

Les philosophies de l'histoire. Problèmes et controverses

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Les philosophies de l'histoire. Problèmes et controverses. Expressions, Institut universitaire de formation des maîtres (IUFM) Réunion, 2009, Spécial Histoire-Géographie, pp.13-34. hal-02408377

HAL Id: hal-02408377

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02408377>

Submitted on 13 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

Problèmes et controverses

Bernard JOLIBERT

IUFM de la Réunion

Résumé. – Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les « philosophies de l'histoire » prennent naissance antérieurement au siècle des Lumières, bien avant que ne s'imposent les idées de devenir des civilisations, d'évolution des espèces ou de progrès de l'esprit humain. Elles pensent l'aventure humaine de manière globale sur des modèles temporels très divers (temps circulaire, linéaire, progrès ou décadence). Mais, dans tous les cas, elles proposent un modèle de compréhension de l'histoire humaine à la fois totalisant et reposant sur un principe-moteur unique. Ne dépassent-elles pas alors le strict cadre de l'Histoire entendue comme discipline prudente et très sectorisée appartenant aux sciences humaines ? Peut-on soumettre la complexité du réel à un schéma explicatif rigide et totalisant ? Telle est la question fondamentale qui se pose aussi bien au philosophe qu'à l'historien. De nombreux historiens, mais aussi des sociologues, des anthropologues et des philosophes, ont remis en question ces vastes conceptions de l'histoire, conceptions d'autant plus suspectes qu'elles souffrent souvent de difficultés internes sérieuses.

Abstract. – It is generally agreed that “philosophies of history” arise during the eighteenth century with the ideas of progress, of evolution and of linear temporality. We may wonder whether they do not answer to an older question of philosophy, namely: What is staying substantially under the change of events. Everything begins and dies. Is it possible to find under the confusion of history something steady? Does history declines or progress necessarily? Is the movement of the time circular or linear? Can we foretell in the hazard of events the sign of some sure direction? Is it possible to anticipate the end of History? Such questions interrogate the historian as well as the philosopher. But if the first prove at the same time prudence and distrust about his own doubtful assumptions, as a general rule the second often try to build reckless hypothesis on the subject of imaginations about the future from the past. Finally, all in all, they are more accomplices than competitors in the understanding of the ineluctable and irreversible movement of events which form history.

Traditionnellement, l'histoire, entendue très généralement comme discipline à la fois littéraire et scientifique portant sur l'évolution des événements et des faits relatifs au passé des hommes, pose deux problèmes

principaux au philosophe.

Le premier, purement épistémologique, tourne autour de la validité scientifique de cet ensemble de connaissances liées à l'évolution de l'humanité. Au-delà des questions techniques d'authentification des documents ou des témoignages, qu'est-ce qui garantit l'objectivité de la relation que l'historien propose du passé ? N'est-il pas à la fois auteur de l'histoire et le sujet de cette même histoire ? Il est l'homme d'une époque, d'une civilisation, d'une classe sociale. Comment ne projetterait-il pas sur le passé ses propres valeurs et ses propres préoccupations ? Qu'est-ce qui garantit, dès lors, la véracité de son récit ? Qu'est ce qui justifie le choix de tel ou tel angle d'attaque des événements, le privilège accordé à telle ou telle particularité constatée ?

Le second problème porte directement sur l'objet dont traite l'Histoire écrite par l'historien et qu'on appelle aussi Histoire en français¹, entendue cette fois, non comme une science de l'homme, mais comme la succession réelle des événements historiques, comme la succession des grandes périodes qui marquent l'aventure humaine. L'histoire événementielle devient alors l'objet même dont traite l'histoire entendue comme discipline ressortissant des sciences humaines. La question n'est pas ici celle de l'objectivité de la discipline ou celle de l'historien, mais celle du sens possible du cours de l'histoire et de son éventuel dévoilement à la conscience des acteurs historiques. On parle de marche des événements, de tournant du siècle, d'accélération du temps. Certains voient dans cette succession d'événements un éternel recommencement et parlent de la « roue de l'histoire » ; d'autres, au contraire, pensent que « l'histoire ne se répète jamais ». Tous renvoient à une conception relativement autonome de la succession des événements historiques. L'histoire apparaît dans ce cas comme une suite événementielle dynamique qui possède en elle-même son propre moteur, sa propre cohérence et ses propres lois.

Changeant de niveau d'analyse, passant de la méthode de la science historique à l'objet dont elle traite, le questionnement change de nature. On se demande alors quel est le sens du devenir historique lui-même, quelle est sa finalité, si tant est qu'il en manifeste une, quel moteur en oriente l'évolution, le pro-

1. La langue allemande distingue *Geschichte*, qui veut dire l'histoire au sens de « cours des événements », de l'*Histoire* qui renvoie au « récit que l'on peut faire de ces événements ». D'où la distinction de deux adjectifs : *geschichtlich* et *historisch* que certains traduisent, le premier par « historial », le second par « historique ». On devrait dire alors que l'homme est un être historial et non un être historique, réservant ce dernier terme à l'histoire écrite.

grès ou la régression ? La question qui préoccupe la philosophie de l'histoire devient alors : quelle est la signification de l'évolution de l'humanité au cours des siècles ? Est-elle singulière ou plurielle ? Comment en prendre conscience alors que l'on se trouve au cœur même de son mouvement ? À ce niveau de la réflexion, la ligne de partage entre l'histoire et la philosophie devient quasiment impossible à tracer.

Pour les historiens comme pour les philosophes, les systèmes qu'il est désormais convenu d'appeler « philosophies de l'histoire » sont de véritables modèles généraux, à la fois historiques et philosophiques, qui proposent chacun une représentation totalisante de l'ensemble de la suite des événements historiques. Selon Guy Bourdé et Hervé Martin (1983, p. 101), ces modèles prennent forme à l'époque des Lumières et s'épanouissent au XIX^e siècle ainsi qu'au début du XX^e. Naissant avec les idées de devenir, d'évolution et de progrès, ces philosophies de l'histoire ont en commun de prétendre découvrir et révéler un sens global et totalisant à l'histoire. Les doctrines de Friedrich Hegel (1770-1831), de Karl Marx (1818-1883), d'Auguste Comte (1798-1857), d'Oswald Spengler (1880-1936) ou d'Arnold Toynbee (1889-1975) représentent les modèles les plus achevés du type, quoique dans des genres différents, ainsi qu'on va le voir. Elles organisent des périodes strictement ordonnées, apprécient les changements en terme de progrès, de régression ou de circularité, interprètent l'évolution générale du monde humain à l'aide de principes moteurs déterminants qui dépassent la conscience des hommes et finissent par percevoir une fin de l'histoire qui est en même temps un terme temporel et une finalité morale, disons à la fois une terminaison et une destination. Aux hommes d'en accompagner la réalisation s'ils ne veulent pas que la marche inéluctable de cette histoire les oublie au bord du chemin ou les élimine.

