

# Un néo-romantisme ?

Mathieu Gauthier

Qu'a-t-on hérité du romantisme ? La nostalgie des temps médiévaux ? Milosevic ? Les commandos désinvoltés de Greenpeace ? Le texte qui va suivre ne prétend pas offrir une réflexion complète sur le sujet ; un tel défi apparaîtrait derechef comme l'immense travail d'une herméneutique soucieuse d'investir ce concept sous toutes ses formes. Nous nous appliquerons plutôt ici à mettre en relief quelques caractéristiques communes au romantisme et à notre présent. Les remises en question des idéaux de la modernité, les récentes transformations sociales, la mise en valeur d'hédonismes diffus, l'émergence du « néo-tribalisme » postmoderne et la montée des nationalismes sont autant de manifestations qu'il convient ici d'approfondir en tant qu'elles évoquent l'esprit romantique. D'abord, nous tenterons de définir brièvement ce que nous entendons par romantisme, pour ensuite construire une réflexion autour des parallèles découverts entre cette définition et ce que nous connaissons de notre époque. En substance, nous tenterons de voir en quoi nous sommes encore romantiques avec l'apparition d'un *néo-romantisme*. Enfin, nous verrons quelques implications philosophiques d'un tel héritage.

## *Origines et caractéristiques du romantisme*

La *postmédiévalité* fut une période historique où l'on a vu s'organiser en Europe une homogénéisation institutionnelle et idéologique, formant diverses nations et s'articulant autour de la triade fondatrice de la modernité : l'Individu, l'Histoire, la Raison. Philosophiquement parlant, il n'est pas faux d'affirmer que par la raison (instrumentale, diront les tenants de l'École de Francfort), l'individu se justifie comme maître et possesseur du monde. Se déployant dans l'histoire vers une finalité, grâce au progrès (au sens fort du terme), l'individu naissant tend de plus en plus à se concevoir comme libre arbitre : le sujet autonome des Lumières, introduit principalement par la réforme protestante et la pensée d'un

Descartes, sera celui des grandes conquêtes et des grandes œuvres culturelles — architecturales, littéraires, philosophiques. Ici, l'individu devient l'*axis mundis* à partir duquel tout va s'articuler. Le but se raffermir : passer du plus « barbare » des obscurantismes vers l'état « civilisé », accompli historiquement.

Le romantisme, en tant que mouvement culturel révolutionnaire de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, se manifeste dans une attitude à l'égard de l'existence : *la conscience de l'intolérable réalité*. Le caractère romantique s'est développé en réaction à la régularité classique et au rationalisme philosophique des Lumières. Au-delà d'un simple courant littéraire et artistique, l'esprit romantique est un mode de vie, une conception globale du monde qui vise, en partie, une exaltation du moi et de l'art. La génération des illusions perdues est d'abord la jeunesse du monde moderne, politique et esthétique, mais aussi la vieillesse trompée par ses passions. La société civile, les lieux traditionnels d'expression publique, les conventions littéraires et intellectuelles entrent en crise : on fait place aux sentiments et aux états d'âme. On substitue le mythe à la raison, le génie au goût, la libre expression du moi au respect des thèmes classiques, l'authenticité à l'universel, le rêve extatique à la clarté équilibrée, etc. L'individu désire la communion du moi avec la nature ; il fonde son identité sur la reconnaissance de ses racines historiques, sa langue, ses mythes ancestraux, la mélancolie d'un paradis perdu ; processus culminant dans la passionnelle célébration du héros national. Le romantique se reconnaît comme un être à l'âme séparée du monde dans lequel il vit.

Dans une perspective philosophique, selon Gadamer, la réaction du romantisme envers l'*Aufklärung* se fonde sur l'opposition schématique du *Muthos* et du *Logos*. Partageant le même présupposé fondamental — selon lequel l'autorité et la tradition sont porteuses de préjugés — il ne fait qu'inverser le signe en donnant une valeur négative à la toute-puissance de la raison. Contre la foi des Lumières, c'est maintenant le lointain passé, le monde mythique, l'émotion, la croyance en des ténèbres mystérieuses, qui nourrissent le charme romantique. On vise à rétablir ce que l'on nommera plus tard l'inconscient par la reconnaissance d'une sagesse supérieure

