

HISTOIRE DES ORIGINES, ORIGINE DE L'HISTOIRE

Éléments pour une généalogie du concept d'histoire

Depuis une quarantaine d'années, depuis les travaux de la Nouvelle Histoire en particulier, les historiens nous ont appris que rien n'échappait à l'histoire, que ce que nous avons pu tenir pour anhistorique, naturel et substantiel relevait en dernière instance d'une historicité qui ne nous échappait que parce que nous ne savions la voir. Que l'on pense, par exemple, aux travaux de P. Ariès sur la famille¹. Rien ne paraît pourtant plus naturel que les relations familiales ; elles semblent relever de la nature, de ce qui nous rattache encore à ce règne dont nous sommes issus. Or tout cela est faux, nous enseigne l'historien. Ces relations mêmes n'échappent nullement à une inscription historique qui permet seule de les comprendre ; hors de cette dimension proprement historique elles ne renvoient à rien de naturel. Ce registre du naturel, de ce qui échapperait à l'histoire, doit être définitivement banni de nos schèmes de pensée. L'homme est un être historique, tout est déjà en marche, en évolution. Le monde qui est le nôtre est ce monde dont les caractéristiques les plus profondes sont l'évolution, la nouveauté et donc la différence.

Tout est histoire, telle est la leçon ultime de l'historien. La nature de l'homme ne renvoie qu'à cette capacité à instaurer du nouveau², qu'à cette différence qui en résulte et qui permet seule de relier entre eux les hommes à travers les âges, les époques et les civilisations. Il s'agit d'une véritable révolution copernicienne, qui met en mouvement ce qui pouvait paraître immobile et intangible.

(1) Cf. par exemple *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Le Seuil, Paris, 1988.

(2) L'enjeu de la mémoire relève également de cet intérêt spécifique pour le passé. La mémoire est là pour immortaliser des événements marquants par leur nouveauté et leur importance pour nous, sinon elle se confondrait avec le souvenir. Car la mémoire est vivante, à la différence du souvenir ou de la nostalgie, parce qu'elle indique justement ce lien entre le passé et le présent. Ainsi, pour que la mémoire puisse exister, il faut qu'elle puisse être sélective. Donc pour que la mémoire existe, il faut qu'il y ait eu du nouveau, du changement.

Mais étrangement, alors même qu'elle soumet le monde à ce décentrement essentiel, l'histoire paraît échapper à ce traitement. Le monde aurait ainsi changé en tout, nos représentations les plus intimes seraient le résultat de leur inscription historique, mais une chose échapperait à ce profond bouleversement, l'histoire elle-même. La conscience que le monde change, évolue, se transforme et le relativisme qui en résulte seraient alors la seule dimension transhistorique.

Une telle exception apparaît bien évidemment impensable. Les hommes n'ont pas toujours pensé leur propre historicité. L'histoire n'est pas une notion naturelle, évidente, acceptable et acceptée par tous. L'histoire est elle-même une notion historique. C'est ce que nous aimerions montrer en esquissant, à grands traits, la généalogie¹. Il serait en effet illusoire de croire qu'un concept existe de manière absolue et atemporelle, figé dans une définition universelle, insensible à quelque évolution que ce soit. Tout concept est le résultat d'une histoire, d'évolutions et de transformations de sens. C'est cette évolution que nous proposerons, en partant de la thèse selon laquelle l'histoire doit se distinguer de toute forme de finalisme afin de pouvoir décrire adéquatement, c'est-à-dire de manière interne, le développement dynamique et l'institution de la réalité sociale-historique.

Plus précisément deux ruptures rythment, nous semble-t-il, cette généalogie. Penser l'histoire nécessite de penser conjointement deux thèses : le monde humain est fonction d'événements qui en marquent la perpétuelle nouveauté, et cette nouveauté ne renvoie à rien d'autre qu'à ce même monde historique et humain. Il convient dès lors de souligner deux ruptures essentielles sans lesquelles l'histoire reste impensable. Deux écueils ont en effet successivement obéré cette acception, deux formes de finalisme qui comprennent les faits à partir de principes qui leur sont étrangers, et qui en règlent le déroulement depuis une position anhistorique et atemporelle. Il nous reste donc à montrer que Dieu et la raison sont deux fondements qui donnent sens aux événements de manière normative et abstraite, induisant de ce fait une mécompréhension de l'immanence même du développement historique. L'histoire doit se défaire de ces deux substrats qui prétendent en régler et en finaliser le déroulement.

