

Krisis ou Kairos ?

La crise et l'urgence comme symptômes de nos temporalités présentes.

In D. Reniers, C. Vaz-Cerniglia (2018). Crise et urgence. Paris : L'harmattan.

Christian HESLON,

Maître de conférences HDR en psychologie des âges de la vie (UCO-Angers, France)

Équipe « INETOP-Psychologie de l'orientation » (CRTD, CNAM Paris)

*Réseau UNESCO Lifelong Guidance Interventions for Decent Work
(Wroclaw, Pologne & Lausanne, Suisse)*

Vous dites que c'est la bonne cause qui sanctifie même la guerre ?

Je vous dis : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause.

Nietzsche. Ainsi parlait Zarathoustra (1883).

Introduction : les connivences temporelles entre crise et urgence

Le présent chapitre entend montrer que la « crise » comme l'« urgence » constituent deux manifestations symptomatiques des temporalités de notre époque. En effet, l'une et l'autre font rupture et emprisonnent dans le présent : la crise s'y enlise peu à peu, entraînant la nostalgie d'un passé perdu et la perte de confiance dans l'avenir, quand l'urgence marque le surgissement d'un présent qui s'impose brusquement. La crise suspend le temps, quand l'urgence bouleverse le cours prévu ou habituel des choses au profit d'une priorité absolue, d'un problème essentiel voire vital à résoudre, d'une action à mener toutes affaires cessantes. En ce sens, la crise comme l'urgence sont manifestations du présent, d'un réel dirait-on en psychanalyse, qui menacent l'avenir et annihilent le passé. Plus précisément, elles ramassent la ligne du temps : l'avenir n'est plus qu'immédiateté et le passé, ressassement. C'est en ce sens qu'elles coïncident avec nos temporalités occidentales contemporaines, centrées sur le présent, au contraire des temporalités traditionnelles fondées sur le passé et des temporalités modernes, tournées vers l'avenir.

Dans la vie courante, et plus encore dans les domaines de la psychopathologie, de l'accidentologie, de la prévention des risques ou de la santé, la connivence temporelle entre la crise et l'urgence, ces deux exigences du moment présent, est telle que l'une provoque l'autre et réciproquement. Ainsi la crise cardiaque provoque-t-elle l'hospitalisation d'urgence quand l'urgence d'une situation met en crise ses protagonistes. Nous montrerons toutefois qu'au-delà de cette connivence temporelle, crise et urgence remplissent aujourd'hui une fonction nouvelle, en ceci que l'une comme l'autre se sont tellement généralisées, du moins dans les pays occidentaux¹, qu'elles ont perdu de leur acuité originelle pour, paradoxalement, être devenues quasi-ordinaires.

Cela fait maintenant quatre décennies que la crise s'est installée, tant au plan économique qu'à celui des crises identitaires ou existentielles, et deux décennies que l'urgence s'est peu à peu imposée comme le mode principal de traitement des actions et des décisions. C'est pourquoi je propose ici au lecteur d'analyser l'engluement dans la crise qui caractérise notre époque comme symptôme de l'incapacité à (se) changer et (se) transformer qui caractérise, à la fois, nos sociétés et les individus qui les composent. En effet, une sorte de double régime de la « crise permanente » et de « l'urgence récurrente » semble désormais s'être substitué aux guerres et aux révolutions sociales ou individuelles qui accouchaient hier des renouvellements de société et des transformations personnelles. Or, sortir de la crise et de l'urgence pour changer autrement que par des guerres ou des révolutions destructrices suppose d'inventer de nouveaux modes de transformation. C'est à ce propos que certains auteurs proposent de substituer la « fluidité » à la brutalité des guerres et des révolutions. J'y reviendrai plus loin.

1/ De la crise permanente à l'urgence récurrente

Nous rappelant que la notion de « crise », dans son étymologie grecque de *krisis*, renvoie à une maturation décisionnelle (nécessité d'opter pour le choix le plus opportun), nous en retiendrons que la crise suggère l'idée d'une souffrance liée à une impossibilité. Souffrance d'entrevoir de nouveaux possibles, en faveur desquels opter remettrait tout en cause de nos fragiles équilibres actuels. Impossibilité d'oser trancher, c'est-à-dire risquer. Risquer de lâcher la proie pour l'ombre ou, au contraire, oser se risquer pour mieux se

¹ Il faudrait ici étudier de plus près dans quelle mesure les habitants de l'Afrique, de l'Asie, du monde Arabe ou de l'Amérique du Sud subissent ou s'emparent de la crise économique mondialisée et sont soumis ou non aux impératifs occidentaux de l'immédiateté et de l'urgence.