fondée dans un « temps originel mythique ». Ce renversement des critères et des valeurs remet en place l'ancienne querelle des poètes et des philosophes en opposant abstraitement le « cœur » à la raison. On croit en la perfection de la conscience « mythique », antérieure au péché originel de la pensée. Si, comme l'a explicité Gadamer dans *Vérité et méthode*, cette souscription au schéma réducteur est tout aussi « dogmatique et abstraite que celui d'une *Aufklärung* accomplie ou que celle du savoir absolu<sup>1</sup> », ce renversement du critère de valeur opéré par les romantiques n'en a pas moins eu un certain impact dans le domaine de la science historique du XIX<sup>e</sup> siècle : on ne croit plus en un sens universel donné par la raison. La conscience historique surgissant avec le romantisme passe par un retour aux modes de représentation ancestraux. C'est en ce sens que Gadamer dit : « Ressusciter l'aube des temps, percevoir la voix des peuples dans leurs chants, collectionner les contes et les légendes, cultiver les coutumes anciennes, découvrir dans les langues des visions du monde, étudier la religion et la sagesse des Hindous [...] a transformé en connaissances historiques desséchées le réveil riche en intuitions<sup>2</sup>. » Notons que pour Gadamer, le romantisme, à l'instar de l'*Aufklärung*, opère la même rupture dans la continuité de sens de la tradition : « Si, pour l'*Aufklärung*, toute tradition qui se révèle à la raison comme impossible, c'est-à-dire comme non-sens, ne peut être comprise qu'historiquement, c'est-à-dire par un retour aux modes de représentation du passé, la conscience historique qui surgit avec le romantisme représente une radicalisation de l'*Aufklärung*<sup>3</sup>. » Ainsi, par la mise en place de l'étude historique, l'attitude restauratrice du romantisme confirme que la répétition de l'originel se tient sur le terrain de l'*Aufklärung*. En fait, la conjonction de cette manière d'interpréter le passé et la connaissance de la nature par la science moderne (quête des Lumières), a permis la constitution des sciences historiques de l'esprit (ce que l'on appelle les sciences humaines).

Mais avant de continuer plus avant, retenons l'idée selon laquelle le romantisme met en place un terrain idéologique favorisant un scepticisme envers la toute-puissance de la raison et la prédominance de l'universalisme. Ensuite, disons que l'esprit roman-

tique naît du refus que nourrit l'homme d'accepter sa condition ; négation qui prend racine dans le désir de se fusionner au tout plus vaste.

### *Postmodernité et postmodernisme*

Nous devons aujourd'hui constater la croissante perte de confiance et de croyance en ces idéaux. Certains parlent de « désenchantement du monde », d'autres de la « mort de Dieu », mais tous constatent que nos certitudes se fragilisent, que nos assises, nos références culturelles, nos modèles transcendants, etc., tendent à disparaître. Les processus complexes de transformations sociales, culturelles et idéologiques semblent mettre en branle une ère où ces idéaux sont radicalement critiqués. Certains penseurs utilisent la notion de « postmodernité » (notion pour certains hypothétique) afin de souligner ce déclin des temps modernes et comprendre les relations et les phénomènes observables empiriquement — conséquences des changements d'ordre sociaux, épistémologiques, existentiels, technologiques. Toutefois, cette notion de « postmodernité » s'entend de multiple façons. Il nous apparaît donc nécessaire d'éclairer certains des sens associés à ce terme équivoque. En fait, comme nous allons le voir plus tard, les principaux liens que nous allons tisser entre le romantisme et notre époque ressortent essentiellement de ce que nous appellerons *postmodernisme*.

L'origine du terme remonte aux années 30 où il apparut d'abord sous la plume des critiques littéraires, pour ensuite s'imposer en architecture. On l'utilisa comme concept pluriel et instable dans les années 60 tandis qu'il envahissait le champ lexical des théoriciens du cinéma, du théâtre, de la musique. Les médias et le monde de l'information s'en empareront notamment en 1995 lorsque le *New-York Times* qualifie le conflit bosniaque de « guerre postmoderne ». En fait, le caractère « postmoderne » du conflit résidera dans la difficulté de discerner civils et militaires, dans le rôle restreint de l'armement perfectionné et, enfin, dans la substitution de groupes informels, milices et communautés *tribales*, à l'appareil militaire de l'État. Depuis, c'est surtout en sciences humaines que l'on utilise ce terme — de manière fréquente et féconde — signifiant parfois une

notion et/ou un outil conceptuels. Le terme « postmoderne » sert de mot-valise pour désigner l'ensemble des nouvelles réalités humaines. Par conséquent, nous devons nous y attarder afin de faire ressortir les éléments nécessaires à une meilleure compréhension de notre réel.

