



Rencontres philosophiques

« L'Histoire »

Langres 2014

Comptes rendus des séminaires

Sommaire

Séminaire A : L'art d'hériter	2
Problématique	2
Déroulé des séances	3
Synthèse des débats	8
Bibliographie	13
Séminaire B : De l'histoire volée aux histoires reconquises ? Réalité et sens d'une histoire globale ..	14
Problématique	14
Perspectives critiques, perspectives de travail	15
Déroulé des séances	16
Apports didactiques et articulations possibles aux séquences de cours	25
Bibliographie	26
Séminaire C : « Avant la philosophie de l'histoire » : système et récits à l'âge classique	28
Problématique	28
Déroulé des séances	32
Synthèse des débats	36
Bibliographie	38
Séminaire D : 1848 : Regard croisés (Tocqueville et Marx)	39
Problématique	39
Synthèse des débats	40
Bibliographie	41

Séminaire A : L'art d'hériter

Responsable : Véronique Fabbri, inspectrice d'académie-inspectrice pédagogique régionale, académie de Montpellier

Intervenants : Julien Beigbeder, professeur, lycée Docteur Lacroix, académie de Montpellier ; Rhizlane Maachi, professeur, académie de Montpellier

Rapporteurs : Karine Cardinal, professeur, académie de Montpellier ; Véronique Fabbri, Rhizlane Maachi ; Julien Beigbeder

Problématique

La présente restitution du séminaire poursuit un travail collectif engagé en amont des Rencontres de Langres : la question de l'héritage a été profondément reprise dans les réunions qui ont précédé les rencontres de Langres et ce travail de reprise collective se poursuit dans la restitution que nous présentons. Elle reprend la forme d'un contrepoint d'interventions, de restitutions, qui modifient la question initiale. Nous nommons les intervenants conférenciers, les intervenants rédacteurs au fur et à mesure le plus précisément possible.

Héritage et histoire

Le séminaire se proposait d'interroger les conditions de possibilité d'un héritage dans le contexte, qui nous a précédé mais qui est encore le nôtre, de crise de la culture, de la tradition, de la transmission dont témoignent bien des penseurs (parmi lesquels Simmel, Valéry, Bloch, Benjamin et évidemment Arendt) au début du XXème siècle.

La question de l'héritage semble concerner la culture plutôt que l'histoire. En réalité, l'histoire entendue comme « vie profondément historique » (qui place l'agir au cœur de la vie humaine), procède d'une mise en crise de la tradition, d'un nouveau rapport à la culture. Il n'y a de vie historique que si l'on accorde une valeur à ce qui est inédit et singulier, dans le présent comme dans le passé, à ce qui fait événement, nous mettant en capacité de transformer la vie. La vie historique pose la question de l'appropriation d'un héritage qui n'est plus « reçu » dans une tradition, mais utilisé en vue d'une pratique transformatrice. Il n'y a pourtant pas une époque des sociétés traditionnelles ou statiques et une époque de l'histoire : chaque époque semble construire un rapport nouveau à l'histoire, dégagé des modes de vie traditionnels qui en sont pourtant le fond. De ce fait, la crise de la culture qui marque le début du XXème siècle et qui va au-delà d'une « mise en crise » de la tradition, qui procède plutôt d'une « liquidation » de tout héritage, pourrait aussi être une crise de la vie historique.

L'art d'hériter

La question de l'héritage pose réellement problème quand justement il semble ne plus y en avoir, ou ne plus évidemment y en avoir. Si la tradition trouvait dans les sociétés traditionnelles des modes de transmission de proche en proche, en face à face, d'ascendant à descendant, modes de transmission oraux, vivants, performés et répétés, la transformation des modes de vie, de conservation, la réification de la culture – qui conserve sans qu'on ait nécessairement conscience de cette conservation et sans que l'on ait l'idée d'aller vers ce qui est conservé - semblent nous mettre en danger d'oubli. Ce dont on pourrait hériter semble donc toujours présent, mais sans être explicitement donné, et sans garantie d'une réappropriation. Puisque, comme le dit Ernst Bloch dans *Héritage de ce temps*, « l'héritier n'est plus un descendant », l'héritier est dès lors celui qui a à *construire* son rapport à la culture, au passé, à l'histoire, faisant plus que jamais apparaître la nécessité de penser un véritable *art d'hériter*.

Cette crise de la transmission risque et semble faire des hommes des êtres désaffiliés pour lesquels tout serait contemporain. L'Art d'hériter réclame tout à la fois une attention au passé, seule apte à donner au présent sa profondeur, mais une certaine attention au passé, une attention particulière qui évite de nuire à l'action et dès lors à l'invention apte à produire un monde nouveau.