révéler à soi-même. Devenir qui l'on est, aurait dit Carl Rogers (1961). S'accomplir soi-même, aurait dit Abraham Maslow (1964). Dans l'un et l'autre cas, toute issue à la crise relève de la décision risquée : garder ou reconquérir ce que l'on a ou bien parier, au risque de la perte ou de l'erreur, sur les nouveaux possibles qui surviennent toujours, aux détours inattendus de nos vies adultes. C'est pourquoi aucune crise personnelle ne se résout sans transgression : audace au regard de l'image intériorisée que l'on a de soi-même, franchissement d'une barrière ou d'un interdit, réalisation d'un vœu ancien jusqu'alors hors de portée. Cette transgression révèle la duplicité constitutive de nos espaces mentaux, affectifs et fantasmatiques. Elle caractérise notre dualité identitaire, que nos ambivalences manifestent souvent : statutairement, je suis untel ou unetelle, père ou mère de, marié(e) à, exerçant telle profession ; personnellement, j'aspire à vivre telle autre chose, je suis épanoui(e) ou frustré(e) par mon rôle social, j'ai besoin de m'éprouver moi-même, indépendamment de mon statut social, professionnel ou marital. C'est la thèse qu'explore François de Singly, dans son récent ouvrage judicieusement intitulé *Double Je* (2017). De la tension entre les divers versants de nos identités plurielles proviennent nos crises des âges de la vie et l'urgence d'en sortir. Hésiter entre l'une et l'autre de ces identités nous maintient dans les affres de la crise, quand décider d'opter pour une nouvelle combinaison entre l'une et l'autre nous libère. Il s'agit alors de reprendre différemment nos liens d'attachement et nos investissements professionnels, afin de sortir de la répétition mortifère qui guette tout adulte au mitan de sa vie².

Or, cela fait maintenant plus de 40 ans que l'Occident vit sous une sorte de « crise permanente », depuis le premier choc pétrolier qui renversa, en 1973, l'ordre industriel de la domination coloniale. Ce fut le démarrage de la crise économique, qui allait bientôt générer des taux de chômage impensables tout au long des *trente glorieuses*, ces années 1945-1975 ainsi baptisées par Jean Fourastié (1979). À partir de quoi, tout devint crise : à la crise économique s'ajoutèrent bientôt celles de l'emploi, des institutions, de l'autorité, du couple, de la famille, etc. C'est ainsi que se poursuivit la « révolution silencieuse » annoncée par Fourastié, qui vit peu à peu péricliter les « grands organisateurs » chers à Yves Barel (1984). En premier lieu desquels ceux associés aux passages d'âge en âge (école, travail, mariage, service militaire, etc.), débouchant successivement sur les crises d'adolescence, du milieu de vie, de la retraite et de la vieillesse. L'ouvrage de Renée

² C'est là l'ambiguïté féconde du titre de l'ouvrage de Søren Kierkegaard (1843), tour à tour traduit par *La répétition*, puis par *La reprise* : retrouvant une ancienne fiancée, le narrateur va-t-il renouveler l'amour fané d'autrefois (reprise) ou, au contraire, revivre à nouveau la même relation sans issue (répétition) ?

Houde sur *Les temps de la vie* (1999) est à cet égard éloquent : il montre que les principales théories des « crises développementales » voient toutes plus ou moins le jour à ce même tournant des années 1970, exception faite des *Stages of Life* de Carl-Gustav Jung qui datent des années 1930 et du fameux texte d'Elliott Jaques, *Mort et crise du milieu de la vie* (1963)³. La théorie du cycle de vie d'Erik Erikson (1992) en offre une illustration complémentaire, basée sur l'idée que les successives révolutions de notre identité au fil de l'âge passent par des crises salvatrices, conditions du passage d'une étape de vie à la suivante.