Le souci qui nous a guidé aura été de présenter l'histoire comme une forme immanente et dynamique de développement, sans recourir à une

(1) Nous prenons cette notion de généalogie dans son acception nietzschéenne. Faire la généalogie d'un concept consiste à en tracer l'évolution, à marquer les divers enjeux auxquels il a apporté des réponses, à repérer ses différentes formulations et ses insertions successives dans des dispositifs argumentatifs différents et chaque fois spécifiques.

normativité transcendante qui en dicterait le sens, la direction comme la signification.

Histoire et temporalité

L'histoire ne passe pour une notion évidente que si on ne la distingue pas de celle de temporalité. La temporalité désigne cette réalité indéniable, intime autant que physique, que le temps passe. Nous sommes soumis à la temporalité, hier se distingue d'aujourd'hui, sans que demain ne lui soit identique. La temporalité s'offre à nos sens à travers l'usure qu'elle fait subir aux choses, aux corps, au monde sensible. Cette donnée caractérise d'ailleurs pour Platon le monde sensible, en même temps qu'elle l'invalide. Comment prétendre penser et même vivre dans un monde où rien ne demeure identique, où tout est soumis à cette inévitable dégradation que mesure la temporalité ? Le monde des idées apparaît alors comme le refuge au sein duquel est assurée la permanence que requièrent le langage et la pensée.

La temporalité constitue l'arrière-fond du monde sensible que nous habitons. Cette reconnaissance n'implique pas toutefois que l'histoire soit *ipso facto* une notion évidente. Il ne faut en effet pas confondre histoire et temporalité. L'histoire n'advient que lorsque l'on pense qu'une dynamique du passé permet de comprendre le présent : elle consacre alors la liaison entre temporalité et sens. Faire de l'histoire consiste à chercher dans le passé les faits qui permettent de comprendre le présent. Ce dernier n'est plus uniquement la répétition d'un mouvement éternel, il est le résultat d'un passé humain qui le détermine et lui donne son sens.

Ainsi, que les hommes soient soumis au temps qui passe, cela ne peut donc être mis en doute. Le temps amène inévitablement quelques changements. Mais reconnaître, comme Héraclite, ce passage du temps, le déplorer comme l'Ecclésiaste n'équivaut pas encore à penser la notion d'histoire. Il faut encore reconnaître que du sein du passé provient une source heuristique pour comprendre le présent. Cela conduit inévitablement à repenser le rapport des hommes à leurs dieux. L'histoire ne peut exister que consécutivement à une rupture, sans laquelle ce sont encore les dieux qui agissent dans le monde. C'est à cette condition que l'histoire pourra apparaître comme une temporalité pour laquelle le passé, c'est-à-dire la succession de la nouveauté, prend sens de manière autonome.

La place discutée de l'origine

On peut lire à l'œuvre dans la littérature grecque une étape de cette rupture. Homère analyse les faits humains comme le résultat des anta-

gonismes qui opposent les dieux entre eux. *L'Iliade* montre à l'envi combien le jugement de Priam, lorsqu'il s'adresse à Hélène, est juste : « Tu n'es pour moi cause de rien : les dieux seuls sont cause de tout¹. » Le rôle des dieux est tel que l'histoire n'existe pas chez Homère, si l'on entend donc par histoire la relation entre passé et présent selon laquelle l'analyse du passé informe l'état du présent. Priam peut encore ajouter : « Zeus seul sait, avec les autres Immortels, à qui des deux est destinée la mort, qui tout achève². » La cause réelle de cette guerre ne doit pas être cherchée dans l'enchaînement des faits humains, mais dans le récit des inimitiés divines et la succession de leurs interventions. C'est le récit de l'origine divine qui permet seul d'expliquer la guerre de Troie, que seule l'ignorance peut qualifier d'événement humain.