Il est manifeste qu'on se trouve ici dans des interprétations à la fois générales et globales de l'histoire, cette dernière dépendant de conceptions philosophiques préalables concernant le temps, l'idée de progrès, l'importance relative du matériel et du spirituel dans la marche des événements. La manière dont l'historien-philosophe comprend l'histoire dépend d'une philosophie plus ou moins explicite de l'évolution. Inversement, le philosophe-historien qui prétend parler au nom du sens de l'histoire dépasse le cadre de l'historicité strictement objective. Tous deux pourtant se rejoignent dans les questions suivantes qui se trouvent à la charnière de la philosophie et de l'histoire : le cours des événements a-t-il un sens ? Si tel est le cas, quel est le sens de l'évolution de l'humanité au cours des siècles ? La suite des événements laisse-t-elle deviner une orientation définie vers quelque fin ou n'est-elle que le fruit du hasard ? On devine que, si la con-

naissance historique peut fournir des données pour élaborer une philosophie de l'histoire, cette conception générale et englobante de l'histoire va bien au-delà des strictes données de l'histoire sectorielle, prudente et hautement spécialisée qui reste celle des historiens professionnels. L'interprétation philosophique de l'histoire dépend plus de conceptions philosophiques générales que de stricts et prudents constats épistémologiques. L'eschatologie, cette tentation à anticiper l'avenir et à en fermer le devenir, guette les philosophies de l'histoire.

Prophétie et théologie

On a coutume, comme on vient de le noter, de dater la naissance des philosophies de l'histoire au XVIII^e siècle. En fait, la pensée téléologique qui postule un sens et une finalité à l'histoire prend naissance bien avant le siècle des Lumières. Dès l'Antiquité, certains philosophes la font reposer sur une conception circulaire du temps qui l'installe dans une éternité lourde de sens. Platon par exemple, dans *Le Politique* (269c, 270a), nous montre les systèmes politiques se succédant dans un ordre précis allant de la tyrannie à l'anarchie, puis, par un effet-retour, remontent en sens inverse avant d'amorcer un nouveau cycle identique au premier. On peut alors parler d'histoire circulaire. La succession des événements se répète à l'infini, faisant de chaque instant un moment qui se reproduira une infinité de fois puisque le temps circulaire n'a ni commencement ni fin. Nietzsche (1844-1900) se souviendra de cette caractéristique du temps pour comprendre l'histoire lorsqu'il évoquera sa théorie de « l'éternel retour » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883). « Tu enseigneras qu'il y a une grande Année du devenir, une Année démesurée qui doit, comme le sablier, se retourner toujours à nouveau, afin que tout recommence à couler et s'écoule de nouveau, en sorte que toutes les années sont identiques entre elles [...] et que nous demeurons semblables à nous-mêmes » (Nietzsche, 1969, p. 156).

Le passage au temps linéaire, quant à lui, s'affirme explicitement dans le *Discours sur l'histoire universelle* (1669) de Bossuet (1627-1704) qui postule un sens à la fois téléologique et théologique à l'histoire. La série des événements qui touchent la nature et les hommes n'est pas fruit du hasard ou de séries causales accidentelles, elle correspond à un but (*telos*) qui répond à une intention divine (*theos*). « Dieu a fait l'enchaînement de l'univers [...] et a voulu que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions et [...] que la divine Providence préside au destin des Empires, à leur essor et à leur chute. » Cela signifie en clair que lorsque les individus, de même que les peuples croient poursuivre des buts

particuliers conformes à leurs intérêts conscients, ils préparent en réalité le mouvement de l'histoire, conspirant à la réalisation d'une fin qui les dépasse, y compris ceux qui croient s'opposer aux desseins de la Providence. Bossuet retrouve alors l'inspiration des livres « prophétiques » juifs pour qui les ennemis d'Israël ne sont plus seulement, comme dans les livres « historiques », les ennemis de Dieu, mais les instruments inconscients de sa volonté (Néher, 1955).

L'originalité de Kant (1724-1804) consistera à naturaliser cette représentation téléologique de l'histoire. Son hypothèse, développée dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), consiste dans l'affirmation que, sous l'accumulation des faits de l'histoire empirique, sous le cours en apparence souvent absurde des affaires humaines, il existe une finalité qui fonctionne comme une intentionnalité. « Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées de façon à se développer un jour complètement et conformément à un but. »² Toutefois, aucune intelligence suprême n'a conçu ce dessein ; ce dernier correspond seulement à un plan général de la nature. Tout se passe donc comme si la nature réalisait ses fins à travers l'histoire des hommes et des sociétés humaines sans qu'ils en aient conscience, y compris à travers « l'insociable sociabilité » qui caractérise leurs relations antagonistes.

On doit reconnaître cependant, avec Guy Bourdè et Hervé Martin, que l'essor le plus important des philosophies de l'histoire date du siècle qu'on appelle parfois le siècle du Progrès. C'est avec Hegel, Marx et Comte, au XIX^e siècle, que se pose de manière explicite le problème du devenir historique dans son expression philosophique la plus synthétique. Entre l'orientation idéaliste hégélienne et le matérialisme marxiste, le conflit n'apparaît pas seulement comme un conflit philosophique. Ce sont deux conceptions de l'histoire qui se trouvent en contradiction quant à l'orientation du devenir et aux forces qui en déterminent le mouvement. Tentons d'en résumer l'essentiel.

Les fins de l'histoire

Selon Hegel (1770-1831), l'ensemble du devenir dont nous percevons les événements avec plus ou moins de pertinence obéit à une loi de développement interne qui ne doit se révéler à la conscience humaine dans toute sa clarté qu'au terme de l'histoire. Pour autant, les connaissances actuelles et partielles que nous

2. Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », in *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, trad. S. Piobetta, p. 61.

pouvons constituer ne sont pas de simples illusions, des simulacres, comme les « phénomènes » mouvants de l'expérience sensible par rapport aux Idées selon Platon. Ils sont la manifestation de ce que Hegel appelle l'Esprit dont l'essence se révèle progressivement dans l'histoire. Cette dernière est celle des homes, certes, mais aussi celle de l'univers pris dans sa globalité. L'Être, dans ce cas, s'exprime au travers du devenir. Ce dernier doit être compris comme « l'odyssée de l'Esprit » qui se révèle et se réalise à la fois par des étapes successives pour finir par se retrouver en pleine possession de lui-même, à la fois complètement abouti et pleinement conscient de soi à la fin du parcours : « Esprit absolu ». Toute l'histoire du monde est celle de cet Esprit qui gît comme dissimulé, enfoui, étranger à lui-même, aliéné dans les choses, puis dans les êtres vivants, puis enfin dans les hommes pour finir par se révéler à soi. Chaque moment historique est l'expression d'une étape dans ce progrès strictement ordonné vers la conscience de soi. On passe ainsi de la sensation et de la « subjectivité » naïve à l'« objectivité » incarnée dans les civilisations sous forme d'œuvres d'art ou de codes juridiques pour finir avec l'« absolu » que révèle la philosophie de Hegel lui-même : à la fois conscience réfléchie de l'Esprit et savoir achevé. Comme le rappelle l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, l'histoire universelle n'est que la manifestation de la Raison. Autrement dit, en épousant les étapes du devenir, la pensée suit le rythme des choses elles-mêmes, tout comme les choses en devenir ne font qu'exprimer la pensée en train de se réaliser. « Tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel » ; rien ne gît dans l'ombre du mystère et de l'inconnaissable.