Quant à l'urgence, voilà bientôt vingt ans que Zaki Laïdi (1999) en annonça *La tyrannie montante*. Il ignorait alors que la France rétablirait en 2005 l'« état d'urgence », pour la première fois depuis la guerre d'Algérie, suite à l'embrasement des banlieues. Laïdi ignorait *a fortiori* que cet état d'urgence deviendrait le régime ordinaire de la République française pendant deux années, de 2015 à 2017, suite cette fois aux attentats de *Charlie Hebdo* et du Stade de France. Cet auteur avait cependant bien repéré que nous étions en train de passer de l'urgence comme « réponse à une situation exceptionnelle » à l'urgence devenue « traitement ordinaire des choses ». Depuis lors, Hartmut Rosa (2005) nous a permis de comprendre qu'il s'agit là d'une expression de la « société de l'accélération » : tout allant de plus en plus vite, de manière exponentielle, tout semble de plus en plus urgent. Nicole Aubert (2009) nous a, quant à elle, appris que *Le culte de l'urgence* est révélateur de l'impression de « manque de temps » dont souffrent la plupart des adultes occidentaux contemporains, alors même que leur vie est plus longue, plus mobile et plus connectée, c'est-à-dire considérablement plus riche de possibles que celle de leurs prédécesseurs. J'ajoute que mes propres travaux sur l'âge subjectif montrent que le temps semble passer de plus en plus vite au fur et à mesure que l'on avance en âge, accroissant le sentiment d'urgence et de manque de temps (Heslon, 2007). Soit deux raisons supplémentaires de se sentir en crise et soumis à l'urgence au gré de nos vies adultes : non seulement notre vie nous rapproche inexorablement de son terme, mais encore y court-elle apparemment de plus en plus vite ! À partir de quoi je propose une réflexion en trois temps : tout d'abord, la crise se serait substituée aux guerres et aux révolutions ; ensuite,

³ Si ce texte de Jaques précède de 10 ans l'année 1973 que je prends comme date d'entrée dans le régime de la crise permanente, il est annonciateur des révoltes de 1968 qui préfigurèrent la destitution de la figure dominante de l'adulte masculin, à l'instar de deux autres textes également parus en 1963 : *La chanson des vieux amants* de Jacques Brel (« Finalement, finalement, il nous fallut bien du talent pour être vieux sans être adultes ») et *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme* de Georges Lapassade, montrant que la néoténie humaine nous condamne à n'en jamais finir de devenir adultes.

l'urgence serait conséquence de l'immobilisme provoqué par l'installation dans la crise ; enfin, crise et urgence seraient deux expressions de nos temporalités « postmodernes », par opposition aux temporalités traditionnelles et modernes.

2/ La crise comme substitut aux guerres et aux révolutions

Si les névroses de guerre dépeintes par Sigmund Freud (1919) n'ont malheureusement pas disparu de la planète, non plus que les guerres, du moins vivons-nous en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord la plus longue période de paix que ces territoires aient connu depuis à peu près... 1500 ans ! Ce fut certes au prix d'une externalisation des guerres aux marches des pays occidentaux depuis la décolonisation. Yuval Noah Harari (2017) n'en rappelle pas moins que les morts par guerre n'ont jamais été aussi peu nombreuses sur la planète qu'en nos années 2010-2020... Dès lors, les deux formes principales de violences que connaissent nos contrées pacifiées, à savoir les conflits conjugaux et les conflits au travail, ne sont-elles pas autant de « guerres » privées, c'est-à-dire autant de retour du refoulé de la guerre ? Jean-Claude Milner (2017) vient quant à lui de soutenir, lors des *Rencontres de Pétrarque*, que si nos sociétés contemporaines patinent dans la crise, c'est parce qu'elles peinent à accoucher d'un nouveau monde en gestation. Et que, si cet accouchement tarde tant, c'est parce que les guerres et les révolutions se sont éloignées de l'Occident – quand bien même le monde ne cesse de basculer dans la guerre partout ailleurs sur la planète...

Or, l'histoire nous enseigne que les guerres et les révolutions furent jusqu'à présent les seules modalités de changement de civilisation. Il est indéniable que l'extension de la paix constitue un immense progrès pour l'humanité, même si elle ne concerne qu'une petite partie des pays occidentaux. Mais elle nous oblige simultanément à inventer de nouveaux modes de renouvellement du monde en crise qui est le nôtre. De même, le couple, la famille et le travail, également en crise, gagneraient à se renouveler autrement que par les conflits individuels. Selon Milner, changer de monde, c'est-à-dire sortir de la crise permanente autrement que par la guerre et la révolution, suppose de fluidifier nos rapports sociaux et nos identités. Cette fluidité suppose par exemple une rotation et une circulation régulière des richesses, des pouvoirs et des savoirs au lieu de leur captation durable par les mêmes dynasties capitalistes, politiques, culturelles, intellectuelles et médiatiques. Sans quoi, nous nous condamnons soit à une paix génératrice d'inégalités croissantes et

d'enlissement dans la crise, soit au retour violent des guerres et des révolutions. La situation actuelle des pays occidentaux relève encore, du premier cas, à savoir une paix durable au prix de la crise permanente. Ils courent néanmoins le risque de sombrer dans le second cas, celui de la violence des guerres et des révolutions, ainsi que *Daesh*, la menace nucléaire nord-coréenne ou l'instabilité du Moyen-Orient peuvent toujours le laisser craindre... Toutefois, le monde crispé de la crise qui est le nôtre demeure celui du refus bénéfique de la guerre, sans pourtant accoucher pacifiquement d'un nouveau modèle socio-économique et écologique.