De ce point de vue, la différence entre Homère et les historiens grecs du V^e siècle est patente : ces derniers sont les représentants de la rationalisation de leur siècle, dont témoignent également Thalès ou Hippocrate. Une première forme de rupture entre le monde divin et le monde humain, dont Hérodote figure bien le passage, se produit entre ces deux périodes. Sans schématiser et voir dans le siècle de Périclès l'avènement d'une rationalité au sens où nous l'entendons, il faut néanmoins marquer les évolutions nettes entre ces conceptions de l'histoire, que la lecture parallèle d'Homère, d'Hérodote et de Thucydide met bien en évidence.

Chez ce dernier, l'enjeu de l'histoire reste le même que chez Hérodote dans un premier temps : l'historien est un enquêteur poussé par la radicale nouveauté de l'événement à en rechercher les causes. La succession des événements possède en elle-même ses propres facteurs d'explication. Mais la distance par rapport à Homère est plus importante. La prise en compte du « caractère humain » a pour conséquence de mettre à l'écart le merveilleux, quitte à choquer le goût du public.

La particularité de Thucydide apparaît dans son analyse des causes, et ce aussi bien vis-à-vis d'Hérodote que d'Homère. Les différends, facteur d'explication individualiste de l'histoire, sur lesquels Hérodote insistait encore beaucoup (cf. le livre I de *l'Enquête*), sont relégués par Thucydide au profit de l'analyse de « la cause la plus vraie³ ». Le niveau individuel et quasi psychologique d'explication par les griefs et les différends est alors remplacé par une prise en compte d'une évolution plus profonde renvoyant à une analyse sociale et globale de la situation politique.

(1) *Iliade*, chant III, v. 163.

(2) *Id.*, chant III, v. 306.

(3) *La Guerre du Péloponnèse* analyse la guerre qui mit aux prises Athènes et Sparte, et à laquelle participa d'ailleurs Thucydide comme stratège jusqu'à la défaite de 424.

Le rejet du merveilleux, ce mélange des niveaux humain et divin, marque une évolution importante quant à la conception de l'histoire. La raison de la succession des faits ne doit plus être cherchée hors du monde humain. Le moteur de l'histoire est immanent à son développement. Sans faire de Thucydide l'étape ultime du processus de laïcisation, de sécularisation qui permettra seul de distinguer l'histoire du récit du dessein des dieux ou de Dieu, son analyse marque néanmoins, de ce point de vue, un moment important.

La distinction entre temporalité et histoire nous a amené à insister sur la rupture effectuée entre les dieux et la réalité mondaine. Cette dernière doit pouvoir être expliquée par elle-même, par le biais d'une explication causale intra-mondaine. La pensée de l'histoire se distingue alors de la pensée mythologique, pour qui la référence au mythe, récit des origines et mise en scène des dieux, est le facteur explicatif ultime et suffisant. L'histoire ne peut exister dans ce dispositif pour lequel l'origine constitue une donation de sens qui épuise à l'avance toute nouveauté au profit de la seule expression de cette origine matricielle. Dans ce contexte, les hommes sont condamnés à répéter l'origine, qui finalise la temporalité de manière transcendante. L'histoire ne peut advenir que sur les ruines de l'origine.

Le pouvoir de l'origine et son éclatement/sa critique

Il ne faudrait toutefois pas concevoir le développement de la méthode historique selon un schéma linéaire et progressif. L'emploi de la notion de progrès est problématique en histoire ; il en va de même pour l'histoire de l'historiographie, qui ne se développe pas plus selon ce schéma. Ainsi, le modèle d'une causalité strictement intra-mondaine, ne faisant pas référence à l'intervention d'une réalité transcendante, ne s'est pas imposé directement à la suite des historiens de l'Antiquité gréco-latine, qui restent eux-mêmes prisonniers de cette tension. Le christianisme a en fait produit des concepts chargés de rapporter les événements humains à une réalité extra-mondaine et divine. Les concepts de providence et de théodicée jouent en particulier ce rôle.