D'où l'urgence et la prégnance chez Bloch, Benjamin et Arendt de s'interroger sur la façon dont peut se constituer ou se reconstituer un art d'hériter : face au péril et le percevant, chacun tente de penser les conditions pour y résister. Si l'art d'hériter témoigne d'une tension entre passé et présent, ancien et nouveau, advenu et inédit, chacun de ces auteurs s'emparera de cette tension de façon singulière et tentera de l'assumer, et contre certaines conceptions traditionnelles du sens de l'histoire, certaines philosophies de l'histoire (qui ont peut-être toutes en commun de confisquer en quelque sorte la temporalité), tenteront de penser un autre rapport au passé, à l'histoire, d'autres façons d'y accéder, une autre modalité de la conservation et de la transmission.

Considérations méthodologiques

Pré-requis : Mettre l'accent sur la question de l'héritage dans une série de séminaires consacrés à l'histoire, c'est d'abord mettre en question la valeur métaphorique du terme (héritage culturel/capital culturel ; héritage historique/commémoration du passé). C'est donc aussi s'interroger sur la dimension singulière de la vie historique où le terme d'héritage retrouve sa valeur propre - la dimension intergénérationnelle de la crise de l'héritage, raison pour laquelle nous avons choisi de travailler à partir d'auteurs qui accordent une importance déterminante au processus de subjectivation, à la dimension biographique de l'écriture philosophique.

Intérêt de la démarche : L'intérêt de ce déplacement d'accent n'est pas seulement théorique, il engage aussi une réflexion sur nos pratiques d'enseignant : qu'en est-il de la relation de nos élèves à la culture ? Y a-t-il des « héritiers » pour lesquels tout serait plus facile, et des « déshérités » pour lesquels l'enseignement, la culture, seraient un chemin de croix ? Comment penser la capacité des générations actuelles à construire une vie véritablement historique ?

Obstacles et difficultés/Préconisations : En choisissant de travailler sur des auteurs qui accordent autant d'importance au récit (biographie ou conte...) au collage et au montage, de citations ou de fragments de textes, qu'au discours réflexif et théorique, nous augmentons la difficulté de l'interprétation, mais nous proposons aussi d'autres entrées pour la réflexion philosophique. Nous avons choisi d'accompagner les interventions orales d'un document conçu selon le principe du montage afin de restituer le dialogue réel entre les auteurs et de faire droit à des textes hétérogènes, auxquels une même dimension théorique a été conférée par ces auteurs eux-mêmes.

Déroulé des séances

Première séance

L'intervention de Rhizlane Maachi, portant sur la possibilité de la (re)constitution d'un héritage chez Bloch, Benjamin et Arendt, a interrogé, lors de cette première séance, d'abord chez Bloch et Benjamin, la possibilité de découvrir dans le présent un passé qui n'a pas trouvé grâce, et donc place, au sein de l'histoire « officielle », de l'histoire des « vainqueurs », et dès lors la tâche pour l'héritier de retrouver celui-ci afin d'accomplir les promesses non tenues du passé en redonnant d'abord la voix à ce/ceux que l'on n'a pas entendu(s).

Rêves du passé, rêves d'avenir

C'est dans un premier temps la réponse du messianisme utopique de Bloch qui fournit une piste pour envisager un renouvellement de l'art hériter. Il s'agit pour Bloch de découvrir au sein du présent les aspirations du passé sous forme de promesses non accomplies dans les latences dont le monde est gros et qui contient tout à la fois des traces des rêves anciens et nouveaux. Le monde est en effet

plein de ce qui n'est pas encore advenu, des aspirations qui n'ont pas été comblées mais qui ont laissé des traces qui réclament pour être retrouvées une « attention aux petites choses ». « Tout est signe » affirme Bloch, pour autant qu'on ait l'exigence de traquer ces signes. L'espoir messianique inscrit dans la nature de l'homme dont l'inachèvement le fait tendre vers un plus et mieux être, rend celui-ci capable d'être attentif à ce qui se cache et pourrait être, et par là capable de tenter d'inscrire le rêve dans l'histoire ; le rêve diurne (concept blochien) permettant l'accès du sujet à une réalité anticipée là où le rêve nocturne demeure une construction symbolique inapte à s'inscrire dans le temps. Hériter c'est en ce sens être l'acteur d'une forme d'anticipation. L'utopie messianique chez Bloch est ainsi utopie concrète, aspiration à l'advenue d'un temps nouveau, dont l'expérience de la transcendance dans la musique par exemple est une préfiguration, mais qui doit s'inscrire dans l'histoire. Hériter serait alors s'inscrire dans un espace de lutte entre ce qui est, ce qui a été et ce qui aurait pu être en vue d'un futur dont le passé devient la source vivante. L'héritier serait ainsi celui qui, délivré de toute identification préalable avec une certaine lecture de l'histoire et du présent, serait capable d'avoir une posture bienveillante à l'égard du passé.