C'est pourquoi Milner suggère de substituer à ce monde crispé un monde plus fluide, c'est-à-dire mouvant, fluctuant, ouvert, à la fois incertain et fragile tout autant que riche de possibles. Bref, un monde où le mouvement de la vie l'emporte sur le mortifère des pouvoirs, des identités et des territoires : renouvellement fréquent des élus, circulation des savoirs, redistribution des héritages en-dehors des familles, partage des richesses à tour de rôle, rotation des responsabilités, réseaux collaboratifs remplaçant les institutions figées, économie perma-circulaire en lieu et place du mythe de la croissance infinie, etc. De même, concernant le couple et le travail, l'assouplissement des modèles rigides qui y prévalent encore éviterait sans doute bien des crises et des conflits.

Par ailleurs, si les guerres et les révolutions correspondent à l'ordre viril d'hier, la fluidité régénératrice pourrait bien s'avérer plutôt féminine. Il ne s'agit certes pas de nier que *La domination masculine* décrite par Pierre Bourdieu (1998) l'emporte, voire s'accroît, partout de par le monde. Il ne s'agit pas non plus de réduire la dialectique féminin / masculin au sexe anatomique, ni à la sexuation psychique, ni au genre en tant que rôle social : elle résulte des trois et s'articule singulièrement en chacun de nous. Tout juste est-il permis d'espérer qu'une lente féminisation du monde soit en route au profit d'une meilleure articulation du féminin et du masculin, malgré les actuelles régressions machistes, qui seraient les derniers sursauts de la phallocratie...

3/ L'amour liquide, ou la fluidité comme alternative à la crise et à la guerre

Quoiqu'il en soit de l'éventuel caractère genré des modes de changement, l'appel à la fluidité de Milner suggère de sortir de notre actuel enlissement dans la crise permanente autrement que par la guerre ou la révolution. Trois remarques en découlent. En premier lieu, la fluidité que préconise Milner est en phase avec plusieurs grands courants

philosophiques et psychosociologiques actuels, tels les « mondes liquides » de Zygmunt Bauman (2003) ou la psychologie du *flow* de Mihaly Csikszentmihalyi (1990). Le tout dans un contexte de gestion tendue de multiples flux : flux migratoires vers les pays riches, flux financiers de la circulation accélérée des capitaux sans oublier les flux communicationnels qui nous noient (avalanches de *mails*, surexposition de soi sur *FaceBook*, surimpression des informations immédiates sur les écrans des téléviseurs et des ordinateurs, etc.).

En second lieu, cet appel à la fluidité invite à revisiter le curieux intitulé du livre d'Emmanuel Macron pour sa candidature à la présidence de la République française : *Révolution* (2016). En effet, ni son propos, ni son programme, ne sont particulièrement « révolutionnaires » au sens habituel du terme. Ils proclament au contraire les conditions de la « fluidité sociale » (qui eût donné un titre plus exact, quoique moins vendeur), justement propice à sortir de la crise autrement que par la guerre civile. L'avenir nous dira si le pari est réussi ou non.

Enfin, et peut-être surtout, ce n'est pas pour rien que l'ouvrage-phare de Bauman s'intitule *L'amour liquide. De la fragilité des liens humains* (2003). Le lien d'amour est devenu moins solide. Il change de forme au gré des circonstances, à l'instar des liquides dont la forme dépend du contenant. La fragilité du lien amoureux qui en découle conduit souvent à la crise et à l'éclatement du couple, à moins que les partenaires amoureux ne parviennent à établir entre eux une relation « fluide », c'est-à-dire flexible, évolutive, ouverte et tolérante, d'autant plus que nos vies adultes plus longues, plus mobiles et plus connectées multiplient les tentations et l'univers des possibles. Valorisant l'éphémère et conjuguant le réel avec le virtuel, cet amour liquide est celui des réseaux sociaux et des amours à distance. Il appelle à une intelligence nouvelle qui combine les trois formes de l'amour selon les grecs de l'Antiquité : *Éros*, *Philia* et *Agapé*, dont le liant serait l'*Agapé*. Sa traduction latine est *caritas*, à l'origine du fameux *Care* anglo-saxon. Ce *Care*, qui est exigence éthique d'attention à autrui, se manifestera par exemple dans l'intelligence du couple, faisant place aux désirs autonomes de chacun. Ou encore dans l'intelligence d'un collectif de travail qui saura s'accommoder d'enjeux mouvants, d'alliances mobiles et de mobilisations fragiles. Ou bien dans l'intelligence d'une entreprise ou d'une société qui apprennent, en toutes leurs strates, à composer avec la fragilité du lien social.