Les historiens chrétiens se doivent en effet de conjuguer à la fois la liberté de l'homme et la reconnaissance du rôle de Dieu. Se développe alors, à partir de l'antiquité chrétienne, un genre nouveau, celui des histoires universelles, qui cherche à concilier ces deux aspects. De ce point de vue la synthèse que propose Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle* est exemplaire. Exemplaire parce qu'elle reprend le schème propre à toutes ces histoires universelles : « Les révolutions des empires sont réglées par la Providence, et servent à humilier les Princes. Ces empires ont la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peu-

ple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens pour châtier ce peuple ; des Perses pour le rétablir ; d'Alexandre pour le protéger¹. »

Cette infrastructure providentialiste sera l'une des cibles favorites de Voltaire, en particulier dans ses textes, nombreux, portant sur l'histoire. La critique la plus célèbre se trouve dans *Candide*, lorsque Voltaire mentionne l'horreur du tremblement de terre de Lisbonne, pour en inférer l'impossibilité d'une providence. Les œuvres historiques concourent donc au but suprême : « Écraser l'infâme. »

Lire l'introduction de l'*Essai sur les mœurs*² comme une critique du modèle d'explication providentialiste que constitue le *Discours sur l'histoire universelle* est très révélateur. Alors que l'histoire se rapportait pour Bossuet à une origine assignable et transcendante, Voltaire débute son livre par l'exposé d'une origine profondément inassignable : la nature physique, le globe lui-même sont soumis au changement (chap.1), la pluralité humaine prévaut là où Bossuet présentait l'unité du genre humain en Adam et Ève (chap.2), enfin l'antiquité des nations est renvoyée à « un concours de circonstances favorables » (chap.3). Pour finir, la religion des premiers hommes est expliquée de manière naturelle et rationaliste (chap.5). Rien de ce qui formait le fondement de la conception providentialiste de Bossuet ne subsiste : l'origine n'est qu'un chaos où règne la pluralité. On assiste avec Voltaire à une révolution dans la conception de l'origine et de la temporalité. Cette dernière n'est plus orientée à partir d'une origine qui lui donnerait son sens, c'est-à-dire aussi bien sa signification que sa direction. Le modèle de compréhension de la temporalité est celui du développement, dévalorisant par là les débuts, ravalés au rang de simple commencement.

L'origine perd alors son statut heuristique ; elle ne représente plus que le simple commencement chronologique. De ce fait, l'identification de la signification et de la direction est rompue : elle était en effet justifiée par le statut de l'origine, qui conjugait commencement, donation transcendante de sens et potentialité du développement. Il semble que s'ouvre dès lors la possibilité pour l'histoire d'exister à la place de l'origine : les événements ne sont plus compris comme expression de l'origine, mais comme jaillissement de nouveauté, résultat de la liberté humaine de créer et d'instituer de l'inédit au-delà de toutes les destinées. L'histoire semble pouvoir se libérer du finalisme originaire et divin qui l'emprisonnait. L'origine critiquée, les hommes semblent être rendus maîtres de leur destin. Nous venons d'identifier deux ruptures impor-

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, III, 1.

(2) Publié pour faire aimer l'histoire à Mme du Châtelet. Voltaire publie une première version de cet *Essai* (désormais cité EM dans l'édition Garnier, Paris, 1963) en 1754.

tantes quant à l'émergence du concept d'histoire. D'une part il faut que puisse être affirmée une rupture entre le monde humain et celui des dieux, ce que ne fait pas la pensée mythologique ; d'autre part l'histoire ne semble pouvoir advenir que sur les ruines de l'origine. Sans cette critique du concept d'origine, l'histoire ne pourra se lire que sur le mode de la généalogie¹ et se mettre en œuvre que par le biais d'événements illustrant sans cesse et de manière répétitive l'origine. Or l'histoire, si elle possède un sens spécifique, ne peut se résumer à n'être que la figuration de son origine divine. Elle est fondamentalement la trace de la liberté humaine et de la capacité de l'homme à créer ses propres institutions. L'histoire ne peut naître que de l'éclatement de l'origine.