Comment cette marche de l'Esprit se déroule-t-elle? Par quelles étapes, suivant quel principe logique procède-t-il dans le temps ? Chez Hegel, la triade « thèse-antithèse-synthèse » recouvre en même temps la démarche progressive de la connaissance et la marche des événements historiques. Elle est l'expression dialectique de l'Esprit en train de se révéler à lui-même. L'idée cruciale de Hegel est que, lorsque la contradiction d'une thèse (ou antithèse) se trouve à son tour contredite, cette contradiction n'entraîne pas un retour à la thèse première comme dans la logique classique, mais conduit à adopter une nouvelle position, synthétique, qui opère la jonction entre les deux premières tout en les dépassant. Si on prend un exemple (Hegel, 1979) de cette démarche en histoire de l'art, l'art de l'Égypte ancienne traduit une esthétique colossale produisant des œuvres symboliques aux dimensions démesurées dont l'art grec est l'antithèse avec des œuvres plus humaines aux formes sereines qui visent à l'harmonie et à l'équilibre plutôt qu'à la puissance. L'art chrétien constitue à son tour la négation de l'art grec sans pour autant revenir à l'antiquité égyptienne. Il compose la

synthèse entre l'art religieux colossal égyptien que l'on retrouve dans la puissance audacieuse des monuments chrétiens (les cathédrales par exemple) et la dimension humaine de l'art des Grecs (par exemple la sculpture) mais qui perd, quant à lui, de sa sérénité grecque pour se tourner vers les tourments et les angoisses de l'âme chrétienne déchirée. C'est ce que Hegel appelle la « synthèse romantique » dont il voit le triomphe achevé à son époque. Ce processus vaut dans tous les autres domaines. L'histoire avance par contradictions résolues et surmontées.

Le propre du « matérialisme dialectique » de Engels (1820-1895) et de Marx (1818-1883) est de conserver la démarche dialectique proposée par Hegel, mais de remettre l'histoire sur ses pieds (Marx & Engels, 1976). Hegel a eu le tort d'abstraire les idées d'une époque des conditions matérielles qui ont permis de les concevoir. Selon Marx, ce n'est pas l'Esprit qui est le moteur de la marche des événements, ce sont les conditions matérielles dans lesquelles vivent les hommes qui déterminent les changements intellectuels importants qui les affectent. Autrement dit, pour Marx, qui s'inspire largement du matérialisme statique de Feuerbach (1804-1872), il convient de renverser radicalement la perspective hégélienne : ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais leur existence sociale qui détermine leur conscience. L'Esprit n'est que le reflet passif des conditions matérielles qui le produisent. Marx semble alors caractériser le mouvement dialectique par les traits suivants : primauté des conditions économiques sur le reste des activités humaines, progrès de l'histoire par contradictions surmontées lors de crises soudaines et violentes (révolutions). En réalité, ces principes sont plus nuancés qu'il peut y paraître à première lecture. Il convient d'adjoindre à ces deux traits deux principes qui permettent d'en atténuer la brutalité.

Le premier renvoie à l'action réciproque de toutes choses les unes sur les autres dans l'univers. Si c'est bien dans « l'économie politique » qu'en dernière analyse « il convient de chercher l'anatomie de la société » (Marx, 1963, p. 272), autrement dit si les forces économiques déterminent la conscience humaine, les idées des hommes, agissent en retour sur les forces matérielles pour en modifier l'exercice. Les hommes « ré-agissent » sur la matière et transforment par leur travail leurs conditions d'existence. L'homme n'est pas un simple produit matériel, un reflet passif du monde technique, économique, scientifique, technologique qui le dépasse et le modèle à sa guise. C'est aussi une cause agissante dans la mesure où il se retourne sur le monde auquel il appartient en le transformant matériellement. Produit de l'histoire, l'homme est aussi l'auteur de l'activité concrète, réelle, qui la met en mouvement.

Le second principe qui permet de mieux comprendre la philosophie de l'histoire de Marx touche les changements eux-mêmes. Ceux-ci se font de manière qualitative et non simplement quantitative. À un certain degré de son développement, une période de l'histoire change brutalement d'aspect. Elle n'est pas seulement plus complexe. Ce sont ses structures intimes qui changent radicalement. De même que l'eau bout brutalement à cent degrés, changeant de nature, passant de l'état liquide à l'état gazeux, les grandes périodes de l'histoire se succèdent par bonds qualitatifs. Une nouvelle structure se met en place, qui à la fois conserve les éléments essentiels de la période antérieure mais établit entre eux des rapports tels qu'ils en changent la nature. Par exemple, les conditions du monde du travail à la suite de la Révolution française reposent sur des bases industrielles déjà présentes sous l'Ancien Régime. Simplement, en détruisant radicalement les systèmes de protection ouvriers, elles annoncent « ce renard libre dans un poulailler libre » cher au libéralisme.

On voit alors que le « matérialisme dialectique » renvoie à une théorie plus ambitieuse de l'histoire. On la désigne généralement sous le terme de « matérialisme historique ». Marx en propose un résumé complet et dense dans l'Avant-propos de sa *Critique de l'économie politique*. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une théorie explicative de l'histoire générale des sociétés humaines.

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de conscience sociale [...]. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique [...]. Alors commence une ère de révolution sociale » (*ibid.*, p. 273.)

Il faut distinguer deux niveaux d'analyse : celui de la réalité de la production économique qui comprend les forces et les rapports de production à un moment donné et constitue l'infrastructure le plus souvent inconsciente aux acteurs de la société et qui doit être examinée avec la « rigueur des sciences naturelles » ; celui des superstructures qui comprend les idées, « les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques » au travers desquelles les hommes prennent une conscience plus ou moins déformée

de la réalité. Aussi ne faut-il pas juger une époque, ou une révolution, « d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle. » De nouveaux rapports de production et de nouvelles formes juridiques s'imposent d'eux-mêmes lorsque de nouvelles forces productives apparaissent, forces productives que ne peut pas contenir l'ancien système.

« Les rapports de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme des époques progressives de la formation économique de la société. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du procès social de la production [...] Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt. » (*ibid.*, p. 274.)

Marx n'est pas seul à proposer une conception globale de l'histoire de l'humanité. Auguste Comte (1798-1857), en France, développe parallèlement à lui une conception selon laquelle l'humanité a suivi une marche intellectuelle et affective, progressive et réglée la conduisant vers le stade scientifique positif qui est le sien désormais. En observant le développement de l'intelligence humaine tout au long de son histoire, depuis ses premières manifestations jusqu'à nos jours, on est frappé du fait que ce développement semble obéir à une loi fondamentale « à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable » (Comte, 1975). Ces trois états successifs correspondent à des appréhensions du monde différentes, voire opposées, mais qui peuvent néanmoins cohabiter à une même époque.