4/ L'urgence comme (fausse) réponse à la crise : technologies, fantasme, angoisse

Pourtant, si les stabilités solides d'hier sont désormais bancales, nous n'en continuons pas moins à aspirer à de nouvelles stabilités au lieu d'opter pour des relations plus fluides, c'est-à-dire mouvantes et évolutives. Cela tient au fait que la solidité fournit des repères stables là où la liquidité insécurise, sauf à rappeler que l'excès de solidité conduit à la rigidité, quand la fluidité permet de mieux épouser les aléas de l'existence. En résumé, c'est par défaut de fluidité que nous sommes en crise et assaillis par l'urgence – cette dernière venant signifier notre incapacité à lâcher-prise sur notre volonté de maîtrise, y compris lorsqu'il est trop tard. « Lâcher-crise », devrai-je écrire !

À quoi s'ajoutent trois autres phénomènes qui conspirent à nous maintenir dans la crise et l'urgence. Il s'agit de la centration sur le présent par défaut d'avenir et de passé, de la tentation d'accélérer et des technologies comme parades à l'angoisse :

- **La centration sur le présent par défaut d'avenir et de passé.** Si le présent de la crise et de l'urgence prédomine, c'est parce que ce présent n'est plus mis en perspective au regard de l'avenir qu'il annonce et du passé dont il provient. Ainsi, *L'effacement de l'avenir* pressenti par Pierre-André Taguieff (2000) se manifeste-t-il aujourd'hui sous les deux formes de la prévention et de la précaution, c'est-à-dire de la défiance vis-à-vis du futur. Quant au passé dont nous héritons, nous le commémorons soit avec nostalgie, soit pour éviter qu'il ne se répète au titre du fameux « devoir de mémoire ». Dès lors orphelins d'avenir et fétichistes du passé, nous voici condamnés aux temporalités du présent, dont l'urgence est l'une des manifestations les plus envahissantes.
- **La tentation d'accélérer.** J'ai déjà cité Hartmut Rosa (2005), qui invite chacun à aménager ses propres « oasis de décélération ». À l'inverse, Laurent de Sutter (2016) et ses comparses accélérationnistes militent pour « accélérer l'accélération ». Il nous faut, selon eux, changer radicalement de braquet afin qu'explose notre modèle à bout de souffle, de sorte que surgissent de ses débris de nouvelles relations entre les êtres, entre les âges et entre les genres, mais aussi de nouveaux modes de vie.
- **Les technologies comme parades à l'angoisse.** L'accélération technologique conduit aussi à ce que Michel Houellebecq (2001) appelle « l'effacement du sentiment tragique de la mort ». Nous bombardant d'informations incessantes, auxquelles répondre ou réagir le plus vite possible, ces technologies nous privent

artificiellement de l'expérience de la perte et de la séparation, et maintiennent une sorte de fusion permanente entre les êtres. Les réflexions de Serge Tisseron (2008) sur les amours virtuelles vont en ce sens. L'emballement sur écran ou par texto est un remède puissant mais passager contre l'angoisse de solitude, fournissant des modalités inédites de vies parallèles et personnelles, malgré une vie sociale apparemment inchangée. Bref, les irrésistibles suggestions des mondes virtuels paraissent nous affranchir de toute limite, de toute frustration, de toute castration. Le roman d'Éric Reinhardt *L'amour et les forêts* (2014) met en scène un tel passage à l'acte virtuel qui débouche sur un adultère réel, comme transcendé par l'espace du fantasme et du rêve éveillé qui l'a provoqué. Certes, la morale implicite de ce roman confère une place excessive à la culpabilité mortifère, aux antipodes de la fluidité d'un « amour liquide » qui dédramatiserait la sexualité. Malgré ce moralisme dépassé, l'auteur redonne toute sa place à la pulsion de mort là où, précisément, les technologies de l'hyper-connexion prospèrent sur le fantasme humain d'affranchissement de la finitude. Le titre de l'essai romancé de Raphaëlle Giordano (2015) résume le paradoxe de ce fantasme : *Ta deuxième vie commence quand tu comprends que tu n'en as qu'une*.