À l'instar de plusieurs sociologues, Michel Maffesoli caractérise la postmodernité comme le retour au local, à la tribu et à un bricolage mythologique<sup>4</sup>. Dans le premier cas, le retour au local s'effectue par une décentralisation des revendications, des institutions et des réalités géopolitiques. Comme il le souligne, « il est intéressant, à cet égard, de noter le retour en force, dans les divers discours sociaux, de termes tels que *pays, territoire, espace*, toutes choses renvoyant à un sentiment d'appartenance renforcé, au partage émotionnel. » Un véritable matérialisme spirituel tend à se revendiquer localement. Par conséquent, l'émergence du néo-tribalisme permet aux individus de s'identifier à des micro-entités — religieuses, sportives, vestimentaires, ou à toute autre variation sur le thème de la tribu. Le bricolage mythologique est donc induit par une telle structure sociale ; devant l'incrédulité à l'égard des *métarécits*<sup>5</sup> se particularisent des pratiques langagières tribales, des dialectes locaux, « la recrudescence des syncrétismes philosophiques ou religieux (dont le *New Age* constitue un exemple flagrant) », sans oublier les récits constitués « à partir du discours fondateur d'un héros éponyme dont il faut garantir la pureté<sup>6</sup>. » D'autre part, la vérité absolue, qu'il fallait auparavant atteindre, fait désormais place à des vérités partielles, « qui se vivent » ; chaque entité, chaque culture, tend à revendiquer sa structure mythologique propre et son mode langagier de représentation, créant paradoxalement une « babélisation » potentielle à l'ère de la globalisation. Selon Maffesoli, la postmodernité se présente comme un nouveau mode d'être-ensemble. Pour l'individu, il s'agit d'une fusion « affectuelle » s'incarnant autour d'images « communielles », tandis que dans les grands rassemblements « consommatoires<sup>7</sup> », il s'agit de se perdre dans l'autre. Quoi qu'il en soit, sociologiquement parlant, on observe des changements importants qui viennent rompre avec la société moderne.

Voilà donc ce qui recoupe notre définition du romantisme : la saturation du projet moderne, la remise en question des pouvoirs de la raison, la méfiance vis-à-vis d'une histoire finalisée, la recrudescence des discours pseudo-fondateurs mythiques et des valeurs archaïques, la valorisation du « local », l'identification émotionnelle et affectuelle à *sa* tribu, *ses* héros, la décentralisation des revendications et des réalités géopolitiques ; tout se met en place pour le retour en force d'une attitude *néo-romantique* : « On peut dire dans une optique wébérienne, que l'on peut comprendre le réel à partir de l'irréel [...] la technologie favorise un réel réenchantement du monde<sup>8</sup>. » La société du spectacle a favorisé la naissance d'un monde « imaginal » (images publicitaires, télévisuelles, virtuelles), onirique et ludique. Ainsi se profile un important parallèle : au moment même où l'on parle de pensée unique et de mondialisation économique, nous retrouvons la même *conscience de l'intolérable réalité*, fut-elle inconsciente.

En sciences humaines, certains relativistes considèrent la postmodernité comme un nouveau paradigme scientifique influençant directement l'ensemble de l'imaginaire intellectuel en tant qu'il structure leur démarche cognitive. Dans *Postmodernité et Sciences Humaines*, Yves Boisvert<sup>9</sup> se propose d'aborder la postmodernité comme un instrument d'analyse sociopolitique du monde contemporain. Être postmoderniste, selon lui, c'est se persuader que l'on fait partie d'un courant de pensée interprétatif qui a rompu avec la modernité. Cette pensée se présente d'abord sous la forme d'un *package deal* théorique — pour reprendre ses propres termes — qui offre une redéfinition de la perspective philosophique, de la conception épistémologique et de l'attitude méthodologique qui guident le travail intellectuel. Boisvert met en relation trois dimensions imaginaires fondamentalement présupposées à la recherche de type postmoderniste: le relativisme, le rejet des idéaux modernes et un profond esprit pragmatique. Tout d'abord, en refusant tout appel à des logiques transcendantes et les grandes explications « universalisantes », le postmoderniste s'intéresse — avec son « esprit lyrique » — à la vie quotidienne. Comme le dit Yves Boisvert, « cet intérêt pour la banalité du quotidien s'oppose à la référence moderne de