Toutefois on peut se demander si le messianisme utopique de Bloch constitue un véritable héritage, au sens actif du terme, un fondement pour l'action et pour l'avenir ? Chez Bloch il semble que soit reconnue la dignité du passé, éduquée l'ouverture à l'héritage, mais non encore performé l'art d'hériter, dans la mesure où la sensibilité au non-contemporain dont est capable l'individu dans le présent ne conduit pas encore à construire collectivement une action pour l'avenir.

L'écriture comme art d'hériter

Il semble y avoir chez Benjamin une plus grande interrogation sur les conditions de réalisation d'un art d'hériter dans la mesure où sont déterminées non seulement certaines règles pour la lecture de l'histoire, pour son écriture, mais aussi des études consacrées à la multiplicité des modes de symbolisation, en deçà de l'écriture.

Il s'agit ainsi pour Benjamin d'écrire l'histoire « à rebrousse-poil », c'est-à-dire du point de vue des vaincus, afin, d'une part, de sauver le passé et ses victimes par la remémoration de ce que l'histoire des vainqueurs a occulté, mais aussi de se sentir investi par la tâche d'accomplir ce que le passé a plusieurs fois projeté et qu'il a échoué à réaliser. Sa méthode s'appuie sur une attention accrue à la fois au passé et au présent, pour se saisir des moments fugitifs, discontinus, (« le temps d'un éclair ») qui signalent une constellation favorable rassemblant les énergies explosives passées et présentes.

Sur ce point, sur cette idée si difficile de constellation, dans laquelle le passé vient éclairer le présent, le séminaire a rencontré dans la conférence de François Hartog, au moins un exemple décisif : si l'histoire scolaire attachait, on ne sait plus pourquoi, tant d'importance à Marignan, l'histoire présente ne cesse de se confronter à une autre date : 1914, sous la forme de commémorations certes, mais de façon plus troublante dans sa passion pour les écrits anonymes. 1914, c'est, pour Benjamin, le moment où l'histoire se confronte à sa propre impossibilité, celui où les hommes reviennent « muets » du champ de bataille. S'agit-il de leur redonner la parole ? Ou plutôt, si le passé éclaire le présent, et non l'inverse, ce qu'il nous fait entrevoir le temps d'un éclair, n'est-ce pas le rêve éveillé d'un changement radical du rapport à la technique et à la nature, évoqué dans « Vers le Planetarium » ?

En-deçà de l'écriture, le flâneur, le chiffonnier, le collectionneur

Cette attention le flâneur l'adopte presque paradoxalement, lui qui se tient sur le seuil de la modernité, suspendant le désir d'histoire, à l'affût de ce qui lui a échappé. Le passé n'est pas donné mais il est présent, l'héritage attend de nous que nous le recueillions, que nous le reconnaissons sous les différentes formes qu'il peut prendre : dans le récit, mais également, dans les lieux, la mode, l'architecture, etc. C'est cela que le flâneur saisit : le flâneur déambule dans la modernité mais en y prenant part d'une façon singulière puisque sa distance le conduit à voir ce que la modernité tend à négliger ; habitué des passages qui entend les paroles anciennes des lieux, des choses et est susceptible d'éprouver le frisson historique de celles-ci. Mais, plus encore que le flâneur, le chiffonnier ou le collectionneur semblent performer un art d'hériter et assurer la rédemption du passé, parce qu'en cherchant et recueillant les débris du passé, les rebuts de l'histoire des vainqueurs comme

l'enfant collectionne les choses utilisées puis abandonnées (capsules, étiquettes, emballages, timbres oblitérés, etc.), il reconnaît d'abord que tout le passé n'a pas eu la part de mémoire et de reconnaissance dont il était pourtant digne. En composant et recomposant ces fragments épars en une mosaïque signifiante, il permet la redécouverte et le rassemblement de sources neuves pour l'action au présent.

L'héritage véritable naît de cette réconciliation avec le passé, de son sauvetage ou de sa rédemption dans la rupture ou l'éclatement d'une continuité historique marchant vers la catastrophe. Seule cette rupture avec un certain continuum historique permettra l'avènement d'un temps nouveau et avec lui le sauvetage du passé, la rédemption.

