

AU SEUIL DU MYTHE¹

Bogdan Bogdanov

Ce texte avait deux premières versions : l'esquisse écrite d'un essai scientifique, et un discours persuasif exposé oralement. Depuis longtemps, j'hésite entre ces deux formes d'expression : celle de la communication partagée avec un auditoire concret et celle d'un traité indépendant qui assume la responsabilité d'une pensée solitaire. L'un des moyens de corriger leurs imperfections, c'est de les mélanger. C'est ce que j'envisage de faire, et de mettre ensemble les deux premières versions de ce texte sous la forme hybride de l'essai scientifique persuasif.

La situation concrète qui m'a poussé à écrire ces textes, me semble toujours vraie. Deux choses continuent à m'impressionner : le "nous" têtu organisant les textes de divers matériaux écrits et parlés, et le discours sombre de nos quotidiens. Voilà pourquoi, à cause de la forte ressemblance entre le discours médiéval et l'écriture journalistique contemporaine, j'ai emprunté le titre du fameux roman de Marguerite Yourcenar, *L'Oeuvre*, et j'ai appelé mon ancien essai "L'oeuvre journalistique au noir : catastrophe et accident". La suggestion était efficace, mais je crois que je n'ai pas répondu de manière pertinente à la question de savoir quel est le lien entre le point de vue non réflexif du "nous" dans une multitude de textes contemporains et leur vision catastrophique du monde.

Je suis persuadé que le *mythe* est le moyen de comprendre ce lien. En effet, qu'est-ce que le discours mythique, sinon une transformation représentant un changement abrupt ? L'accident est le symbole habituel pour marquer un changement de ce genre, mais aussi ce qui s'y passe : la transformation d'un sujet "nous". D'après la thèse bien connue de René Girard, l'événement sanglant est le noyau de chaque mythe, étant une sorte d'idéologie pour organiser les communautés humaines, pour leur fusion en une identité particulière.

Telle est la tâche de la présente étude : désensorceler le lien sacré entre la situation "nous" et l'accident, ce générateur du mythe, et montrer la validité limitée du "nous", mais aussi du thème "accident", instrument avec lequel les quotidiens bulgares torturent leurs lecteurs. Ce désensorcellement, cependant, imposera la nécessité de "décomposer" l'idée de mythe, de parler de demi- et de pré-mythes.

Le grand "nous" et ses trois manifestations historiques.

La puissance du discours "nous" se manifeste lors de débats sur divers thèmes et s'exprime par une détermination exagérée, tant du phénomène discuté, que du groupe de personnes qui sont concernées. L'aspect déterminé d'une chose et l'aspect déterminé des personnes qui s'y consacrent se trouvent en rapport d'entretien mutuel. D'habitude, leur "nous" apparaît au cours de la discussion, dans une série d'énoncés à la première personne du pluriel. Quand on parle des problèmes d'un pays, ceux-ci sont présentés par des assertions dont le sujet est le pays tout entier, mais ce "il" est le signe du "nous" caché de ses habitants. Lors d'un discours de ce genre, le "sujet" du pays passe difficilement dans des sujets plus petits, tels que les régions et les couches sociales, tout comme le grand "nous" des citoyens se laisse difficilement décomposer en plusieurs "nous" plus petits et surtout en "moi" isolés.

Le grand "nous" des habitants d'un pays apparaît dans les discussions sur un sujet de ce genre et rarement, voir presque jamais, dans le "texte" d'activités réelles. Néanmoins, il influence

¹ Paru dans : Богданов, Б. *Европа - разбираена и правена*. С.: Планета 3, 2001.

le comportement de l'individu : il provoque de l'enthousiasme ou, respectivement, de la dépression si l'on ne voit pas réalisées les situations discutées qui garantissent la détermination du tout auquel il appartient. Dans d'autres cas, comme chez les adeptes d'une équipe de football, la dépression due au décalage entre l'idée que se fait la communauté de la détermination exagérée et son entité réelle pourrait conduire à des actions agressives et destructives.

Un grand nombre de "nous" ne sont pas aussi évidents que ceux des Bulgares et des adeptes des équipes de football. Je pense à une série de "nous" professionnels, ceux des historiens, des politologues, des médecins. Normalement, ils ne se déclarent pas de manière ouverte ou bien plus rarement. Tout comme il arrive rarement de déclarer le grand "nous" de l'humanité entière, point de vue qui a produit au XIX^e siècle les grandes histoires de la civilisation humaine ou le "nous" complexe des Européens qui est aujourd'hui exercé par les disciplines scientifiques et sert d'appui axiomatique lors de débats politiques.