Le premier essor de la pensée est nécessairement théologique. Il manifeste une prédilection pour les spéculations les plus abstraites. L'esprit recherche les causes intimes essentielles et définitives des phénomènes. Sa soif d'absolu le conduit à poser des dieux sur le modèle anthropomorphique derrière tout ce qui se passe. Passant du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, il explique le monde par des « lois commandements » issues de forces cachées, des agents surnaturels qui assignent une finalité à tous les phénomènes et en dirigent le mouvement.

Le second état est qualifié par Comte d'état métaphysique. À ce stade, la pensée humaine comprend et explique les phénomènes à partir de la nature intime des choses et des êtres. Les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, des vertus cachées. L'opium fait dormir parce qu'il possède une « vertu dormitive », sorte d'abstraction insaisissable qui tient lieu de réalité objective. État verbeux et redondant de la pensée, il crée des illusions qui se donnent pour des entités réelles. La « Nature » des Anciens, la « Matière » de Diderot, la « Raison » des Lumières sont des créations de ce type.

Le troisième stade est celui où s'affirme l'esprit positif qui se caractérise par deux traits essentiels. Il est scientifique en ce qu'il ne recherche plus les causes cachées ou secrètes. Il renonce à découvrir l'origine ou la destination de l'univers mais recherche seulement les lois entendues comme régularités constantes entre les phénomènes, des « lois rapports », qu'il repère à partir de l'observation. Il pose le relativisme comme sa caractéristique première. Tout « savoir est relatif à notre organisation et à notre situation ». La pensée positive consistera à « substituer partout le relatif à l'absolu » (Comte, 1990, § 33).

L'humanité, comme chacun de nous durant sa croissance individuelle, a été successivement « théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse et physicien dans sa virilité ». Comte imagine donc la progression de l'esprit humain à travers l'histoire occidentale selon une progression par étapes réglée suivant cette « loi des trois états » : Moyen Âge théologique, Renaissance métaphysique, XIX^e siècle positif.

En dépit de différences profondes³, la pensée de Comte rejoint celle de Marx ou de Hegel dans leur commune vision d'une philosophie globalisante de l'histoire. Pour ces trois auteurs, la société humaine doit être envisagée comme un tout organique, dominé, à chaque moment de son histoire, par une manière singulière de vivre et d'appréhender le monde. L'ensemble du devenir de l'humanité est déterminé par des forces internes qui en orientent nécessairement la marche dans une direction donnée. Nous sommes, sinon à la fin de l'histoire, du moins très proches de son aboutissement. C'est même cette situation terminale qui nous permet d'en mesurer d'un regard rétrospectif et le processus et l'orientation.

Progrès ou déclin de l'histoire ?

Cette conception, qui domine la pensée du XIX^e siècle, d'une histoire linéaire, continue, progressive, finalisée, est directement remise en cause à l'aube du XX^e siècle par d'autres historiens qui se reconnaissent pourtant comme philosophes de l'histoire. Oswald Spengler (1880-1936), dans *Le Déclin de l'Occident* (1918), rejette de manière radicale les périodisations traditionnelles sur lesquelles repose l'enseignement de l'histoire. Son interprétation du devenir n'en est pas moins globalisante, déterministe et totalisante. Pour lui, l'humanité doit être

3. Dans une lettre à Engels (7 juillet 1866), Marx parle de cette « merde de positivisme » comme d'un idéalisme « lamentable comparé à celui de Hegel ».

segmentée en blocs étrangers les uns aux autres, fonctionnant comme des structures autonomes et closes. Au sein de chaque civilisation particulière, les éléments qui composent la société se répondent et se correspondent, mais chaque modèle apparaît comme une entité homogène, fermée sur elle-même. S'il y a bien histoire universelle, cette histoire est placée sous le signe de la discontinuité.

Pourtant, en dépit du fait que chaque civilisation est irréductible aux autres, il est possible de repérer des constantes. Tout d'abord, partout et toujours, les hommes qui croient faire l'histoire sont en réalité « esclaves de la volonté de l'histoire ». Ce ne sont que les « organes auxiliaires exécutifs d'une destinée organique ». À la racine du devenir gît un vitalisme radical. Comme tout être vivant, comme tout système organisé, une « culture » naît, se développe, atteint son plein développement si rien ne vient en empêcher la croissance, puis se dégrade en « civilisation » et décline avant de disparaître. Le principe qui gouverne cette évolution est celui d'entropie, emprunté à la seconde proposition de la thermodynamique (Spengler, 1948, p. 402), qui indique la dégradation irréversible de l'énergie de tout système. Par suite, toutes les sociétés parcourent ce même cycle organique, toutes sont vouées à la décadence et à la disparition. Elles commencent par être des « communautés » chaudes et soudées (*Gemeinschaft*) pour finir dégradées en simples « sociétés » rationnelles (*Gesellschaft*), avant de disparaître dans l'anonymat égoïste. Ce mécanisme s'applique indifféremment à l'Égypte, à l'Inde, à la Chine ou à l'Europe. L'idée de progrès général est une illusion. Seule domine la volonté de puissance de chaque modèle qui l'emporte provisoirement, en attendant de disparaître à son tour.

Arnold Toynbee (1889-1975), quant à lui, publie *A Study of History* entre 1934 et 1961 (douze volumes)⁴, proposant une vision du devenir en termes d'unités historiques les plus larges et les plus longues possibles. L'intéressent avant tout les civilisations envisagées de manière structuraliste avant la lettre. Pour lui, les composantes essentielles de la société ne sont pas les êtres humains, mais les relations qui existent entre eux. Comme Spengler, Toynbee perçoit les civilisations comme des entités closes, compartimentées les unes par rapport aux autres, qui peuvent se succéder ou coexister, avoir des satellites plus ou moins importants. D'évidence, toutes sont mortelles.

Le mécanisme de leur naissance repose sur l'idée d'obstacle. Il se résume par l'expression « défi et riposte » (*challenge and response*). Une civilisation, pour

4. Non traduit en français. Dans le but de toucher un plus vaste public, Toynbee publiera un treizième volume, traduit cette fois sous le titre *L'Histoire*, Bruxelles, Elsevier Séquoia, trad. J. Potin, P. Buisseret, H. Douxchamps, 1978.