l'Homme universel et transhistorique. Pour le postmoderniste, cet idéal humaniste moderne n'a rien d'universel, il n'est que le produit d'un important réflexe colonialiste européocentrique<sup>10</sup>. » Ainsi, en réaction au passé colonialiste, on rejette les prétentions universalistes du savoir et de la raison. Le pluralisme ici visé affirme que la vérité ne peut être que *locale*, conjoncturelle et circonstancielle. Elle est, nous rappelle Boisvert, une création communautaire à laquelle les membres de la *tribu* se rattachent : la réalité serait une « pure fiction » communautaire. Évidemment, on s'oppose à l'idée d'un destin historique car la pensée elle-même est contingente. Tout semble résister à la rationalisation. Le postmoderniste croit aux *microrécits* qui alimentent le mythe de l'autonomie individuelle. Par conséquent, il est attiré par une certaine forme de *populisme culturel* — pour reprendre encore ses mots : « cela l'amène à prendre ses distances à l'égard de l'élitisme intellectuel de la modernité<sup>11</sup>. » Enfin, se réclamant de Yves-Alain Bois, les postmodernes considèrent toutes les positions intellectuelles comme équivalentes : « tout a pour nous le même sens, la même valeur : dans la poubelle de l'histoire je peux puiser n'importe quoi<sup>12</sup>. »

L'esprit *néo-romantique* a son pendant théorique ; ici triomphent la tribu, le local, les *microrécits*, le relativisme, le populisme et une forme de rejet de la raison. La conquête de la liberté se présente encore comme une réaction devant le « projet » et la « culture » modernes. On s'intéresse au quotidien, au banal, à la télévision, aux comportements de nos pairs, à « nous autres » ; tout devient moment de culture, phénomène événementiel, sujet à l'étude. La réaction — et peut-être un certain sentiment de culpabilité vis-à-vis d'un passé de colonisateur — contre les misères de la modernité se profile en une idéologie épistémologique : l'éclectisme théorique du *package deal* postmoderne — au dire même de Boisvert — « a tous les ingrédients pour se constituer en idéologie<sup>13</sup>. » Quoi qu'il en soit, les « études culturelles » mises de l'avant dans nos universités préfèrent déjà Madonna, comme objet d'étude, à Arvo Pärt. Ce qui est consommé devient le signifiant par excellence. Les écrivains, par exemple, doivent adopter les canons de cette littérature que l'on a appelée « mineure » parce que la population s'y exprime. À leurs

yeux, croire encore à la culture en tant que vie avec l'esprit ressort d'un pauvre réflexe « embourgeoisé ».

*Constats et implications philosophiques*

Nous disions auparavant que lorsqu'on observe le paysage de la culture actuelle, un *réenchantement du monde* apparaît là où nos contemporains sont disposés à de nouvelles formes de religiosité. Il suffit de songer aux formes de spiritualité plus ou moins « orientales », à la popularité des anges, aux festivités à l'ambiance mystique d'un mytique Moyen Âge, à la résurgence des modes « gothiques » ou encore « hippies », aux mythes fondateurs extra-terrestres, à l'engouement pour les réalités virtuelles, etc. On nous sert en vrac de tels discours fragmentés, mythologies contemporaines, récits nostalgiques bucoliques et autres divagations de désœuvrés. L'effritement des grands récits n'offre-t-il pas cette nouvelle disponibilité à l'expérience *réenchantée* — ô combien interchangeable ? La fusion et la communion dans l'éphémère ne donnent-elles pas à penser relativement ? En tout cas, le capital de symboles et de références traditionnelles se trouve réinvesti, réifié dans les nouvelles entreprises mythico-culturelles locales constituées de combinatoires complexes et lâches : chaque tribu a ses propres valeurs, ses propres codes, sa propre religion à *la carte*, ses propres héros. Un type d'hédonisme semble surgir du néo-tribalisme ; on accepte tout sous prétexte que tout s'équivaut, l'opinion comme le comportement. Ainsi décrite, cette religiosité légère doit nous conduire tôt ou tard sur le terrain de la morale et de l'éthique philosophiques.