Le problème qui se pose devant l'existence ouverte contemporaine, c'est que le "moi" des individus ne reçoit pas la même préparation à la prédisposition constante envers les divers "nous" qui s'entrecroisent dans son identité et pour la reconstitution constante duquel il faut avoir une disposition active et consciente. Certains de ces "moi" sont prédisposés ou préparés à se débrouiller avec l'afflux de diverses appartenances et avec les divers précédents d'identité différente émanant de leur propre biographie, alors que d'autres préfèrent le confort d'une seule appartenance qui leur épargne cette autoidentification constante. En même temps, il existe des "moi" qui arrivent à se débrouiller dans la jungle d'appartenances dans laquelle ils se retrouvent, alors que d'autres tombent dans une détermination collective fondamentale. Ce manque de conséquence est naturel.

Ce qui est plutôt non-naturel, c'est l'autoidentification souple et consécutive, ainsi que l'attachement extrême et consécutif à une identité externe. C'est justement cette manière propre à la conscience humaine de tomber dans la situation d'un "nous" exagéré qui met en marche le "moteur" du mythe, ce discours qui reconnaît l'appartenance collective extrême comme naturelle tout en proposant, par les formes symboliques qu'elle utilise, le passage nécessaire du "moi" au "nous", d'un "nous" à un autre, d'un monde à un autre, de choses réelles à des représentations idéales. Les récits mythologiques anciens, comme contemporains, traitent du bien-être d'un type de groupe humain par une série de mélanges de son "nous" avec d'autres "nous", mais aussi du monde humain avec un autre, extra-humain. Les points du mélange sont les moyens pour guérir les "nous" exagérés. Une fois mis dans la machine du récit mythologique, ils la mettent en marche tout en subissant un changement. Le récit qui se développe les transforme en les rendant plus souples et plus modulés.

Peu importe si le récit se constitue autour de la figure fictive de Médée, de la vierge Marie, peut-être réelle, ou de lady Diana, incontestablement réelle. Aucune importance, non plus, s'il comprend des motifs surnaturels comme l'immaculée conception du fils de Dieu ou la force magique de Médée. Le surnaturel qui est nécessaire pour l'identification de groupe peut être quelque chose de réel mais inaccessible pour les gens ordinaires. Il est présent dans l'accident survenu à la princesse Diana qui ne serait pas devenue l'héroïne de cette histoire mythique temporaire si le malheur dans le tunnel parisien ne s'était pas passé. Le caractère violent de cet événement le met inévitablement en rapport avec le sacrifice.

Et pourtant, le parallèle entre l'histoire de Médée et celles de la vierge Marie et de lady Diana, ne les place pas au même niveau. Les différences entre les mythes antique, médiéval et contemporain sont dues aux milieux différents où ils sont actifs, et à la manière différente dont y est réalisée l'action du "nous" exagéré. C'est vrai que dans les trois cas, un certain "nous" est en train d'être structuré également comme "autre", mais aussi comme changeant par le récit du héros

qui souffre et qui meurt. Dans le milieu social des anciens mythes, cependant (je parle de l'Antiquité et non pas d'un temps plus reculé), on ne se soucie pas des actions compliquées mises en oeuvre pour mettre en liaison les divers "moi" avec la société. Ils lui sont bien attachés. Le souci est la mise en rapport des communautés : des petites par rapport aux grandes, des vieilles par rapport aux nouvelles, des "nôtres" par rapport aux "étrangères". La communauté est le sujet réel des récits mythiques.

D'où la conséquence que celui qui utilise un mythe de ce genre, s'identifie avec son personnage non pas en tant qu'individu, mais comme membre d'une communauté. A son tour, le mythe non plus n'a pas le souci direct de la contemporanéité et de l'actuel. Le regard est éloigné, il est dirigé hors de ce temps et hors cet espace, vers le passé mythique des ancêtres et vers le monde de l'au-delà divin. Dans la matière symbolique du mythe, qui est une série de mélanges (la collectivité est mélangée avec le héros, ainsi que le monde concret du présent avec le passé et l'entité mondiale), l'attachement exagéré à un certain "nous" est limité par l'intervention d'autres collectivités. Ou bien, le récit mythique est un travail achevé de mise en accord des appartenances qui se mélangent dans le "moi" individuel. Le réseau des fêtes, des rites et des discours mythiques, à l'intérieur duquel se déplace l'homme antique, décide, à sa place, comme un échiquier bien dessiné, quels sont les pas qui déterminent ses dépendances et ses libertés.

Aussi libre et réellement mobile soit-il à l'époque de la démocratie aux V^e et VI^e siècle avant J.-C., le citoyen athénien reste assez lié à des communautés concrètes. Il dispose d'une série de fêtes et de récits dans le labyrinthe desquels divers passages lui sont accordés de l'un à l'autre. Parce que, bien que socialement lié, les communautés dont il fait partie sont toujours différentes de même que sa participation. De plus, cet homme ne se sent pas encore ému de son lien avec des communautés plus grandes, telles celle de tous les Grecs et encore moins de l'énorme "nous" de l'humanité entière. Son choix est pre-inscrit, mais d'une façon modulée qui protège l'expression de la liberté.