Raison et totalité

La critique voltairienne de la théologie de l'histoire paraît radicale. Mais dans le même temps, et ce dès l'Introduction de *l'Essai*, il amorce une réunification de l'histoire de l'humanité par l'intermédiaire du concept de nature. Les chapitres 4 et 6 insistent notamment sur cette notion essentielle pour l'architecture générale de *l'Essai* : « La nature est toujours et partout la même² » ; « Je ne sais point pourquoi on a appelé les Japonais nos antipodes en morale : il n'y a point de pareils antipodes parmi les peuples qui cultivent leur raison³. » Cette nature commune à tous les hommes est en effet caractérisée essentiellement par la raison. La nature humaine se détermine par la possibilité d'un progrès ; de ce point de vue Voltaire est le parfait représentant des Lumières françaises. L'histoire n'est plus alors que le dévoilement graduel de la raison, l'appropriation progressive par les hommes de l'usage de la raison.

L'histoire telle que la pratique Voltaire (nommé historiographe du roi, il compose un grand nombre d'ouvrages d'histoire, dont l'érudition et l'exactitude factuelle ne sont pas à négliger), pour ne plus souscrire au modèle de l'histoire universelle, n'en établit donc pas moins un nouveau mode d'unification du temps. Cette unité n'est plus référée à une origine, mais à la raison. On a déjà vu que faire l'histoire du passé revenait à établir des liaisons entre des faits, donc à instaurer une forme d'unité. Mais quelle est plus précisément la modalité de cette unité ? Ne

(1) La signification naît dans ce cas d'une relation analogique entre le présent et l'origine, l'histoire relève de la perpétuation et de l'illustration de l'origine. L'unification créée par la Providence prend la forme de la « suite » (le titre de la seconde partie du *DHU* est « La suite de la religion »), figure de la relation à l'origine. La prise en compte de ces suites rend possible une pratique généalogiste, qui justifie et explique à la fois le présent par son insertion dans un enchaînement dont on doit pouvoir identifier l'origine. La suite et la généalogie sont des marques unificatrices de l'origine, l'une opérant de l'origine vers nous, l'autre inversement du présent vers le passé. L'histoire est alors universelle, constituée d'une suite ininterrompue d'événements signalant tous la prégnance de Dieu dans l'histoire humaine.

(2) EM, Chap. 4, p.11 de l'édition Garnier, Paris, 1963.

(3) EM, Chap. 142, « Du Japon ».

peut-elle échapper à la forme de la totalisation, qu'elle se fonde dans une origine ou dans une substance comme la raison ?

Toutefois, toujours au sein de l'*Essai*, on peut remarquer une autre voie d'analyse, différente du point de vue rationnel : l'attention aux mœurs. Le fil chronologique est régulièrement interrompu, un peu comme pour les *logoi* chez Hérodote, afin de « découvrir quelle était la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés¹ ». C'est l'aspect le plus moderne de Voltaire : son désintérêt pour l'histoire des batailles et des rois, et son attention à ce qui constitue le lien social de chaque société, ce qui explique la cohésion et la spécificité de chaque époque (l'éloignement dans le temps et dans l'espace nous mettant en face d'une même altérité difficile à saisir). Il oppose « l'histoire des hommes » à « l'histoire des rois et cours » ; il précise : « C'est au genre humain qu'il eût fallu faire attention dans l'histoire ; c'est là que chaque écrivain eût dû dire *homo sum*². » Il y revient dans la préface à son *Siècle de Louis XIV* : « Tout ce qui s'est fait ne mérite pas d'être écrit. [...] On ne s'attachera dans cette histoire qu'à ce qui peut dépeindre le génie et les mœurs des hommes. » Ainsi, une tension est constitutive de l'*Essai*. Tension qui oppose la totalisation et le progrès, résultat du modèle rationaliste choisi pour rendre compte des événements, à l'analyse circonstanciée et spécifique des mœurs. Le point de vue rationaliste amène parfois à des jugements anachroniques et ethnocentriques, en contradiction avec d'autres chapitres : rapportant un témoignage selon lequel le trône du royaume de Cochin va au fils de la sœur du roi, Voltaire conclut à une erreur dudit témoignage (« Un tel règlement contredit trop la nature³. »), alors que la prise en compte de la spécificité de ce système de parenté matrilinéaire aurait permis d'expliquer ce mode de succession. La notion de nature est au cœur de cette dérive, du fait de son fonctionnement normatif et de la définition de l'unité naturelle du genre humain par la raison. Cette conception conduit alors au sacrifice de la particularité de chaque époque à l'universalisme de la raison, pour lequel les époques n'ont aucune autonomie⁴.

