers nous-mêmes et, dans la mesure de notre prétention à contribuer globalement au mieux vivre de l'humanité, envers le monde entier. En tout état de cause, vis-à-vis du monde, nous avons notre part à jouer. De fait, nous y sommes presque

partout présents, actifs. Et c'est d'y prendre part sans réfléchir, sans réfléchir à ce que nous faisons qui devrait nous préoccuper.

Réfléchir, en l'occurrence, c'est nécessairement réfléchir l'histoire et, dans son sillage, la dynamique qui nous emporte. L'Occidental s'imagine qu'il réfléchit de ce qu'il cherche à prévoir l'avenir, à le préparer ou à le prévenir, selon le cas. Or le souci de l'avenir est vain, parce que l'avenir est imprévisible, et nuisible, parce qu'il ne cesse d'oblitérer le présent. Seule une réflexion sur notre devenir, sur ce que nous sommes en train d'être ou sur ce que nous manquons d'être, est à la fois possible et nécessaire. Nécessaire pour en arriver à la seule question qui compte, finalement : dans quelle sorte de monde voulons-nous vivre ? Possible grâce à l'histoire. L'histoire offre la seule perspective à partir de laquelle nous pouvons tenter de comprendre notre devenir et formuler notre désir d'être. Que ce soit pour continuer d'être ce que nous sommes ou pour être autrement. Même s'il ne s'agissait que de reconduire ce que nous sommes, encore faudrait-il que nous nous demandions si nous en avons une claire conscience, si nous avons une juste idée de ce qui nous a fait. Et comment tenter d'éclairer au mieux cette conscience sinon en cherchant à comprendre en quels termes notre civilisation a conçu et tissé son rapport au monde et, du coup, son rapport à l'autre ? Partout dans son expansion l'Europe s'est heurtée aux autres, de telle sorte que ceux-ci sont devenus le passage obligé d'une telle réflexion. Et parmi eux, les mondes arabe et musulman occupent une place privilégiée.

Si l'on fait ici abstraction de l'altérité intérieure que constitue le judaïsme, l'autre le plus proche et le plus constant, dans l'histoire de l'Europe, est l'Islam. L'Islam est d'abord apparu comme l'autre de la Chrétienté, sous la double figure du savoir et de l'hérésie. Paradoxe formidable qui reste à ce jour non digéré : c'est en terre d'Islam, c'est-à-dire dans une civilisation baignant, du point de vue chrétien, dans l'hérésie religieuse, que la Chrétienté a puisé une part significative des éléments intellectuels et scientifiques qui ont contribué à l'élaboration de la pensée moderne. Par la suite, fascinée par sa propre expansion géographique, commerciale et scientifique, l'Europe n'a plus considéré l'Islam que comme l'autre de la modernité, comme l'autre géographiquement le plus proche mais historiquement le plus éloigné de cette ère nouvelle qu'il avait inconsciemment contribué à préparer.

Il est vrai que l'Islam aujourd'hui ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur son déclin historique dans le rapport des forces qui régissent les civilisations, et l'Occident n'est pas tenu, quant à lui, de célébrer tout ce qu'il doit à la splendeur de la civilisation musulmane d'antan. Mais la question, *pour nous*, n'est pas là. Le défi qui se pose à nous aujourd'hui, c'est de comprendre de quel imaginaire ce passage aux temps modernes s'est accompagné et à quel point cet autre non moderne qu'est à nos yeux l'Islam *partage*

cet imaginaire avec nous. Ce partage est précisément ce que nous répugnons d'envisager, et que l'autre a pour fonction de nous voiler. Le propre de l'autre c'est d'être ce que, de toute évidence, nous ne sommes pas. Mais à cette fonction manifeste s'en ajoute une autre, latente, occulte : c'est de porter à notre place ce que nous nous refusons à admettre en nous. L'autre nous épargne la peine de penser comme nôtre la source de ce qui nous dérange. La conséquence pour nous la plus funeste des attaques du 11 septembre, c'est de nous conforter dans cette certitude que le dérangement est à tous égards le fait de l'autre, que lui seul est dérangé. Il ne nous viendrait pas à l'esprit que son acte soit, ne serait-ce que partiellement, le reflet de notre manière d'être — ou de ne pas être — au monde.