Il suffit de quitter le domaine du classique pour voir l'effet des nouvelles conditions de vie dans une société non traditionnelle. Dans les grandes villes helléniques, les gens perdent leur détermination communautaire. L'orientation traditionnelle, modulée par des fêtes et des récits mythiques, recule pour céder la place à une plus grande mobilité réelle et idéale. L'homme est réglé par sa conscience de soi et choisit non seulement les fêtes et les mythes qui ne soutiennent plus les idées de communautés concrètes, mais aussi des religions diverses. Cette mobilité compense la contradiction due au fait qu'il cohabite avec d'autres personnes, tout en se croyant appartenir à de grandes communautés, comme celles de tous les Grecs ou de tous les êtres humains. C'est cette raison qui permet aux instances du for intérieur et de l'esprit conducteur de se renforcer et de se répandre. Elles compensent la dispersion réelle des gens, ainsi que la perte du lien intime avec certaines communautés. En ce sens, le monde contemporain commence avec l'époque hellénique. Ce qui ne veut pas dire qu'en dehors des grandes villes helléniques, l'existence traditionnelle ne continue pas dans un réseau de fêtes et de récits mythologiques.

Ce qui est moins paradoxale, c'est que c'est au temps de l'hellénisme tardif que commence l'époque médiévale. Son début dans le christianisme antique est particulièrement clair. Le Moyen Age, comme le christianisme, peuvent être définis comme une sorte de lutte pour lier les gens dispersés et détachés des communautés traditionnelles en une sorte de surcommunauté grâce à un système idéocratique. L'ambition de la mythologie religieuse chrétienne est de structurer l'énorme "nous" de tous les croyants et de là, de tous les êtres humains, séparés l'un de l'autre, mais rendus égaux par leur foi en Dieu et en son fils. Mais cette mythologie n'est pas modulée. Malgré la multitude des récits et des versions, elle ne développe pas de symboles pour des dispositions concrètes temporaires et ne mélange pas non plus, d'une

manière interactive, la réalité et le passé, mais tend vers les signifiants et les signifiés durs des allégories.

Le pathos de la mythologie chrétienne est dirigé contre l'ici et le maintenant. C'est pour cela que le grand "nous" qui la soutient, est disparate et dépend sans cesse de l'histoire monotone d'une souffrance ou d'un bien-être qui demeurent toujours les mêmes. Les instincts humains et le chaos des liens avec les autres sont repoussés dans l'inconscient puissant structuré par les images de l'au-delà infernal. De là, le besoin d'un système de compréhension pour le compléter et le corriger, tel qu'on l'observe à l'époque de l'hellénisme aussi. Le Moyen Age suit le même chemin. L'idéocratie du haut christianisme est complétée par des formes de mythologie chrétienne ou païenne inférieures et par un système de fêtes où l'homme est communautaire de manière concrète et modulée et non pas aplani en tant qu'individu avec d'autres comme lui. Le "nous" disparate de tous les chrétiens et le "moi" structuré de façon hiérarchique du croyant dans le système religieux officiel sont complétés par le réseau folklorique de "nous" fériés et concrets qui structurent le "moi" de façon modulée dans des rapports concrets avec les hommes.

Ces images schématiques de la situation antique et médiévale qui engendre des mythes sont les esquisses typologiques qui serviront de base à la comparaison avec ce qui m'intéresse : la situation contemporaine du mythe. En ce sens, elles ne sont pas une vérité, mais une densification du sens commode. Ou, de manière plus concrète, m'appuyant sur des analogies exagérées, et à travers une certaine notion de la mythologie, j'essaie de porter un jugement sur des événements contemporains dans le but de faire participer ceux que j'arriverai à intéresser à une sorte de travail dans lequel ils interviendraient.

Le troisième domaine, l'époque contemporaine, ressemble à la fois à l'Antiquité et au Moyen Age. Les hommes contemporains sont dispersés et détachés l'un de l'autre, et pourtant, ils sont présents, directement ou indirectement, dans diverses communautés dont certaines sont plus naturelles, telles que la famille et la communauté ethnique, et d'autres déterminées par la nécessité d'un travail concret ou pour tuer le temps. Pourtant, à cause de la grande mobilité réelle et idéale d'un grand nombre de personnes, les communautés contemporaines sont instables, qu'elles soient constituées autour d'un travail, d'un cas concret ou naturellement. Les communautés semblent ne plus exister, d'où la conséquence que leurs idéologies sont "décollées" d'elles. L'homme détaché et errant s'efforce seul, à l'aide de l'une ou l'autre de ces idéologies fluides, de déterminer son "moi", en le recollant, à l'aide des idéologies utilisées selon le cas avec divers "nous" et sous divers aspects de sa propre profondeur et de sa propre biographie. Car, tout comme l'homme médiéval, il possède une profondeur, cette marque interne de son détachement et de son autonomie. C'est pour cette raison qu'il cherche aussi une suridéologie qui puisse le lier à ses semblables dans la totalité de l'humanité.