Les romantiques, tel qu'on l'a vu auparavant, ont bouleversé radicalement — peut-être bien malgré eux — le domaine de la pensée, en tant qu'ils furent animés par la passion du passé et du révolu. Leur rejet de la modernité a engendré une nouvelle conception de l'homme ; par leur nostalgie, ils découvrent l'impensé qui les détermine, le « ça œuvre en moi ». On loge tout à la même enseigne : la nation — le *Volksgeist*. On remet en question l'idéal de l'individu autonome et le rationalisme change de camp : on se tourne vers le folklore patriotique et les passions nationales. À l'homme universel,



on oppose la diversité des particularismes. Dans la *Défaite de la pensée*, Alain Finkielkraut met en perspective le retour en force d'une sorte de *Volksgeist* au sein des populations. Affirmant que toutes les cultures sont également légitimes et que tout est culturel, les postmodernistes cautionnent (indirectement) les pires atrocités morales. Renaissant aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, dans la philosophie de la décolonisation où l'on combat l'ethnocentrisme avec les arguments des romantiques, cette notion de culture comme nation ou esprit du peuple (*Volksgeist*) servira alors un désir d'expiation. Le sentiment de culpabilité face aux colonisés prendra la forme d'une remise en question des notions d'identité et de culture. De nos jours, les arguments du *Volksgeist* semblent servir deux logiques antagonistes : les uns se renferment dans un fanatisme et les autres s'en réclament pour justifier toutes formes de traditions. Comme le remarque Adorno dans *Minima Moralia*, l'attitude qui consiste à percevoir l'autre comme un ami ou un ennemi (*a priori*) ressemble étrangement au comportement de l'enfant qui aime ou qui a peur ; mais la liberté, remarque-t-il, consiste à ne pas choisir entre noir ou blanc, mais à tourner le dos à ce choix imposé. Voici comment l'exprime Finkielkraut en critiquant le relativisme à outrance :

Existe-t-il une culture où l'on inflige aux délinquants des châtiments corporels, où la femme stérile est répudiée et la femme adultère punie de mort, où le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes, où une sœur n'obtient que la moitié des droits de succession dévolus à son frère, où l'on pratique l'excision, où les mariages mixtes sont interdits et la polygamie autorisée ? L'amour du prochain commande expressément le respect de ces coutumes. Le serf doit pouvoir bénéficier du knout : ce serait mutiler son être, attenter à sa dignité d'homme, bref faire preuve de racisme que de l'en priver. Dans notre monde déserté par la transcendance, l'identité culturelle cautionne les traditions barbares que Dieu n'est plus en mesure de justifier. Indéfendable quand il évoque le ciel, le fanatisme est incritiquable lorsqu'il se prévaut de son ancienneté, et de sa différence. Dieu est mort,

mais le Volksgeist est fort. [...] Né du combat pour l'émancipation des peuples, le relativisme débouche sur l'éloge de la servitude<sup>14</sup>.

Dans cette perspective, le *néo-romantisme* repose sur une déviance de la notion de culture : à la culture en tant que vie avec l'esprit et comme tâche (*Bildung*), les fondateurs de l'Unesco et les postmodernistes substituent la culture comme origine. Contre l'universel, on défend la glorification du particulier. Maintenant, le concept d'identité culturelle a une version plus ouverte à toutes formes de tribus, de divertissements, de comportements, de banalités quotidiennes, d'attitudes, de modes, de bêtises, de loisirs, de produits, d'opinions, de pseudo-populisme, de zones d'éclectisme individuelle et sociale. Dans nos sociétés *techno-bureaucratiques de consommation dirigée*, triomphe le *package deal*, le *self-service* généralisé et les religiosités *light*. Le véritable romantisme avait ses raisons de s'opposer aux idéaux de l'*Aufklärung*, tandis qu'aujourd'hui, après Auschwitz et le communisme, personne ne peut sérieusement se prétendre romantique. Par ailleurs, a-t-on oublié que les philosophes modernes militaient pour étendre la culture à tout le monde afin de soustraire la sphère individuelle à l'emprise de l'État, de la religion, bref du pouvoir de la collectivité. Ils visaient à rendre l'individu autonome et à l'éclairer pour contrer les méfaits de la bêtise. De même, le romantisme combattait la tyrannie de la raison instrumentale, de la pensée « calculante » ; tandis que — pour reprendre la phrase de Finkelkraut — « son extension postmoderne ne suscite pratiquement pas de protestations. »