Les technologies contemporaines de l'hyper-connexion conduisent, à l'extrême, au trans-humanisme, reposant sur l'idéologie de l'a-mortalité *via* l'intelligence artificielle, ainsi qu'Aubrey de Grey (2008) entre autres l'appelle de ses vœux. L'idée majeure est double : d'une part les technologies compenseront de plus en plus les déficits sensoriels, moteurs et cognitifs liés à l'âge ; d'autre part, la transplantation de nos identités cognitives et mémorielles vers des cerveaux artificiels capables d'intelligence nous libérera enfin des limites temporelles du corps. Il s'agit bien là de repousser les limites de la vie jusqu'à s'affranchir de la mort et, par là-même, repousser nos seuils d'angoisse et d'impuissance. Ainsi, les technologies actuelles et futures ont-elles trois choses en commun : elles accélèrent le temps, elles nous affranchissent de toute limite physique et elles nous dispensent des angoisses de la finitude. Ce faisant, elles surfent sur l'angoisse existentielle qui caractérise tout être humain, au fur et à mesure qu'elle ou il avance en âge (ménopause / andropause ; syndrome du nid vide ; quête de séduction et de désirabilité ; envie de nouveaux possibles ; deuils à effectuer *versus* renaissances inespérées ; etc.). Or, là où les technologies actuelles nous poussent à l'urgence d'agir, de répondre ou de simplement nous manifester (les *like* des réseaux sociaux), notre condition humaine nous

impose de choisir, donc de renoncer, quitte à temporiser ou transiger entretemps. De là provient peut-être notre jouissance de l'urgence : contourner l'angoissante castration de la finitude que nous impose le temps.

5/ Crise et urgence au regard des temporalités traditionnelle, moderne et postmoderne

Inspiré par la *société des agendas* de Jean-Pierre Boutinet (2004), le Tableau 1. qui suit met en perspective, sous une forme didactique quoique schématique et provisoire, la crise et l'urgence contemporaines au regard de trois types de temporalité, selon que l'on se situe dans une culture à dominante « traditionnelle » (fondée sur le passé), à dominante « moderne » (tournée vers l'avenir) ou à dominante « postmoderne » (centrée sur le présent). Introduisant une distinction entre le « futur » qui désigne étymologiquement « ce qui est sûr de se passer » (le soleil se lèvera demain matin) et l'« à-venir », par nature ouvert et incertain, ce tableau indique comment ces trois types de temporalité traitent différemment le passé, le présent, le futur et l'avenir. C'est ainsi que :

- les cultures à dominante traditionnelle s'appuient sur le passé au moyen de mythes fondateurs, dont les rites constituent l'actualisation (le présent évoque le passé) et qui contiennent jusqu'au futur, sous la forme de prophéties venues du passé. L'avenir y fait l'objet de prévoyance, c'est-à-dire de conduites qui tirent les leçons de l'expérience des anciens (mettre du grain au grenier pour pouvoir semer au printemps suivant) ;
- les cultures à dominante moderne se tournent au contraire vers l'avenir : les deux principales figures en sont le projet, en tant qu'aménagement anticipé de l'avenir et le progrès, promesse d'un futur meilleur. Le présent n'y vaut que par la nouveauté qu'il apporte⁴ et le passé y fait l'objet d'un examen rationnel, celui de l'histoire scientifique reposant sur l'analyse exhaustive d'archives et de traces archéologiques ou géologiques ;
- les cultures à dominante « postmoderne » sont, quant à elles saturées, par le présent sous les trois formes de l'urgence, de l'immédiateté et de la simultanéité. Le passé y fait l'objet d'une nostalgie idéalisée et d'opérations de mémoire

⁴ En ce sens, l'actuelle injonction à l'innovation ne fait guère qu'accélérer le cycle nouveauté/obsolescence issu des références « solides » de la modernité, éloignées des enjeux de la « fluidité » postmoderne.

multiples (commémorations, archivage muséologique, devoir de mémoire). Or on sait que, là où l’histoire se veut exhaustive, la mémoire est sélective. L’avenir y est envisagé sous l’angle de la précaution sécuritaire et le futur, sous celui de la prévention des risques qu’il nous réserve (écologiques, géopolitiques, de santé, etc.).

En outre, ces trois types culturels de temporalité connaissent des modes de changement civilisationnels, sociétaux ou individuels différents. C’est ainsi que le mode de changement typique des cultures traditionnelles est la guerre (visant à étendre le pouvoir d’un groupe, d’un empire, d’un clan, etc.), quand celui des cultures modernes est la révolution (au titre d’un projet politique visant à faire advenir une société nouvelle). Enfin, l’impossibilité postmoderne de changer se manifeste par la crise – jusqu’à ce que, peut-être, la fluidité ne nous ouvre enfin d’autres voies. C’est ce qu’espère la « réforme », mode de changement typique de notre actualité, même si elle débouche plus souvent sur la crispation ou l’insatisfaction que sur un monde plus fluide...