Cependant, dans le milieu contemporain, les idéologies sont nombreuses. Le système idéocratique du christianisme n'en est qu'un parmi d'autres. Et si certains systèmes religieux satisfont l'aspiration à concevoir le présent dans le raccourci d'un au-delà, la plupart des idéologies contemporaines restent dans les réalités du quotidien. Elles sont des idéocraties sans transcendance vers quelque chose de grand en dehors de ce monde. Ici, je pense aussi aux simples règles de comportement à table, mais surtout à la disposition idéocratique des médias publics dont le regard est dirigé vers l'actuel. Au lieu de proposer une matière multicolore d'événements sans idée d'événement général, ils offrent des allégories d'un événement essentiel et dessinent clairement, avec manichéisme, les deux côtés indépendants du monde : l'un qui est beau et non-présent, l'autre horrible et présent.

En esquissant ces situations de destin, les médias assument le travail de faire les "moi" dont leurs textes ont besoin. Mais comme ils ne disposent que de grands "nous"-éléments, ils

gardent, exprès ou non, l'identité disparate de tout le monde, ce "nous" nonstructuré que l'on ne peut élever à une puissance supérieure à l'aide du symbole d'un héros représentatif, ni soulager dans les transformations d'un récit qui lui est consacré. En produisant des idéocraties *ad hoc*, les médias publics semblent suivre l'exemple de l'idéologie religieuse chrétienne : ils se débrouillent avec les instincts du "moi" en les sublimant dans les images terrifiantes du monde du mal. Sauf qu'il ne s'agit pas des souffrances des martyrs et des pécheurs dans l'enfer, mais d'images apparemment réelles d'un mal réel.

Le grand "nous" devant le passé et l'autre.

Le "nous" disparate de tous les humains identiques est sauvgardé grâce à leur non-admission dans des situations concrètes du "nous", et, d'autre part, par le maintien de blocs de grands "nous" : les Bulgares, les Européens, les gouvernants, le peuple, etc. La puissance de ces blocs est due à l'idée de leur autonomie absolue. D'où la tâche difficile de comprendre comment un Bulgare peut aussi être un Européen ou bien, quel est le rapport entre le Bulgare contemporain et ceux d'un passé plus ou moins lointain, ou bien, plus grossièrement, comment l'homme peut être en même temps animal. Franchir des frontières est difficile, voir impossible, ce qui fait naître le sentiment du lien total et de l'engloutissement du "moi" par le "nous".

C'est sur cette base qu'on voit se développer l'aspiration au passé absolu et, à son tour, à une contemporanéité claire et qui embrasse tout le monde. La clarté couvre une série de questions auxquelles il n'est pas répondu. Que veut dire "contemporain" et que veut dire "passé" ? Comment se différencier des autres et de qui? Les Bulgares sont-ils totalement différents des Européens et comment les Bulgares d'aujourd'hui se comportent-ils par rapport à ceux d'hier? Ou bien, comment distinguer les "équipes" de démocrates et de non-démocrates dans l'entité actuelle des Bulgares ? Et si, d'une certaine manière, les démocrates sont des Européens, et que les Bulgares comme entité ne le sont pas, comment surmonter cette contradiction, à savoir que certains qui sont hors de quelque chose, puissent en même temps y être présents?

La plupart de ces questions naît de l'opposition entre "nous", les Bulgares, et "eux", les Européens, qui ne veulent pas de nous. L'Europe est un vieux complexe pour le milieu bulgare. Pour obliger à se taire le grand "nous" qui est en nous, il faudrait se demander si l'Europe est un complexe pour chacun de nous. Parce que pour moi, elle n'est pas un complexe. Bien sûr, pas toujours et pas dans tous les cas. Parfois, dans des cas concrets, le complexe me saisit : par exemple, quand la situation m'oblige de parler allemand. Mon allemand n'est pas parfait, je n'arrive pas à m'exprimer en détail, je deviens infantile et, bien que pour une minute, l'offense de ne pas être comme les Européens s'impose à moi aussi.

Ainsi, l'"Europe" est le complexe de l'"autre" auquel on n'est pas arrivé, provoqué par la taille massive du "nous" bulgare. Chaque milieu développe un complexe de ce genre. On le connaît aussi au coeur de l'Europe. Les Allemands et les Français sont complexés par l'Américain qui les attire ou leur répugne, ou, plus précisément, ils ressentent une attraction et une répugnance dont les séquences sont difficiles à imaginer. Mais de toute façon, le "nous" massif ne leur permet pas d'identifier ce qui est américain comme de l'europpéen extraeuropéen. A son tour, notre grand "nous" bulgare mélange ceux de l'Occident européen et de l'Amérique sous une étiquette de l'Europe qui n'est pas sujette à des distinctions.