Nous voici sur le terrain de l'éthique philosophique. Comme nous l'avons montré, l'alternative à l'*Aufklärung* offerte par le romantisme — en tant que philosophie du *Volksgeist* — réapparaît sous une forme hétéroclite et édulcorée. Le néo-romantisme dépeint dans ce texte vise à se soustraire à toute pensée normative. Une question doit alors surgir : comment devons-nous réagir devant ces constats et ces malaises ? Un débat est déjà engagé (ne fût-ce qu'indirectement) entre les détracteurs et les défenseurs de cette idéologie postmoderne, de ce nouveau mode d'être-ensemble. Pour ce

faire, tournons notre regard vers une pensée qui ancre le débat proprement dans la continuité de la tradition de la modernité.

Dans l'essai *Grandeur et Misère de la modernité*, Charles Taylor tente de montrer que l'un des grands idéaux de la culture moderne reste en quelque sorte non-formulé : l'idéal de l'authenticité. Le sujet moderne libre mis en place par les Lumières vise idéalement à se développer par une forme d'individualisme ; non pas celui qui ressemblerait à ce que nous entendons par égoïsme, mais un ressortissant d'une morale fondée sur la notion de l'épanouissement de soi. Cet idéal implique nécessairement un principe de respect mutuel : l'individu tente de se développer en tant qu'il se conçoit comme unique et il accorde une valeur quasi absolue à cette liberté de choix — en accordant également ce fait à l'autre. « Ce déplacement de l'accent moral se manifeste lorsque le contact avec ses propres sentiments prend une signification morale autonome et en vient à définir ce à quoi nous devons parvenir pour être vrais et pour nous accomplir pleinement<sup>15</sup>. » La sincérité prend alors le rôle d'une vertu fondatrice : être sincère avec moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité.

Pour Taylor, le débat reste toutefois mal engagé en plusieurs points et c'est là l'objet de son essai. Taylor soutient la thèse selon laquelle cet idéal s'est dégradé tout en demeurant extrêmement valable et ne pouvant être répudié. Il croit que les défenseurs procèdent à son éloge aveugle et que les détracteurs le condamne sans appel. Selon lui, il nous faut accepter trois thèses (1) l'authenticité est un idéal valable ; (2) on peut discuter rationnellement des idéaux et de la conformité des pratiques à ces idéaux ; et (3) ces discussions peuvent porter à conséquence.

Taylor se propose ainsi d'essayer d'améliorer les manifestations culturelles de cet idéal, en rendant ses adeptes plus sensibles aux véritables implications de l'éthique à laquelle ils souscrivent. Il nous faut donc débattre du sens de l'authenticité en insistant sur le caractère nécessaire des relations stables et les exigences morales qui transcendent le moi. Il faut alors donner à cet idéal sa plus haute forme de réalisation et nous efforcer d'ajuster nos comportements en conséquence afin qu'ils correspondent concrètement à notre situa-

tion. En ce sens, cette visée éthique implique un combat, une lutte continue contre les formes basses de liberté. Par exemple, dit-il, l'enracinement inévitable du langage poétique dans la sensibilité individuelle n'a pas nécessairement pour conséquence que le poète n'explore plus un ordre qui transcende le moi : être authentique avec soi-même, c'est être sincère avec son propre sentiment de l'existence. Ainsi, nous y parviendrons pleinement seulement si nous reconnaissons que ce sentiment nous relie à un tout plus vaste (à la nature ou au cosmos, par exemple). L'idéal de l'authenticité selon Taylor implique ici un certain héritage du romantisme : chercher à ce que le moi appartienne au tout plus vaste. Car le romantique souffrait de ne pas faire partie du tout (de ne pas être en harmonie avec la nature). Pourrait-on dire qu'à la différence des défenseurs et des détracteurs de cet idéal, Taylor tente de se placer sur un tout autre terrain que celui de la pensée néo-romantique ou celui des tenants à l'universalisme et à la « grande Culture » ? Quoi qu'il en soit, tel qu'explicité dans son essai, l'idéal de l'authenticité vise à échapper au double piège du fanatisme et du relativisme à outrance. Il souligne, en ce sens, un argument qu'il serait intéressant d'approfondir dans le cadre d'un autre article : il existe des critères de sens qui permettent à l'individu de se définir, de se comprendre et de s'autodéterminer. Pour reprendre ses mots : « Cet idéal ne vaut pas par lui-même : il exige un horizon de critères importants, qui aident à définir dans quelle mesure l'autodétermination est signifiante<sup>16</sup>. » Et l'individu qui vise cet idéal doit se situer en rapport avec un horizon de questions essentielles (et non pas par rapport à sa marque de souliers) : Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Etc. En ce sens, un Shakespeare et un Dostoïevski ont une longueur d'avance sur Stephen King ou encore Alexandre Jardin.