apparaître, doit se heurter à un obstacle. Elle naît d'une difficulté liée au milieu naturel ou de la rencontre d'une entrave humaine à son développement, non de sa facilité à se déployer. Elle ne s'affirme que contre une résistance : « Que ferions-nous sans nos ennemis ? » (p. 134). Plus la difficulté est grande, plus puissant est le stimulant. Encore faut-il qu'il ne soit pas excessif, sinon il risque d'étouffer la maturation initiale. D'où sa théorie du « juste milieu », qui n'a rien à voir avec l'idée de moyenne arithmétique : au-delà ou en deçà d'un certain optimum à définir au cas par cas, la chance de voir naître une civilisation nouvelle s'effondre. Mais une fois passé le moment crucial de leur naissance, les civilisations s'engagent dans un processus de croissance qui peut aboutir soit à un empire (modèle hellénique), soit à des alternances de hauts et de bas (modèle chinois), soit à un éclatement en « diaspora » (modèle juif). Dans tous les cas, après la naissance réussie et la croissance vient le temps de la décadence. Cette fois, contrairement à ce qui se passe chez Spengler, le déclin n'est pas naturel, une civilisation périlite parce qu'elle se laisse aller à la facilité. Il est néfaste à une civilisation de s'endormir sur ses lauriers. La dégénérescence se traduit par des troubles sociaux internes, des guerres civiles ou l'extension d'empires militaires. Cette décadence n'en est pas moins inéluctable. Dans tous les cas, c'est un prolétariat, intérieur ou extérieur, qui se charge d'épuiser les dernières forces avant que des vagues d'invasions étrangères ne viennent achever l'agonie et porter le coup de grâce. Ainsi, du III^e au V^e siècle, les révoltes des chrétiens, la dissidence d'autres couches populaires dans toutes les provinces, les invasions conjuguées des Goths, des Vandales, des Alamans et d'autres barbares franchissant les frontières ont additionné leurs effets pour provoquer la chute de l'Empire romain.

Problèmes de téléologie

Ces diverses manières globalisantes de concevoir l'histoire n'ont pas manqué de soulever de sérieuses critiques. Elles posent en effet un certain nombre de problèmes que des historiens soucieux de rigueur épistémologique et des philosophes plus mesurés dans le maniement des concepts, n'ont pas manqué de souligner.

Les tenants de l'histoire érudite de la *Revue historique*, de la « Nouvelle Histoire », tout comme ceux de l'école « méthodique », abusivement désignée sous le terme de « positiviste », ou ceux des plus récentes *Annales* (Bourdé & Martin, *op. cit.*) ont insisté sur la témérité qu'il y a à prétendre soumettre la complexité du réel à des schémas rigides et finalement assez simplistes. Toutes ces critiques

rejoignent la position de Wilhelm Dilthey (1833-1911) qui conteste la valeur scientifique des résultats de la philosophie de l'histoire. Il entend à juste titre par philosophies de l'histoire les théories qui prétendent connaître la réalité historique dans sa totalité à l'aide d'un ensemble de propositions constituées en une entité cohérente.

« C'est pourquoi la philosophie de l'histoire a été chercher cette unité tantôt dans un plan de la chronologie historique, tantôt dans une pensée fondamentale (une "Idée"), tantôt dans une formule ou un groupe de formules qui exprimerait la loi du développement » (Dilthey, 1942).

C'est là une prétention disproportionnée. Pas plus que la vie ne se réduit à un de ses aspects, « le cours de l'histoire ne se ramène à une formule unique ou à un seul principe ». La réalité historico-sociale, tissu complexe de faits entrecroisés réfractaires à la pratique de l'induction répétitive telle qu'elle se conduit dans les sciences de la nature, ne peut se réduire à une explication unique. L'essence du monde historique n'est pas résumable en une formule simple. La recherche historique n'a pas grand-chose à voir avec la science physique. Le plus sage serait, pour la philosophie de l'histoire, de renoncer à ses prétentions qui ne sont que des généralisations sans base inductive réelle. Le saut de l'élément particulier à la règle générale est pratiqué de manière systématique en aveugle par les philosophes de l'histoire, ce qui discrédite définitivement leurs travaux du point de vue scientifique.

D'autres critiques viennent d'horizons intellectuels divers, principalement sociologiques ou philosophiques. Elles portent sur la cohérence même des systèmes totalisants avancés : décalage entre la réalité advenue et les prévisions, contradictions internes, mais aussi incertitude de la documentation, imprudence de visions globalisantes. Les philosophies de l'histoire semblent soulever plus de problèmes qu'elles n'en résolvent.

Un reproche courant porte sur la naïveté étonnante des exemples le plus souvent choisis pour illustrer cette perfection de l'aboutissement annoncé de l'histoire. Les philosophes de l'histoire ont tous été tentés de penser que, parmi les événements de leur temps, certains étaient exemplaires et parachevaient une sorte de perfection du devenir. Hegel (Mannheim, 1956) salue en Napoléon l'« Esprit universel à cheval ». Il admire néanmoins dans l'Etat prussien l'expression la plus parfaite des régimes politiques. Marx annonce de manière quasi messianique l'arrivée d'une société d'où la lutte des classes, pourtant moteur essentiel de l'histoire, serait, pour finir, absente. À quoi Karl Mannheim objecte que ce à quoi on assiste au XX^e siècle, au lieu de l'effondrement annoncé

de la société de classes, c'est à l'installation, les deux blocs est/ouest confondus, d'une société de masse, anonyme, solitaire et qui perd toute illusion dans l'idée de progrès. Comte, quant à lui, anticipe et voit l'industriel remplacer le militaire et le savant tenir lieu de prêtre. Il annonce ainsi la fin des guerres et la concorde sociale pour un vingtième siècle enfin apaisé. Il semble que l'histoire ne lui ait pas donné raison puisque le XX^e siècle a été traversé par les guerres les plus meurtrières et les mouvements sociaux les plus radicaux. Quant au dépérissement de l'État cher à Marx, il n'a pas été suivi d'effets, bien au contraire.

Une critique plus incisive porte sur la conséquence de cette histoire pensée comme « volonté directrice universelle [...] menant nécessairement les choses vers un but déterminé », ainsi que la nomme Leopold von Ranke (1795-1886), en pesant irrévocablement sur la liberté des hommes (Ranke, 1899). S'il existe une volonté déterminante, un destin, une providence, un déterminisme interne (quel que soit le nom qu'on donne à cette force immanente de l'histoire) qui oriente nécessairement l'évolution des événements dans une direction donnée, alors les hommes sont soit réduits au niveau d'instruments sans volonté, soit élevés au rang de Dieu. Dans le premier cas, en dépit de tous les aménagements dialectiques possibles, c'est la liberté humaine qui se voit radicalement supprimée. À moins de faire de l'obéissance à la nécessité historique une sorte de liberté pseudo-spinoziste, c'est l'idée même d'autonomie individuelle, d'action propre des hommes sur leur devenir, qui se voit remise au rang d'illusion métaphysique. Jean-Paul Sartre, à la suite de Friedrich Engels (1956), a beau évoquer l'action en retour de l'homme sur l'histoire et dire qu'il n'est que « le produit de son produit » (Sartre, 1960, p. 64), en dernière instance, avant d'en venir à la fin de l'histoire, cette dernière lui reste étrangère et c'est sa loi qui domine et contrôle ce qu'il croit relever de ses libres décisions. Dans le second, ils doivent être reconnus comme l'incarnation de la Providence en acte, autrement dit comme Dieu lui-même agissant dans son œuvre au travers de l'histoire. N'est-ce pas cher payer pour des vues historiques qui ne sont ni montrables ni démontrables ? On peut alors parler à bon droit de « rouleau compresseur » de l'histoire. Les hommes ne peuvent que se penser comme écrasés par la force d'une destinée qui les dépasse, dont ils n'ont pas clairement conscience et qui les broie au besoin s'ils s'avisent de résister. Que le temps de cette histoire soit cyclique ou linéaire, qu'il soit fait de répétitions ou de radicales nouveautés, que l'avenir se compose « de lendemains qui chantent » ou de futurs qui déchantent ne change rien à la réalité d'un devenir inéluctable. L'histoire a poursuivi sa route et nous conduit enfin au seuil de son terme, nous laissant deviner sa fin au double sens de terminaison temporelle et de finalité intentionnelle.