Je ne suis pas sûr des moyens avec lesquels on "guérit" le complexe du grand "nous" et l'étiquette qui vont ensemble. Pourtant, établir des distinctions est un premier pas. Comme dans le cas de l'Europe, le grand "nous" bulgare doit intérioriser le savoir qu'elle n'est pas uniquement quelque chose d'"autre", mais plusieurs choses à la fois : une série de zones culturelles indépendantes, mais aussi une civilisation possédant son principe de vie. Depuis longtemps en

train de se constituer, mais non-achevée, parce qu'elle change en tant que type, l'Europe n'est pas seulement une caractéristique de vie qu'on garde inchangée, mais aussi une série de formes de culture qui changent. Deux d'entre elles sont frappantes : l'Europe du XIX^e siècle, monde d'oppositions, y compris réelles, comme celle entre la ville et le village ; et l'Europe moderne, réseau d'institutions, de moyens de communication et de médiateurs du mouvement réel et idéal d'une partie croissante d'individus autonomes.

Le principal problème de cette conception est que notre grand "nous" bulgare n'est pas enclin à reconnaître l'europpéen qui est en nous, cet europpéen plus ancien et absolu de la civilisation urbaine développée en Bulgarie il y a longtemps. Nous sommes des Européens, à un degré plus élevé que d'autres peuples, et cela non seulement dans l'Orient, mais aussi dans les Balkans. Pour l'accepter non seulement en tant que savoir, mais aussi de manière émotionnelle, il faut déchirer le voile du grand "nous" bulgare et voir en dessous les "Européens" parmi nous, comme l'"europpéen" en nous, il faut aussi se diviser en plusieurs "nous" et "eux" plus petits afin de découvrir en nous ce "cela" qui est europpéen.

C'est à ce résultat qu'aboutira la question suivante qui est plus concrète. Au moment où nous nous sentons déprimés du fait que nous somme hors de l'"europpéen", il serait bon de se demander hors de quel "europpéen" nous sommes. Hors de l'europpéen anglo-saxon ou hors de l'europpéen franco-allemand ? Ces deux zones, différentes sous certains aspects, ne sont pas éloignées de nous de manière égale. Il suffit de se rappeler la silhouette du Théâtre National ou de l'Université de Sofia, ou de l'administration gouvernementale, pour ressentir que l'europpéen franco-allemand est présent d'une certaine manière.

Bien sûr, l'Europe de l'Union Européenne n'est pas présente ici. On ne voit pas présent ici l'effort europpéen à surmonter les oppositions et les contrastes de l'europpéen du XIX^e siècle. L'Europe elle-même n'y est pas arrivée, mais il est vrai que "nous" sommes beaucoup plus en arrière et que chez nous, il y a pas mal de lieux où les gens vivent comme dans l'Europe du début du XIX^e siècle. Par conséquent, si le fait d'être en dehors de l'Europe nous fait de la peine, il faut s'attaquer à notre peine afin de la partager en plusieurs émotions. L'une de ces émotions est celle qui refuse le partage net entre un grand "nous" bulgare et un grand "eux" europpéen et qui admet que nous partageons un "nous" commun avec l'Européen d'aujourd'hui, dans la mesure où lui aussi est mécontent du fait que l'administration inflexible de Bruxelles le sépare de force de ses anciens stéréotypes de vie. Non seulement il est mécontent, mais aussi il résiste, il influence cette administration pour qu'elle soit autre, qu'elle comprenne que la vie n'est jamais uniquement et entièrement nouvelle.

De sorte que notre "en dehors" et l'europpéen conçu comme un idéal, coïncident d'une certaine manière. L'Europe moderne, bien que par certains de ses traits déjà "en Europe", reste encore un futur en tant que réseau développé d'intermédiaires qui permette à chacun des individus d'être autonome dans ses mouvements réels et idéals. Qu'est-ce que l'"europpéen" idéal en effet, sinon un système qui garantit à un grand nombre de personnes la possibilité de se déplacer librement dans un espace qui suppose une multitude de choix et de modes du "nous". Parmi ces choix se trouve aussi la permission de vivre où et comme je le souhaite. Schengen m'empêche d'entrer dans l'espace réel de l'Union européenne, mais non pas dans l'espace idéal de l'Europe. Au moins pour l'instant, ici, en Bulgarie, personne ne m'empêche de choisir mes valeurs et de me moquer qu'elles ne soient pas les mêmes que celles de mon voisin.