(1) EM, Chap. 81-84.

(2) EM, t. I, p. 781.

(3) EM, t.II, p. 322.

(4) Cette voie sera suivie par Fontenelle ou Condorcet. Leurs textes (*L'Histoire des fables* ou *Sur l'histoire* pour Fontenelle, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* pour Condorcet) présentent une conception de la temporalité qui assimile sociogenèse et psychogenèse, histoire et développement de la raison. On y peut établir un parallélisme entre le développement de la raison chez un individu (succession des phases enfantine, adolescente et adulte) et l'histoire de l'humanité. Chaque peuple correspond alors à un de ces stades, en fonction de sa situation chronologique : les « âges de la vie » vont déterminer le sens de chaque époque, enfermant les sociétés historiques dans le cadre étroit d'une détermination extrinsèque.

Le sens de l'histoire dépend donc toujours d'une totalisation. Le sens n'advient que par l'intermédiaire d'une localisation de l'époque ou du fait au sein d'une totalité abstraite, dont le fondement, loin d'être lui-même historique, est éternel. L'éternité, en l'occurrence celle de l'analyse de la raison ne prenant en compte aucun indice temporel, est ce qui continue à fonder la possibilité de donner du sens à l'histoire. Or cette relation entre une totalisation et l'anhistoricité de son fondement conduit inévitablement à des analyses à la fois normatives et finalistes, de ce fait inévitablement anachroniques.

L'obstacle rationaliste, la totalisation et l'ensemble

Le point de vue finaliste (savoir l'identification entre signification et direction, selon laquelle la place chronologique d'une période détermine la signification qui lui sera conférée) mais aussi une totalisation de type abstrait demeurent prééminents chez Voltaire. On aurait pourtant pu croire que la critique du modèle de l'origine avait distingué les deux notions de signification et de direction, qui trouvaient dans la notion d'origine une justification de leur identification. Il n'en est rien, le finalisme continue d'obérer le discours historique. Et la critique voltairienne ouvre sur une autre forme de totalisation, toujours étrangère à la spécificité de chaque époque, compte tenu toutefois de la tension que l'on a relevée dans l'*Essai*.

La critique des théologies de l'histoire ne débouche pas sur une élaboration de la notion d'histoire dénuée de tout finalisme. L'histoire continue d'être pensée à partir d'un principe à la fois abstrait et finaliste, la raison. La critique rationnelle, qui a permis la remise en cause du modèle religieux, va à son tour créer un système d'interprétation de l'histoire qui produira les mêmes écueils que ceux qu'il dénonçait. La raison va en effet devenir le principe permettant d'unifier le cours de l'histoire, en conférant à chaque époque sa signification en l'intégrant dans un système abstrait. Voltaire critiquait l'incapacité des théologies de l'histoire à être attentives à l'histoire pour elle-même, sans la référer à un principe d'explication extérieur et transcendant ; mais ne finit-il pas par tomber dans le même défaut, en rapportant le cours de l'histoire au développement normatif de la raison ?

Ainsi, alors qu'elles avaient remis en cause le pouvoir de l'origine, fondement des théologies de l'histoire, les Lumières françaises ont remplacé une modalité abstraite de jugement normatif par une autre, sans changer réellement la manière d'aborder l'histoire. Le finalisme providentialiste a été remplacé par un finalisme rationaliste, sans que la conception téléologique ne soit fondamentalement remise en cause.