Tout se passe alors comme si « les philosophes de l'histoire » n'avaient de cesse de supprimer tout ce qui pourrait offrir une suite incertaine au présent. L'histoire semble s'arrêter avec l'historien. Le temps qu'il occupe est le dernier qui se puisse concevoir. C'est celui où on peut enfin se retourner car le trajet est quasiment terminé. Marx va jusqu'à parler de fin de la « préhistoire de la société humaine » (Marx, 1963, p. 274). Il y a une réelle difficulté à ne s'occuper d'histoire que pour finir par nier l'historicité même du devenir. Sans doute y a-t-il dans ce refus d'accepter l'imprévisibilité du futur un souci de se rassurer à la fois sur la fragilité du présent et l'incertitude quant à l'avenir. Comme le soulignait Martin Heidegger (1889-1976), peut-être ne faisons-nous de l'histoire que parce que nous nous savons mortels (Heidegger, 1951, p. 191). Il n'empêche qu'il reste paradoxal pour celui qui s'intéresse au temps, à la fragilité de l'événementiel, aux incertitudes de la durée, de s'empresse d'enfermer la temporalité dans le carcan immobile de la législation la plus statique et la plus déterministe qui soit.

On est alors en droit de se poser la question : y a-t-il véritablement encore histoire dans ce qu'on appelle les philosophies de l'histoire ? Si l'« Esprit » ne fait que se révéler au terme de l'histoire, il est déjà virtuellement présent, agissant quoiqu'inconscient, dès le commencement. Il est devenu à la fin ce qu'il contenait déjà au début. Il ne peut « s'élever à un concept supérieur de lui-même », comme le dit Hegel dans *La Raison dans l'histoire* (1965, p. 120), que s'il contient déjà comme potentialité l'intégralité de ce qu'il doit devenir. L'historique de la « réalisation de l'Esprit se révélant à soi » confine alors à la négation même de l'histoire. Le temps n'apporte rien de plus que ce qui était contenu en puissance dès l'origine du devenir. Ce dernier est déjà tel qu'il sera avant même que de commencer d'être. L'histoire n'est même plus une aventure. Aussi, « les philosophies de l'histoire » qui s'appuient toutes sur l'examen de phénomènes appréhendés de manière empirique, débouchent-elles, en fin d'analyse, sur des théologies de l'histoire fondées sur un véritable providentialisme, niant de fait l'historicité de leur objet.

Pour les historiens formés à l'école des « Annales » et leurs héritiers, ces larges conceptions totalisantes sont en fin de compte très philosophiques, mais bien peu historiques. Même si, comme le souligne L. Febvre (1878-1956), « l'excès d'ambition change parfois agréablement de la minutie des monographies trop étroites qu'affectionnent les historiens *positivistes* allemands ou français de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e » (Febvre, *op. cit.*), il n'en reste pas moins que la conception du devenir que proposent les philosophes de l'histoire relève plus de la vision prophétique que de l'observation vigilante ou

de la reconstruction patiente du fait historique. La prudence épistémologique est souvent délaissée au profit de la témérité métaphysique. On est loin de la causalité simplement hypothétique, de la documentation scrupuleuse et exhaustive, des conclusions élaborées avec prudence où un système global explicatif s'esquisse plutôt qu'il ne s'affirme en s'étendant à l'ensemble de tous les événements possibles. Chacun retrouve le ton des prophètes annonciateurs de l'apocalypse imminente ou de l'Eden proche. Spengler voit l'Europe aller à pas de géants vers l'« anorganique », c'est-à-dire vers « la fin » (Spengler, 1948, vol. I, p. 12). Toynbee finit par annoncer, de manière plus messianique qu'historique, que le « sens de l'histoire est de faire du monde une province du royaume de Dieu » dont les hommes ne sont que les pions réduits à l'impuissance dans un jeu que la Providence joue sur l'échiquier du monde, les faisant mouvoir en tous sens, puis les remettant dans la boîte en fonction de règles que nous ne pouvons connaître. Quand ce n'est pas le règne de l'« Esprit absolu » qui s'annonce, comme chez Hegel, c'est celui, marxiste, de l'idyllique « société sans classe » qui s'installe suite au dépérissement irrévocable de l'État et à la fin de la dictature du prolétariat, société où chacun pourrait « faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas selon son bon plaisir sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (Marx, 1962, p. 32). L'utopie sociale devient fantasme d'apothéose édénique ou au contraire, comme chez Spengler ou Toynbee, effondrement entropique irréversible vers le néant.

Un autre reproche tient à la nature des « facteurs déterminants » ou des « forces vives » qui agissent authentiquement au cœur des événements historiques et ont, pour cette raison, valeur de principes explicatifs du mouvement même de l'histoire. Quelles sont exactement ces forces proprement inconscientes qui déterminent la suite des événements ? Les lois de l'histoire en orientent la direction, en déterminent les étapes essentielles. Sur quelles puissances reposent-elles ? Ces forces apparaissent au final comme des entités métaphysiques à la fois universelles et constantes. Ce sont des facteurs d'unicité fonctionnelle qui finissent par rendre compte de tout, comme les « forces et les rapports de production économiques » chez Marx ou l'« Esprit » chez Hegel. Tout ce qui advient est explicable par une cause fonctionnelle unique, éliminant en passant la part d'action des personnalités singulières dans les événements. À force de ne pas savoir l'histoire qu'ils font, les hommes sont oubliés en route et c'est le sens humain de l'aventure qui se voit évacué de l'histoire. Se pose alors la question du rôle que les individus jouent dans l'histoire. Heinrich Rickert (1863-1936) rappelle que, si l'histoire n'est pas une simple somme de biographies charisma-

tiques, comme le croyait Carlyle (1795-1881) dans *Les Héros et le culte des héros* (1840), ce serait néanmoins un « complet contre-sens de prétendre que rien ne dépend dans l'histoire des personnalités singulières et que seule la loi universelle des masses donne partout l'impulsion ». Affirmer le principe selon lequel tout dépend, partout et toujours, de lois inconscientes aux acteurs sociaux, que ce qui advient à la conscience est un produit de la « conceptualisation généralisatrice » qui surgit « après coup », lorsque l'histoire est déjà faite, est aussi invérifiable que de dire que tout dépend seulement de la qualité des personnalités singulières⁵. Nier le charisme de quelques-uns est aussi absurde que d'en faire l'unique moteur de l'aventure humaine. Les « philosophies de l'histoire » ont pour principal défaut de « mécaniser » des partis pris et de les présenter comme des évidences indiscutables. L'histoire qu'ils proposent n'est pas une histoire d'hommes qui tentent de faire leur histoire, mais celle de mécanismes inconscients sous-jacents dont l'action efficace réelle est finalement invérifiable.