Autrement dit, personne ne m'empêche, moi personnellement, d'être idéologiquement actif, ce qui est une marque spécifique de la vie européenne. Et si je subis les obstacles de Schengen, et ressens de la peine parce que je reste en dehors de l'Europe réelle, cette peine est fondée dans la mesure où le régime des visas ne dépend pas de moi personnellement. Bien sûr,

pas aucunement, parce que, en tant que citoyen, je pourrais, grâce à ma discipline, accélérer la suppression de l'interdit. Mais si je ne suis pas un être idéologiquement actif, ce qui ne dépend que de soi-même, et si je ressens de la peine qui en provoque une autre, ce serait assez stupide. En disant que personne ne m'empêche d'être idéologiquement actif, je pense au fait que depuis 1989, nous vivons dans un milieu qui a surmonté le système unitaire idéocratique assurant à tout le monde et à toute chose la même image du monde. Bien sûr, son déclin n'a pas entraîné la disparition de la disposition chez un bon nombre de gens à concevoir un système de vérité universelle de ce genre. Et, elle ne disparaîtra sûrement pas complètement. Ses caractéristiques sont présentes aussi dans l'Occident. Il ne s'agit pas d'un système comme le marxisme, mais de petits gestes idéocratiques, choisis par certains Européens même s'ils les maintiennent pour longtemps et servent à tout expliquer. Même le bodybuilding peut devenir, pour un groupe de personnes, un geste idéocratique de ce genre. En cela consiste la difficulté pour notre monde futur, comme pour celui de l'Europe contemporaine : augmenter l'activité idéologique du plus grand nombre possible d'individus. C'est seulement lorsque les grands systèmes idéocratiques deviendront une exception que nous pourrons être sûrs d'être entrés dans le monde contemporain.

Bien sûr, cela ne peut se faire vite. En présentant cette conception de l'Europe, je ne fait qu'affirmer qu'il existe un milieu intellectuel semblable, capable de faire des différences semblables et de cultiver une conception semblable. L'intellectuel peut diriger lui-même ses mouvements réels et idéals, servir d'exemple pour ceux qui sont prêts à devenir des êtres choisissants. Mais il ne faut pas se leurrer en pensant qu'il est possible que ce genre de liberté soit réalisé bientôt dans un milieu comme le nôtre. Ce qui représente un obstacle essentiel, c'est toute une série de conditions externes de caractère économique et politique. Et avant tout, une disposition "archaïque" que l'on voit partout et qui est propre à un grand nombre de personnes. Bien sûr, elle est européenne : se sont les valeurs exagérées de l'esprit romantique du début du XIX^e siècle, la manière de vivre la liberté uniquement comme sublime et en principe, l'idée de dépendance fatale des objectivités d'un individu plongé dans un profond ressentiment.

Depuis longtemps et en d'autres occasions, j'essaie d'expliquer cette disposition par des moyens sociologiques, en affirmant qu'il faut porter un jugement plus détaillé sur le rapport entre les individus et les communautés dans le monde contemporain, et ne pas croire qu'on arrivera à des individus absolument libres, complètement détachés de toute communauté. C'est un idéal romantique. Dans le milieu contemporain, l'individu se heurte au problème de se débrouiller avec son attachement et son détachement d'une multitude de diverses communautés, de se débrouiller avec son appartenance à la fois à plusieurs d'entre elles, suivant des règles objectives, mais aussi suivant sa propre volonté et sa propre disposition.

C'est justement là que se dessine notre situation bulgare. L'élément fondamental en est l'extrême atomisation de l'individu due à l'époque communiste, avec de faibles valences sociales. Si l'on arrive à constituer un groupe - de travail ou pour passer le temps - ce groupe commence à se comporter comme s'il était naturel et organique, il développe une hiérarchie et se ferme. Ce qui le détache du milieu social et des tâches pour lesquelles il s'était constitué. Ainsi, dans certains cas, il devient incapable d'accéder à des buts pratiques, et dans d'autres, les individus atomisés ne supportent pas ce degré de fermeture, ils sapent la hiérarchie et le groupe se désintègre. Deux possibilités s'offrent alors : soit le groupe se ferme et plus la fermeture est solide, plus son idéologie sera encline à la mythologie ; soit il se désintègre en individus atomisés et libres qui ne pourront être réunis que par une idéocratie abstraite. Le second cas est plus typique, celui des individus détachés et qui ont une disposition à fabriquer des images idéocratiques grossières. Ils sont soit seuls, soit avec leurs semblables, liés par une idée idéocratique qui les couvre comme un voile, sans les transformer en communauté. Ils demeurent

la majorité. Ainsi, on voit naître le paradoxe de la contradiction entre le pôle de la liberté atomique complète et le sentiment opposé, celui de la dépendance extrême et de la sur-appartenance.

Pendant la longue époque de l'Etat national, c'est l'appartenance au "nous" du peuple ou de la nation. C'est pour cela que le Bulgare atomisé s'abandonne aisément au "nous" bulgare absolu. Ce qui amène une série de conséquences négatives. La plus importante est celle, peut-être, de la simplification du "bulgare", son incompréhension comme interne et pluridimensionnelle. Ainsi, par amour du "bulgare", les patriotes atomisés se révèlent pratiquement des traîtres. Car ils réduisent le bulgare à deux ou trois banalités dont on devrait plutôt ne pas être fier, ils produisent une appartenance simplifiée qui ne sert à rien, sauf à nous rendre traditionnels et à nous enfermer hors du monde. De cette manière, le mensonge suivant lequel nous sommes une communauté organique compense l'insuffisance de la situation réelle, le fait que nous soyons une multitude simple couverte par le voile de l'idéocratie patriotique.