Or ce que notre civilisation, *aujourd'hui comme autrefois*, partage avec l'Islam, c'est la conviction d'avoir raison. On objectera que cette conviction n'a pas les mêmes bases. En effet. C'est précisément sur ces bases que se joue au grand jour le jeu ambigu de la différence. La vérité de l'Occident est fondée en raison, elle est juste parce que rationnelle et raisonnable. La vérité de l'Islam est fondée en religion, elle est juste parce que divine, parce que révélée par plus haut que l'homme, sans contredire sa raison. Si l'on tente un instant de faire abstraction de nos préjugés, il est difficile de trancher tout de go laquelle de ces deux positions est la plus folle ou la plus sage. Cette difficulté se complique énormément de ce que, de part et d'autre, le rapport à la vérité, aux vérités, se révèle chez chaque individu infiniment diversifié et complexe. Après tout, la foi, qu'elle soit chrétienne ou musulmane — en principe d'ailleurs adressée au même Dieu — n'empêche pas de croire en la science ni de faire place à la raison. Du temps où en Europe la théologie dominait la philosophie, la question de savoir comment concilier foi et raison occupait les esprits de part et d'autre de la Méditerranée.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans ce débat pour voir que l'essentiel, dans le contexte actuel, c'est de comprendre comment la conviction d'avoir raison peut devenir déraisonnable. Commençons par un bref rappel sur le mécanisme élémentaire de l'exacerbation mutuelle. Quelle que soit la culture qui l'abrite, le besoin forcené d'avoir raison est un effet des extrêmes. Il s'en nourrit et s'y nourrit. Extrême des situations, extrême des oppositions. La révolte se nourrit du sentiment d'injustice, et le fanatisme de la fin de non recevoir que cette révolte rencontre. Le fanatisme durcit le refus de celui qui en est l'objet jusqu'à déclencher chez lui un fanatisme équivalent. De telle sorte que chacun peut désormais désigner l'autre comme l'obstacle insurmontable à toute entente. À partir de là les deux fanatismes sont aux prises l'un avec l'autre dans une spirale de violence que seul l'écrasement ou l'épuisement d'un des protagonistes peut — momentanément — briser.

L'affrontement prend évidemment une dimension dont on commence tout juste aujourd'hui à mesurer les effets possibles, lorsque les antagonistes parlent chacun *au nom* d'une civilisation. C'est là que la différence fait illusion et exerce son effet grossissant. C'est là également que commence, pour nous, Occidentaux, une difficile remise en cause de nos certitudes. Nous avons en effet toutes les raisons de croire que dans la montée aux extrêmes dont il vient d'être question, c'est l'autre qui nous impose son intransigeance. Comment pourrait-il en être autrement du moment qu'il condamne en bloc, et au nom d'une vérité révélée, une civilisation, la nôtre, qui s'est selon nous construite sur la tolérance, sur le doute, sur le questionnement systématique de toute révélation divine, puisque, en un mot, nous croyons être passés d'une société religieuse à une société laïque, d'un système fondé sur la croyance à un système fondé sur la science et l'expérience pratique, puisque nous sommes convaincus d'avoir troqué l'irrationnel pour le rationnel.

Cette conviction n'est pourtant pas aussi ferme que nous le voudrions. Nous la savons plus ou moins secrètement fragile, mais il n'est pas question de laisser voir cette fragilité, surtout lorsque l'autre est en jeu. L'histoire des deux derniers siècles témoigne abominablement du gouffre qui sépare les aspirations politiques des Lumières de ce qu'on hésite à appeler leur mise en œuvre. Non seulement la raison kantienne n'a pas réussi à prendre le gouvernail de nos pays, mais, pire encore, la raison hégélienne n'a pas empêché notre civilisation de commettre des atrocités qui, c'est le moins qu'on puisse dire, n'ont rien à envier à tous les siècles précédents. La raison effectivement au pouvoir en Occident aujourd'hui, celle qui selon nous devrait « tout naturellement » s'imposer au monde, n'a pas grand-chose à voir ni avec les idéaux des Lumières ni avec la réalisation de l'Esprit. C'est la raison d'un système économique et technique qui va tout seul, sans nous, à la logique duquel nous obéissons tous — certains plus ardemment que d'autres — sans trop savoir où elle nous mène.

À vrai dire nous sentons plus ou moins confusément que la direction prise n'est probablement pas la bonne, mais comme nous ne sommes pas prêts à consentir les sacrifices nécessaires pour tenter d'en prendre une différente, nous nous indignons du sacrifice que l'autre, qui n'a pas la même raison que nous, accomplit en quelque sorte à notre place. C'est parce que cet autre nous frappe avec nos propres outils au point le plus faible de notre conscience et réveille des inquiétudes sur nous-mêmes, sur notre qualité d'êtres raisonnables, que nous le haïssons aussi fort. Et comme sa haine à lui n'est pas moins féroce, et combien plus spectaculaire, il devient plus que jamais, à travers les actes auxquels la situation intolérable du monde donne une apparence de justification, porteur du monstre que nous refusons de voir en nous.