Les philosophies de l'histoire¹, qui prétendent rendre compte de l'unité de l'histoire et de son sens en mobilisant la raison, tombent dans les mêmes travers que les théologies de l'histoire². La raison, comme Dieu précédemment, constitue le substrat de l'histoire, ce qui en assure l'unité et le sens. Le passé n'a de sens qu'à exprimer ce principe abstrait. La raison produit une totalisation pour laquelle les événements sont autant d'étapes de manifestation du principe organisateur, de la même manière que les faits humains figuraient l'origine divine dans le cadre des théologies de l'histoire.

Certes, l'analyse historique ne peut être effective sans une certaine forme d'unité. Sans mise en relation des événements entre eux, l'histoire est condamnée à n'être que chronique. Elle est par conséquent inévitablement récit, comme le souligne P. Ricœur : se distinguant des annales, elle lie, articule les faits et les événements les uns par rapport aux autres. Elle instaure de ce fait une unité, véritable condition de possibilité du sens des faits historiques.

Toutefois il faut distinguer différentes modalités d'unité ; celle que propose l'herméneutique de W. Dilthey³ (la notion de *Wirkungszusammenhang* en particulier, que nous traduirons par ensemble) ne saurait être confondue avec la notion de totalisation, telle qu'elle est mise en œuvre aussi bien dans les histoires universelles que dans les tableaux rationalistes. L'abstraction est ce qui caractérise essentiellement les modes dogmatiques (rationnel ou théologique) de totalisation : ils sont en effet fondés sur un principe extérieur à la réalité historique, sans que l'on puisse fonder d'une quelconque manière l'usage de ce principe en le déduisant par exemple de la réalité. La notion d'ensemble au contraire est le résultat des liaisons qui partent de la réalité historique. Elle produit une globalisation, sans quoi nous serions confrontés au pire à la stricte bigarrure des faits, au mieux à de simples annales ; mais une globalisation distincte de la totalisation à prétention universaliste. Sa relation avec la réalité l'en distingue, mais aussi son respect de la particularité des faits, ainsi que son refus de toute téléologie. La notion d'ensemble est ainsi le résultat d'un fonctionnement immanent, qui ne fait appel à aucune extériorité fondatrice.

(1) C'est d'ailleurs bien Voltaire qui forge et utilise le premier cette expression, en en faisant le titre de l'introduction à l'*Essai*.

(2) Nous n'avons pu, compte tenu de la place dont nous disposons, appuyer notre étude que sur l'exemple de l'œuvre de Voltaire. Il nous semble que les mêmes conclusions seraient valables également pour les textes de Kant ou de Hegel. La raison y joue le même rôle heuristique, normatif, mais en dernière instance abstrait, injustifié et créateur d'anachronismes.

(3) On peut renvoyer à *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (Le Cerf, Paris, 1988) où l'auteur fait une présentation succincte des thèses les plus fondamentales de l'herméneutique historique.

La régionalisation et l'universel latéral

On a essayé de montrer comment l'histoire avait été comprise à partir d'une unification totalisante, dont le fondement pouvait prendre différentes formes. L'intégration, la dialectisation des événements particuliers s'est en effet longtemps faite au nom d'un principe unificateur extérieur au monde historique, Dieu ou la Raison. Cette totalisation nous est apparue non seulement infondée, mais produisant en outre des effets négatifs. On pourrait reprendre la critique que Marx adressait à la philosophie allemande : la position de ce principe, abstrait de la réalité historique, ne peut que nous mener du ciel à la terre, alors que c'est de la réalité qu'il nous faut partir, si l'on veut éviter les écueils de l'abstraction. La prise en compte herméneutique de l'ensemble et la globalité qu'il crée amène une solution : la critique de la totalité abstraite ne condamne pas nécessairement l'historien au rôle de simple chroniqueur. L'histoire reste le lieu d'une interprétation de la réalité, qui ne se contente pas d'une simple recension analytique de cette dernière. Toutefois, accepter cette modalité d'unité pose le problème du relativisme. La rupture de la totalité a en effet comme conséquence de limiter l'analyse au seul niveau de l'ensemble particulier. Tout jugement, instaurant une relation entre les différents ensembles qui constituent l'histoire, paraît de ce fait illégitime. L'histoire se limite alors à des analyses régionales, sans intégration possible dans une étude plus large, dépassant les bornes chronologiques d'un ensemble. Le prix à payer pour se défaire des risques d'anachronisme et d'illusion spéculative et téléologique semble alors être ce repli sur une particularisation, qui porte en elle une relativisation absolue des significations historiques instituées.