Le grand "nous" et l'accident : au seuil du mythe.

Le grand "nous" de la multitude disparate manifeste un goût pour les situations grossières et pour les grandes oppositions qui n'ont rien de commun ou qui se rencontrent dans des catastrophes engendrant le chaos. Cette dernière situation devrait aboutir à des mythes. Le grand "nous" de la multitude disparate, pourtant, n'a pas besoin de mythes parce qu'il n'a pas envie de se structurer en tant que communauté au destin commun. Il ressemble aux spectateurs dans un cirque romain : il éprouve un besoin constant de nouvel accident qui renforce le destin fragile de chaque spectateur, sans que celui-ci croie que ce destin puisse être renforcé et élevé au degré d'une communauté.

C'est pour cela que les accidents qui nous intéressent dans ce milieu ne sont pas les signes de deux choses à la fois, ne se transforment pas en symboles et restent au seuil du mythe. Le corps déchiqueté, la violence sexuelle et la mort demeurent ce qu'ils sont, et ne peuvent pas signifier quelque chose de l'au-delà ou de supérieur. La violence n'est qu'humiliation et agression, la mort qu'horreur et douleur, mais non pas passage à un état différent. L'accident réel contemporain ne s'occupe que de l'aspect de notre monde sans introduire de façon symbolique la question du monde en général. Il lui manque le raccourci de la question du rapport compliqué entre la vie et la mort.

Ce qui ne signifie pas que cette question ne préoccupe pas les hommes contemporains. Mais comme le demi-mythe de l'accident la laisse ouverte, elle se manifeste dans l'humeur des lecteurs ou des auditeurs comme une sorte de dépression. Si le récit de l'accident ne m'informait pas de manière allégorique à quel point je suis faible et exposé à l'agression et à la mort, après lesquelles il ne reste plus rien, parce que c'est ça le monde, ce monde méchant ; s'il répondait à des questions métaphysiques ; si le souci de savoir ce qu'est notre monde, nous préoccupait aussi sur son altérité de monde passé et entier, alors nous pourrions nous libérer de nos tensions sans tomber dans la dépression. La dépression est une sorte de conséquence de la non-pratique de la métaphysique. Je ne parle pas d'une pratique spécialisée, mais de la pratique de la métaphysique dans un discours symbolique. En racontant le meurtre de quelqu'un, un tel discours devrait raconter aussi, de manière positive, quelque chose qui me concerne : comment je suis né, qui je suis et comment je vais mourir, et cela non pas en tant qu'individu, mais comme multitude élevée au degré d'héroïsme.

Les courts récits contemporains d'accidents, si prisés des grands journaux bulgares, tournent autour d'une désignation possédant un sens allégorique clair. C'est la différence entre l'échec d'un homme politique et sa chute de la place élevée qu'il occupait, d'une part, et, de

l'autre, la mort d'Héraclès, le fils de Zeus, décédé à cause de la jalousie de son épouse Déjanire. Dans le premier cas, on affirme que nous sommes tous égaux, et que la montée de quelqu'un, n'est que de la vanité ; je ressens du plaisir à l'idée que moi, je n'étais pas haut placé et que c'est quelqu'un d'autre qui est tombé. Point n'est besoin d'un récit compliqué. On ne fait que dessiner un héros qui ne se produit pas. On reste au seuil du mythe. Dans le second cas, Héraclès devient le sujet d'un mythe non seulement parce qu'il est le fils de Zeus, mais aussi parce que dans l'histoire de sa mort, on voit se croiser les paradigmes du rapport entre le fort et le faible, le féminin et le masculin, le souverain et le sujet. Le récit mythologique se développe pour intérioriser la manière compliquée de faire signifier tous ces rapports qui, à l'époque, n'étaient pas encore considérés à part, de façon experte.

On a donc ainsi, d'une part, le plaisir de la confirmation d'une vérité, et de l'autre, une attirance intellectuelle à examiner tout un faisceau de questions sous forme symbolique. D'une part, ceux qui ouvrent les pages de *Dneven trud* et qui lisent passionnément les courtes histoires de trahisons, de meurtres et de crimes sexuels, pour échapper à l'ennui et pour tomber dans la dépression des êtres fragiles rejetés du tout mondial. Au fond de l'ennui, on retrouve le problème métaphysique du changement, de la possibilité de ne pas être, mêlée à l'idée d'un changement social. C'est ce qui fonctionne mieux dans l'autre volet : celui des citoyens athéniens entassés dans le théâtre de Dionysos qui, par l'histoire sanglante de l'innocent Hippolyte, deviennent partie prenante, comme dans un sacrifice, du destin communautaire de l'entité du monde.