Cette critique d'historien rejoint celle que développe Henri Bergson (1859-1941) dans *La Pensée et le Mouvant* (1934). Pour ce dernier, la croyance en un déterminisme historique absolu repose sur une illusion rétrospective qui touche la chronologie. Le débat philosophique n'est autre que celui du possible et du réel dans leur rapport au temps. Nous avons tendance à croire que le possible est « moins » que le réel, et que, pour cette raison, « la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées » (Bergson, 1975). C'est l'inverse qui est pourtant vrai. Le présent qui s'accomplit avec nous aujourd'hui nous paraît avoir préexisté, sous la forme de possible, avant sa réalisation. L'histoire projette l'ombre du présent dans le passé. Ce que nous concevons comme le possible efficace du passé réalisé au présent, n'est que l'actuel projeté rétrospectivement dans le passé. Dans ce cas, « le possible, c'est le mirage du présent dans le passé, [...] ce n'est que le réel d'aujourd'hui avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit » (*ibid.*). De plus, l'histoire rattache l'actuel à certains événements qui l'ont précédé, non à tous. Ce faisant, elle opère un tri qui permet une sorte de rétrospection sélective. Si on envisageait le présent sous tous les angles possibles, prolongeant la réflexion dans toutes les directions, l'avenir paraîtrait radicalement indéterminé. Cette illusion rétrospective qui nous montre le présent comme contenu en puissance dans le passé nous conduit à prétendre anticiper sur l'avenir. « Nous nous de-

5. Heinrich Rickert, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, introduction : « Les forces qui agissent en histoire », trad. P. Quillet.

mandons, par exemple, ce que seront l'art, la littérature, la civilisation de demain ; nous nous figurons en gros la courbe d'évolution des sociétés, nous allons jusqu'à prédire le détail des événements » (*ibid.*). Ce faisant, nous vaticinons. Bergson prend un exemple. À un journaliste qui lui demandait comment il « concevait la littérature de demain », il ne put que répondre : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais ». Il laisse ainsi entendre que si on pouvait anticiper demain avec certitude, alors demain serait déjà aujourd'hui. L'avenir serait contenu dans l'actuel. En fait, nous vivrions dans un éternel présent.

L'eschatologie en question

Dans *Idéologie et Utopie*, Karl Mannheim (1893-1947) soulève l'idée que les philosophies de l'histoire conduisent à une impasse logique grave. Comment, en effet, prétendre que les hommes sont fondamentalement aveugles quant à l'histoire qu'ils font, que les idées qu'ils développent, sciences comprises, ne sont que des constructions idéologiques qui à la fois cachent la vérité et tiennent lieu d'illusions permettant à l'histoire d'avancer, et affirmer en même temps comme vraie, c'est-à-dire non idéologique cette même affirmation théorique ? Comme l'écrit Mannheim :

« On peut fort bien prétendre que la pensée est relative à l'être, qu'elle dépend de l'être, qu'elle fait partie d'un système qui s'étend très loin au-delà d'elle sans professer quelque relativisme que ce soit en ce qui concerne la valeur scientifique de cette découverte. A ce point la question est encore ouverte de savoir si le relativisme existentiel de la pensée doit être combiné au relativisme scientifique » (Mannheim, *op. cit.*, p. 137).

Autrement dit, au nom de quel privilège les philosophies de l'histoire, singulièrement les philosophies hégélienne ou marxiste, se placent-elles hors du destin commun des idées ? Si la conscience n'est que production idéologique déformant la réalité pour que les événements suivent un cours déterminé invisible aux yeux des acteurs historiques, comment se fait-il que certaines productions intellectuelles échappent à ce destin aliéné pour parvenir à la vérité de l'histoire au point de rendre intelligible sa finalité par anticipation ?

L'argument a été proposé sous une forme plus imagée par Schumpeter (1883-1950). Selon lui, les philosophes de l'histoire présentent l'histoire comme une sorte de train dans lequel se trouvent des hommes qui voient défiler le paysage mais restent inconscients du parcours dans sa globalité (Schumpeter, 1954).

Surtout, ils ignorent la destination finale, bonne ou mauvaise, pensable en termes de progrès ou de décadence. Ils sont proprement aveugles dans une histoire qu'ils subissent sans même en comprendre le sens réel. Mais alors une question épistémologique se pose, qui rejoint celle que pose Karl Mannheim. Si « tous » les hommes sont condamnés à rester dans le train de l'histoire, comment se fait-il que « certains », précisément les philosophes de l'histoire, puissent en descendre pour regarder le train passer et saisir sa destination ? Quel privilège épistémologique est le leur ? Qu'est-ce qui les autorise à se placer du point de vue de Sirius alors qu'ils sont eux-mêmes de simples animaux historiques ? Il y a là une difficulté qui tient à la cohérence de la doctrine : sauf à se croire à la fin de l'histoire (illusion métaphysique finalement propre à toutes les philosophies de l'histoire), on ne peut être sans contradiction à la fois dans le train de l'histoire, par suite aveugle à sa conception globale, et en dehors d'elle pour en prendre une vision synthétique. Tout se passe alors comme si nous parvenions à nous déplacer hors de nous, au cœur de l'être même du changement, niant de ce fait notre nature historique tout en maintenant l'affirmation que nous ne sommes que des produits de l'histoire. Avec un pied dans le temps et l'autre dans l'éternité, l'historien transforme sa discipline en une véritable acrobatie eschatologique. L'interminable attente de la « fin des temps » qu'imposait la « parousie » chrétienne du Moyen Âge se résorbe dans cette fin imminente de l'histoire en une révélation quasi religieuse (Bultmann, 1959). C'est précisément cette illusion ethnocentrique que dénonce d'un strict point de vue social l'anthropologie structurale.

Une critique importante, en effet, vient directement des sciences de l'homme et porte sur le statut de ce qu'on appelle abusivement « les sociétés sans histoire » dans les modèles que développent les philosophies de l'histoire. Dans *La Pensée sauvage* (1962, chap. IX), Claude Lévi-Strauss (né en 1908) soumet à la question la thèse, défendue par Jean-Paul Sartre dans sa *Critique de la raison dialectique* (1960), de l'opposition entre raison analytique, propre à tous, et raison dialectique (Sartre, 1960a.)⁶. Cette dernière, constitutive de la conscience historique authentique issue de la pensée du XIX^e siècle, permettrait seule de comprendre l'ensemble du devenir événementiel comme un tout cohérent et unifié. Contre Sartre, Lévi-Strauss cherche à découvrir des « invariants » qui permettent à toutes les sociétés de « mettre en ordre » la diversité du réel qui les entoure. Ces « structures élémentaires » se trouvent en deçà de la diversité des sociétés et constituent comme les cartes à jouer qui rendent une infinité de jeux

6. Voir aussi *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 60 à 65.

sociaux possibles. C'est sa propension à privilégier la philosophie de l'histoire qui conduit Sartre à méconnaître « les peuples sans histoire », peuples qu'il juge englués dans une pseudo dialectique, « répétitive et à court terme ». Or ces peuples ont une histoire qui fonctionne de la même manière que la nôtre, partielle dans la mesure où elle est décomposable en sous-ensembles, partielle parce qu'y règnent des points de vue conflictuels qui prétendent tous à la vérité. Pour Lévi-Strauss, les « sciences de la diversité dans le temps », comme l'histoire, au même titre que les « sciences de la diversité dans l'espace », comme l'anthropologie, doivent se méfier de l'illusion globalisante qui nous fait oublier qu'elles sont des approches morcelées du réel. Ainsi, parler d'histoire universelle est une tromperie. Tout projet globalisant risque de conduire à une vision illusoire de l'histoire. Un tel projet constitue une entreprise impossible qui relève de l'illusion ethnocentrique plus que de la science historique ou de la plus élémentaire prudence critique.