Tableau 1.

Crise et urgence au regard des temporalités traditionnelle, moderne et postmoderne

<i>Type de temporalité</i>	PASSÉ	PRÉSENT	FUTUR	AVENIR	MODE DE CHANGEMENT
TRADITIONNELLE <i>(Kiklos)</i>	Mythe	Rite	Prophétie	Prévoyance	<i>Guerre</i>
MODERNE <i>(Kronos)</i>	Histoire	Nouveauté	Progrès	Projet	<i>Révolution</i>
POSTMODERNE <i>(Krisis vs Kairos)</i>	Mémoire Nostalgie	Urgence Immédiateté Simultanéité	Prévention	Précaution	<i>Réforme, rupture ou fluidité</i>

Ce tableau met par ailleurs en évidence le fait que ces trois dominantes culturelles relèvent chacune de l’une ou l’autre des trois principales conceptions du temps :

- le temps cyclique des cultures traditionnelles (*kiklos* en grec), plutôt rurales, agricoles et autarciques, régies par un religieux sacré ;

- le temps chronologique linéaire des cultures modernes (*kronos* en grec), plutôt urbaines, technologiques, scientifiques et rationnelles ;
- le temps présent des cultures postmodernes, qui pourrait correspondre au *kairos* grec (se laisser guider par l'opportunité des rencontres, des coïncidences ou des hasards) si le moment présent n'était confisqué par l'urgence, justement, et l'avenir par la crise...⁵

En référence à la théorie des *échelles d'observation de la culture* de Dominique Desjeux (2002), ce tableau didactique peut également se lire à plusieurs niveaux. Celui, macro-social, de la planète, où l'urgence des enjeux géopolitiques et écologiques impose la fluidité comme seule issue aux guerres futures ou en cours : guerre de l'eau et conflits liés aux flux migratoires notamment. Celui, microsocial, de nos organisations de travail, où sortir de la crise suppose là encore d'inventer de la fluidité contre les crispations. Celui, enfin, de l'individu pour lequel la résolution des crises existentielles (professionnelles, conjugales, familiales, personnelles) ou des âges de la vie (adolescence, milieu de vie, retraite, vieillesse) relève du *kairos*, seul à même de transformer la *krisis* en transition...

Conclusion : *krisis* ou *kairos* ? À nous de choisir...

Ce *kairos* constitue en quelque sorte l'envers de l'envahissement du moment présent qui caractérise notre époque contemporaine. Au présent confisqué par l'urgence, l'immédiateté et la simultanéité, s'opposerait la présence au monde, à autrui et à soi-même – au sens également du présent en tant que cadeau. C'est donc finalement à une reconquête du moment présent contre sa confiscation au titre de l'urgence récurrente que j'en appelle pour sortir de la crise permanente. Cette reconquête se lit dans maintes pratiques contemporaines : la marche, la lenteur, la méditation, la prière, le yoga, le développement personnel, l'évasion aventureuse, etc. Ces pratiques constituent autant d'expressions de notre soif de présence contre la captation du présent dont nous sommes présentement victimes, qu'il s'agisse de la crise, de l'urgence, de la diffusion instantanée de tous nos instants de vie par l'immédiateté des médias, ou de la surexposition de soi sur les écrans des réseaux sociaux.

⁵ Il pourrait être ici intéressant de tester, à partir d'études sur le rapport au temps des hommes et des femmes, l'hypothèse selon laquelle le temps cyclique (*kiklos*) serait plutôt féminin, le temps linéaire (*kronos*) plutôt masculin et l'aspiration au *kairos* partagée par les femmes et les hommes.

Cette soif de présence est au cœur des oasis de décélération de Rosa (2005), des expériences optimales de Csikszentmihalyi (1990), des récents travaux de David Le Breton (2012, 2015), de même que d'un prochain numéro d'*Éducation Permanente* (Heslon, 2018). Elle est aspiration au *kairos*, qui rejoint celle du *care* : prêter attention au monde, aux autres et à soi-même. Ces deux sources contemporaines d'espérance se rejoignent. Elles invitent à sortir de la crise et de l'urgence par de nouvelles combinaisons de nos identités contrariées, de nos liens affectifs à réinventer sur un mode plus fluide, de nos contractualisations professionnelles par-delà l'idéal gestionnaire du contrôle et de l'évaluation, de notre monde héritier d'une modernité désormais à bout de souffle. Le programme est vaste et les obstacles nombreux. L'ambition n'en doit pas moins demeurer intacte : se ressaisir soi-même suppose de saisir l'instant qui s'offre. Dès lors, ni crise, ni urgence !