L'accident est un vieux symbole pour concevoir la disposition complexe envers les autres et envers le monde menacé d'un changement abrupt. C'est pour cela qu'il est utilisé partout, dans les vieux mythes développés, mais aussi dans le milieu contemporain : par la littérature, comme par la presse à sensation. Peu importe que dans les vieux mythes l'accident ne soit pas réel, à la différence des nouveaux discours où il se produit en effet. De toute façon, il absorbe les questions générales de l'existence et de la non-existence, ainsi que le besoin d'un grand groupe de personnes d'être constitué à travers une situation de sacrifice. Il suffit de former le grand "nous" de tous ceux qui partagent le même destin de gens rejetés, pour que la puissance du mythe soit mise en marche, pour qu'apparaisse le besoin d'un héros élevé dont le sacrifice absorbera l'énergie négative du rejet.

Pendant la seconde moitié de 1995, lors de la crise politique bien connue, on a vu apparaître plusieurs de ces héros. Parmi eux, on voyait se dessiner Georges Gantchev : grand, vif et une fausse aptitude à l'activité. Le milieu du "nous" exagéré l'aimait. Voilà pourquoi il s'afforçait d'en faire le héros d'un événement parlant. Dans les médias apparurent des succédanés de discours de ce genre : "Des médiums ont prédit que Georges Gantchev serait tué". On disposait du motif de la mort du héros, il ne restait qu'à constituer le récit. Son succédané apparut aussi. *Nochten trud* annonça que la Mercedes de Georges s'était écrasée contre un poteau sur lequel il y avait une affiche d'Ivan Marazov. Coïncidence fort significative : le héros aurait péri de façon horrible, en s'écrasant contre l'image de son adversaire lors des élections présidentielles qui, de plus, est l'adversaire du camp des forces communistes infernales.

Bien sûr, c'est le chauffeur de Georges Gantchev qui est mort, mais son sauvetage ne fut pas couvert des marques d'une survie miraculeuse. Parce que le milieu du grand "nous" amorphe cherchait uniquement une confirmation de son destin, mais non un matériau pour sa structuration en communauté. L'amorphisme assure un héros et un accident, mais évite le récit développé. Le personnage ne devient pas héros et l'accident n'arrive pas à dépasser ce qu'il est. L'excès et le crime ne deviennent pas une transgression festive du quotidien. De là, la grande différence entre le crime d'Oedipe dont l'horreur sert à dépasser les règles du jour et le misérable excès

d'événements horribles annoncés dans la presse bulgare, qui se produisent entre parents propagent le chaos et engendrent la dépression.

Le mythe est partout le même. Il existe, pourtant, un mythe développé, ainsi qu'un autre, non-développé. Quand on constitue le discours d'un héros, celui-ci s'engage sur le chemin du mythe. Mais pour que l'esquisse de ce qui arrive au héros devienne mythe, il doit y avoir des conditions externes, il faut qu'une communauté souhaite être organique et qu'elle ait un besoin de mythe pour réaliser cette identification. Ce sont des mythes semblables, plus complets, qui se sont développés en Allemagne nazie en la présence d'un "nous" hypertrophié, le "nous" de la multitude du peuple allemand, pensée comme organique. Si l'on compare les mythes du fascisme avec les fragments de mythes qui se meuvent à nos côtés, on établira une différence significative. Ces discours-là trainent avec eux des questions métaphysiques et c'est pour cela que ce sont des mythes au sens le plus exact du mot. Bien sûr, du fait de l'échec de l'Allemagne fasciste, les mythes fascistes n'ont pas eu le temps de se renforcer dans ce sens. Dieu merci, cela ne s'est pas produit. La version littéraire de Michel Tournier dans *Le roi des aulnes* montre la profondeur que les mythes fascistes auraient pu atteindre.

Avons-nous la force de résister à la formation de nouveaux mythes de ce type ? Je doute que l'on puisse surmonter cette Scylla en tant que multitude et en tant que "nous". Parce que c'est justement la multitude qui nous met au seuil du mythe. Nous avons plus de chance si chacun d'entre nous se rend compte de la capacité contemporaine du "moi" à opérer de façon flexible avec ce qui lui appartient et à être créé par divers "nous". Bien sûr, en chacun de nous guette une Charybde du mythe personnel cachée. Nous pouvons la vaincre à condition de comprendre qu'elle nous attache à une seule histoire, étant donné que nous sommes composés de plusieurs. Si, malgré la séduction de cette histoire unique, nous commençons à choisir tantôt l'une, tantôt l'autre, nous pourrions acquérir une liberté interne et une force pour vaincre également l'externe : ne pas tomber dans une appartenance unique et construire le "soi" original non pas à partir d'un seul, mais de plusieurs "nous".

Je ne vois pas ce qui pourrait nous en empêcher.