On voit alors que les conceptions englobantes de la philosophie de l'histoire semblent conduire à des conceptions générales plus proches de vastes entreprises métaphysiques, voire théologiques, concernant la succession intégrale des événements qui touchent les hommes, que de véritables observations historiques. Ce faisant, elles opèrent un véritable saut épistémologique qui les conduit directement dans le champ de la philosophie. En effet, elles ne se contentent pas de proposer une vision hypothétique de l'ensemble de l'histoire. Cette conception ordonnée des événements, tous les historiens cohérents la supposent dans la mesure où ils ordonnent ce qui se passe suivant des principes qui leur servent de guide explicatif, ceci depuis Hérodote et Thucydide, en passant par Fustel de Coulanges (1830-1889) ou Michelet (1798-1874). Tous font reposer leurs analyses sur des choix idéologiques ou politiques plus ou moins explicites. Comment pourrait-il en être autrement ? L'essentiel, pour les historiens, reste que ces choix soient les plus conscients possibles et restent soumis à un examen critique permanent.

Dans le cas des philosophies de l'histoire, cette conception globale n'est pas seulement un guide hypothétique, éventuellement contradictoire, elle s'impose comme une force unique, réelle, acteur puissant, véritable hypostase qui anime l'histoire de manière sous-jacente et détermine les événements de telle sorte que les hommes, qui se croient auteurs de leur destinée sont en réalité les jouets de cette force qui les dépasse et les entraîne vers une fin dont ils ne peuvent prendre conscience. Dès lors, il n'est pas étonnant que l'histoire critique, voire l'histoire « hypercritique » comme celle de Paul Veyne (1978), discipline prudente au point de se méfier de ses propres explications, ait vu dans ces envolées transhis-

toriques des constructions métaphysiques plus que des tentatives de compréhension du passé. À juste titre sans doute du point de vue de la rigueur épistémologique de l'histoire. Mais il ne faudrait pas oublier que les philosophies de l'histoire sont avant tout des philosophies. Qu'elles soient matérialistes ou spiritualistes, pessimistes ou optimistes en ce qui concerne l'avenir, elles ont toutes en commun de proposer un système globalisant permettant de découvrir, d'appréhender et de dévoiler le sens, si sens il y a, de notre condition à la fois temporelle et mortelle. Dans leur intention comme dans leur développement, elles n'appartiennent pas à l'histoire académique. Elles ne s'appuient sur l'histoire que parce que cette dernière est la discipline la plus proche quant à l'objet dont elle traite de ces deux traits : condition radicalement mortelle de l'espèce humaine et appartenance au temps dont la nature est de passer. Il ne faut pas oublier que la première question philosophique fut de se demander, à travers l'opposition de Parménide à Héraclite, s'il y a un ordre dans cet univers où tout paraît s'écouler sans cohérence ni unité. Sous l'apparence changeante du devenir est-il possible de concevoir un sens directeur ? Sous l'écoulement peut-on concevoir quelque chose de stable ? Sous la diversité événementielle, ne pourrait-on deviner une permanence éclairante ? La discontinuité des événements ne repose-t-elle pas sur une radicale continuité ?

Ces questions, qui mettent en confrontation la stabilité et le changement, le temps et la durée, ce qui passe et ce qui perdure, montrent combien l'histoire et la philosophie restent liées en dépit de leurs divergences de point de vue quant à l'approche du réel. C'est sur le terrain de l'opposition du temps à l'éternité qu'elles s'affrontent mais aussi, indissolublement, se répondent et se complètent.

Bibliographie

- ARIÈS Philippe (1986), *Le Temps de l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- ARON Raymond (1948), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- ARON Raymond (1967), *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- BERGSON Henri (1975), *La Pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France (PUF) (1^{re} édition : 1929).
- BOURDÉ Guy et MARTIN Hervé (1983), *Les Écoles historiques*, Paris, Le Seuil.
- BULTMANN Rudolf (1959), *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- COMTE Auguste (1975), *Cours de philosophie positive, première leçon*, Paris, Hermann (1^{re} édition : 1830-1842).

- COMTE Auguste (1990), *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin (1^{re} édition : 1844).
- DILTHEY Wilhelm (1942), *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, PUF, trad. L. Sauzin.
- ENGELS Friedrich, *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1956 (1^{re} édition : 1878).
- FEVRE Lucien (1953), *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin.
- HEGEL Friedrich (1965), *La Raison dans l'histoire*, Union générale d'éditions (1^{re} édition en langue allemande : 1837).
- HEGEL Friedrich (1979), *Esthétique*, Paris, Flammarion, volume 1 (1^{re} édition en langue allemande : 1832).
- HEIDEGGER Martin (1951), *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard, trad. H. Corbin.
- JULLIOT André et QUILLET Pierre (1980), *Les Philosophies de l'Histoire*, Paris, Ellipses.
- MANNHEIM Karl (1956), *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956, d'après la traduction anglaise (1^{re} édition en langue allemande : 1929).
- MARROU Henri-Irénée (1954), *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil.
- MARX Karl (1962), *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales (1^{re} édition : 1845).
- MARX Karl (1963), *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, « Avant-propos », Paris, Gallimard (1^{re} édition : 1859).
- NÉHER André (1955), *L'Essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy.
- NIETZSCHE Friedrich (1969), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion, traduction G. Bianquis (1^{re} édition en langue allemande : 1886).
- RANKE Leopold (von) (1899), *Des époques de l'histoire moderne, première conférence* (25 septembre 1854), in *Conférences*, Leipzig, Von Dunckern & Humbolt.
- SARTRE Jean-Paul (1960a), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean-Paul (1960b), *Question de méthode*, Paris, Gallimard.
- SCHUMPETER Joseph (1954), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot (1^{re} édition en langue allemande : 1942).
- SPENGLER Oswald (1948), *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, traduction M. Tazerout.
- VÉDRINE Hélène (1975), *Les Philosophies de l'histoire, déclin ou crise ?* Paris, Payot.
- VEYNE Paul (1978), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.