### *Conclusion*

Le mouvement romantique eut l'illusion de rejeter les conventions du classicisme, des philosophies positivistes, des idéaux rationnels et universels qui visaient une unification du genre humain ; maintenant, à l'ère du relativisme à outrance, nous retrouvons la même attitude devant la mondialisation et l'uniformisation

des cultures. *Small is beautiful* scandent ceux qui, méfiants devant les pouvoirs centralisateurs, sont prêts à tout pour défendre *leur* culture, *leurs* vérités et *leurs* particularismes. Mais nos sociétés, en tant qu'elles sont engluées dans les rapports marchants, ne satisfont guère les désirs de reconnaissance des communautés identitaires. Sous le double jeu de la perte de soi dans l'autre et du narcissisme, l'individu postmoderne, lui, se nourrit d'un *néo-romantisme* qui n'est en rien équivalent au romantisme lui-même. La critique du progrès technique, des objectifs utilitaires de la raison instrumentale et la peur d'un assujettissement par une civilisation industrielle (avec ses rechutes dans le « barbarisme »), ramènent la jeunesse vers les aspirations de l'époque romantique. Le lien social se tisse des fibres de l'émotionnel et du fusionnel, et s'ébauche en modèle. Tandis que l'on constate la montée de la droite et du nationalisme en Europe comme en Amérique, parallèlement à l'extrême violence des fanatismes et du terrorisme au Moyen-Orient, la fuite dans un *néo-romantisme* primaire aux formes ludiques est une manifestation du malaise généralisé. D'un autre côté, l'idéal de l'authenticité moderne se défend peut-être encore et reste une alternative valable à la culture du tout relatif ; mais encore faut-il qu'il y ait un tel sujet autonome, en pleine possession de sa rationalité et capable de choix personnels. En ce sens, ne faudrait-il pas ajouter à la volonté d'autonomie des modernes (et à l'affirmation de la liberté de l'esprit) la position du sujet fragile et vulnérable ? Une telle morale est-elle humainement possible ? Encore faudrait-il que nous en ayons collectivement la volonté.

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, édition intégrale du Seuil, collection L'ordre Philosophique, Paris, 1996, p.295.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.296.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.296.

<sup>4</sup> Michel Maffesoli, in *Postmodernité et Sciences Humaines*, Collectif sous la direction de Yves Boisvert, Édition Liber, 1998, Montréal, pp.9-21.

<sup>5</sup> Entendu ici comme l'ensemble des grandes références, mythes, modèles et récits significatifs qu'une culture s'est donnée pour répondre globalement, à sa façon, aux interrogations telles que : Qui sommes nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Etc.

<sup>6</sup> *Ibid.*, les dernières citations viennent des pages 16 et 17.

<sup>7</sup> Les guillemets visent à désigner les néologismes employés par Maffesoli lui-même.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>9</sup> Politologue à l'INRS-Culture et société, responsable du groupe de recherche en éthique gouvernementale (GREG), enseignant de Science Politique à l'université de Sherbrooke et à l'université du Québec à Montréal. Il est auteur de plusieurs livres sur la postmodernité.

<sup>10</sup> Yves Boisvert in *Postmodernité et Sciences Humaines*, Collectif sous la direction de Yves Boisvert, Édition Liber, 1998, Montréal, pp.177-190.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>12</sup> Y.-A. Bois, *Modernisme et postmodernisme*, Encyclopaedia Universalis, 1982, p.478.

<sup>13</sup> Yves Boisvert, *op. cit.*, p.181.

<sup>14</sup> Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Éditions Gallimard, folio/essais, Paris, 1987, p.143 et 145.

<sup>15</sup> Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, L'essentiel (Éditions Bellarmin), 1992, p.40.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.57.