Aller plus loin que le *Carpe Diem* (« cueille le jour ») auquel semble conduire cette conclusion supposerait cependant de creuser la distinction introduite par Jacques Lacan (1945) entre l'instant (de voir), le temps (pour comprendre) et le moment (de conclure). Contentons-nous, pour prolonger nos réflexions, de cette métaphore de la séduction amoureuse vis-à-vis de laquelle le psychanalyste nous renvoie à nos propres choix inconscients.

S'installer dans la crise ou saisir l'opportunité : à nous de choisir !

Références bibliographiques

- Aubert, N. (2009). *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris : Flammarion.
- Barel, Y. (1984). *La société du vide*. Paris : Seuil.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds (L'amour liquide. Sur la fragilité des liens humains)*. Cambridge : Polity.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- Boutinet, J-P. (2004). *Vers une société des agendas. Une mutation de temporalités*. Paris : PUF.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow. The Psychology of Optimal Experience (Fluidité. Psychologie de l'expérience optimale)*. New-York : Harper & Row.
- Desjeux, D. (2002). Les échelles d'observation de la culture. *Communication & Organisation*, 22/2002, mis en ligne le 27 mars 2012, consulté le 27 octobre 2017. [URL : http://communicationorganisation.revues.org/2728](http://communicationorganisation.revues.org/2728)
- Erikson, E. (1992). *The Life-cycle completed (Le cycle de vie : compléments)*. New-York : Norton.
- Fourastié, J. (1979). *Les trente glorieuses ou la révolution invisible*. Paris : Fayard.
- Freud, S. (1919). *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen (Sur les névroses de guerre)*. Paris : Payot. (rééd. trad. 2010).
- Giordano, R. (2015). *Ta deuxième vie commence quand tu comprends que tu n'en as qu'une*. Paris : Eyrolles.
- Grey, A. de (2008). *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that could Reverse Human Aging in our Lifetime. (En finir avec l'âge. Les percées du rajeunissement qui pourraient renverser l'avancée en âge au cours de notre vie)*. New-York : St. Martin's Press.
- Harari, Y. N. (2017). *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*. Paris : Albin Michel. (rééd. trad.).
- Heslon, C. et al, dir. (2018). L'autoformation dans la société de l'accélération : quels points d'attention ? *Éducation Permanente*, n° 215, juin 2018.
- Heslon, C. (2007). *Petite psychologie de l'anniversaire*. Paris : Dunod.
- Houde, R. (1999). *Les temps de la vie. Le développement psychosocial de l'adulte*. Montréal : Gaétan Morin.
- Houellebecq, M. (2001). *Plateforme*. Paris : Flammarion.
- Jaques, E. (1963). Death and Midlife Crisis. *International Journal of Psychoanalysis*, 46, 502-514. Rééd. trad. In D. Anzieu, Dir. (1979). *Crise, rupture et dépassement*. Paris : Dunod. p.277-305.
- Kierkegaard, S. (1843). *La reprise*. Paris : Flammarion. (rééd. trad. 2008).
- Lacan, J. (1945). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. *Cahiers d'Art, 1940-1944*, p.32-42.
- Laïdi, Z. (1999). *La tyrannie de l'urgence*. Montréal : Éditions Fidès.
- Le Breton, D. (2015). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris : Métailié.

- Le Breton, D. (2012). *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur*. Paris : Métailié.
- Macron, E. (2016). *Révolution*. Paris : XO Éditions.
- Maslow, A. (1964). *L'accomplissement de soi. De la motivation à la plénitude*. Paris : Eyrolles (rééd. trad. 2013).
- Milner, J-C. (2017) : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-rencontres-de-petrarque/lecon-inaugurale-par-jean-claude-milner-relire-la-revolution>
- Molinier, P. (2003). *L'énigme de la femme active. Égoïsme, sexe et compassion*. Paris : Payot.
- Reinhardt, E. (2014). *L'amour et les forêts*. Paris : Gallimard.
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person (Le développement de la personne)*. Paris : Dunod (rééd. trad. 2005).
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (Accélération. Une critique sociale du temps)*. Paris : La Découverte. (rééd. trad. 2010).
- Singly, F. de (2017). *Double Je. Identité personnelle et identité statutaire*. Paris : Armand Colin.
- Sutter, L. de, dir. (2016). *Accélération !* Paris : PUF.
- Taguieff, P-A. (2000). *L'effacement de l'avenir*. Paris : Galilée.
- Tisseron, S. (2008). *Virtuel, mon amour. Penser, aimer, souffrir à l'ère des nouvelles technologies*. Paris : Albin Michel.