Cette position ne nous semble pourtant pas tout à fait satisfaisante. Si elle peut décrire le métier de l'historien, qui aborde effectivement l'époque qu'il a choisie indépendamment de tout jugement universalisant, il n'est pas sûr qu'elle permette de rendre compte du possible travail de reprise philosophique. Ce dernier, s'appuyant sur les études historiques, tente de formuler, à partir de ces données factuelles, des thèses et des propositions générales. N'existe-t-il aucune solution de continuité entre les différents ensembles, sans que cette solution prenne la forme d'une téléologie ? Le philosophe doit-il se contenter de cette régionalisation, qui porte une position ontologique majeure : l'être n'existe pas, seule subsiste une pluralité éclatée ?

Nous proposerons une tentative de dépassement philosophique de l'analyse historique, qui s'appuie sur l'ontologie de M. Merleau-Ponty, exposée en particulier dans *Le Visible et l'Invisible*¹. S'inscrivant dans la

(1) Dernier livre de Merleau-Ponty, publié par C. Lefort de manière posthume en 1966.

tradition descriptive de la phénoménologie, il insiste sur la notion de point de vue : toute perception du visible s'inscrit sur de l'invisible, aucun point de vue surplombant sur le réel n'est possible. Je suis à la fois visible et invisible, de même que le monde se présente à moi en même temps qu'il se dérobe. (La situation et l'inscription même de mon corps au sein du réel révèle cette structure ontologique : mon propre corps est pour moi à la fois visible et invisible. Je ne peux me voir de manière surplombante, en englobant à la fois tous les côtés de mon corps.) Le rapport à l'Être relève également de cette structure. Je n'ai pas de rapport direct et totalisant à l'Être. (Il critique de la sorte les « philosophies de survol », Sartre et Hegel, pour qui cette saisie directe de l'Être est concevable : une logique de l'Être est pour eux pensable, qui permet de rendre compte de la réalité à partir d'une position surplombante et abstraite. Pour Merleau-Ponty au contraire, une telle conception ne tient pas compte de notre situation, de notre inscription au sein du monde, qui a pour corollaire une finitude interdisant tout discours ontologique systématique et achevé.) Mais pour autant je ne suis pas condamné à une philosophie de l'intuition et de la correspondance silencieuse avec le réel (critique de Bergson), car chaque point de vue sur le réel me dévoile un mode d'être particulier, me sauvant de ce fait d'un enfermement dans mon point de vue, ma situation. L'analyse philosophique peut donc s'appuyer, non pas certes sur une logique de l'être comme le propose Hegel, mais sur une succession articulable de modélisations ontologiques particulières. Merleau-Ponty parle ainsi de « l'universel latéral » qui se dévoile de la sorte. L'Être ne se donne jamais qu'à travers cette succession sans fin. Se dessine alors le projet d'une dialectique ouverte et infinie des incarnations successives de ce que Merleau-Ponty appelle « l'Être brut ». Une certaine forme d'intégration des événements est pensable, le dépassement du point de vue particulier possible sans pour autant ouvrir sur un projet totalisant.

Le rapport du philosophe à l'histoire peut, nous semble-t-il, s'analyser en ces termes. Chaque ensemble exhibe une modélisation particulière de l'Être, du rapport que les hommes ont institué avec l'Être. Si une analyse déductive et complète de l'Être est impossible, l'étude successive et cumulée de chaque ensemble permet de dessiner tendanciellement une saisie latérale de l'Être, à partir de ses manifestations. L'histoire devient alors, comme l'art pour Merleau-Ponty (cf. *L'Œil et l'Esprit*¹), le lieu de cette saisie indéfinie de l'Être. La carte des possibles, de ce que les hommes ont inventé et institué dans un acte créateur nous sauve alors de la simple érudition.

Nicolas Piqué

(1) Paris, 1962.