Toutefois si l'on peut comprendre cet appel à une lecture « fragmentaire » de l'histoire, comme une critique de l'histoire officielle, de l'historiographie qui ne sait que trop partialement déterminer le legs du passé, on peut se demander si cette fragmentation rend encore possible un *récit* historique qui semble supposer une forme de continuité. S'il s'agit de sauver l'histoire des « vaincus », peut-on pour autant négliger l'histoire « officielle » ; en somme, soit l'on ne restaure que le passé des opprimés (leurs rêves non advenus, non « inscrits »), mais alors les faits, la matière même de l'histoire, passent au second plan au risque de ne plus faire de celle-ci qu'un simple assemblage fantasmagorique ; soit l'on restaure tout le passé ; mais il faudra alors pardonner à ce qui s'est déjà accompli. Cela reviendrait à faire corps avec l'historicisme tant décrié...il semble y avoir ainsi dans cette rédemption restauratrice proposée par Benjamin un réel paradoxe.

Contrepoint : Le montage, comme apocatastase (questions sur la notion de sauvetage et de pardon)

La démarche de Benjamin est d'autant plus paradoxale que l'on pourrait s'attendre à ce que l'histoire des vaincus soit celle des opprimés : prolétaires, colonisés, femmes. Il n'y a pas chez Benjamin d'attention particulière à ce qui est devenu aujourd'hui la matière d'une histoire « alternative », celle des mouvements sociaux, de la colonisation, etc. Son travail d'écriture porte sur les rêves qui alimentent une époque, le XIX^{ème} siècle français, et qui traversent toutes les classes sociales. L'inconscient qu'il interroge est l'inconscient collectif, non celui de Jung, mais un inconscient « viscéral » qui prend des formes toujours historiques. Comment accéder à cet inconscient ? Non seulement par la pratique effective de la flânerie, la familiarité construite avec les « espaces résiduels », mais aussi par la lecture de ce qui affleure dans certains textes, ces affleurements étant inscrits dans l'espace d'un livre, assemblés minutieusement, pour composer la géographie d'une époque, un espace de temps autant que de rêves.

La pratique du montage exclut qu'il y ait de bons rêves (révolutionnaires) et de mauvais rêves (réactionnaires). La barbarie est partagée ; elle exige que l'on repense le rapport de l'homme à la nature à travers une pratique renouvelée de la technique. C'est elle qui peut désamorcer le vertige de l'anéantissement (la « béatitude des épileptiques » qu'on pouvait éprouver lors des nuits apocalyptiques de la guerre), ferment des mouvements nazis, du fascisme ; mais c'est elle aussi qui peut réhabiliter une forme d'ivresse, dans la continuité partagée, symbolisée, de l'homme et de la nature.

Le montage mosaïque se présente comme une apocatastase. Il ne s'agit pas de justifier ni de juger, mais de retrouver l'origine à partir de laquelle on peut reconstruire à neuf le rapport de l'homme au monde ; l'origine n'est pas un point de l'histoire, comme pour les révolutionnaire de 89 ou 48, mais le fond pulsionnel qu'il s'agit d'éduquer à nouveaux frais.

Sur ces questions la position de Bloch est différente : il s'agit de se réapproprier les rêves écrits mais non inscrits dans l'histoire. Ce qui n'a pas fait l'objet d'une inscription historique engendre des anachronismes improductifs, des archaïsmes. Il s'agit d'inscrire dans le temps présent et contre le temps présent des utopies qui réintroduisent la dimension créative du temps.

Deuxième séance

Mme Maachi souligne d'abord ce qu'il peut y avoir de commun dans la position arendtienne avec les approches de Bloch et de Benjamin : elle aussi affirme en effet la nécessité de conserver, de préserver, de se remémorer pour agir. Mais parce que l'action humaine est collective, co-action, il faut accepter l'imprévisibilité, renoncer à une temporalité autre que celle du présent.

L'art d'hériter n'est plus dépendant d'un horizon d'attente ; il n'est plus inscrit dans l'interstice que serait la crise ou la révolution ; ce serait plutôt une exigence éthique portée sur ce qui a été et surtout ce qui peut encore advenir dans la mesure où l'enfant vient au monde avec la capacité de créer du nouveau. Il vient dans un monde qui est déjà vieux, hors de ses gonds, mais il ne peut simplement le congédier en réactivant la puissance de rêver. Pour Arendt il est donc nécessaire de sortir de l'utopie, il faut passer dans le monde de l'action et il est nécessaire de sortir de la culpabilité, du sentiment d'avoir à sauver ce qui ne l'a pas été en son temps. Pour Arendt on n'hérite pas sans pardon, accordé à ce qui n'a pas su être mais aussi accordé à soi-même dans la posture même de l'héritier. Il n'y a donc aucune position de surplomb, de jugement, qui implique un regard sur l'histoire indépendamment d'une action dans laquelle on est engagé.

Crise de la culture et totalitarisme

L'intervention de Julien Beigbeder, consacrée à Hannah Arendt, part de l'idée qu'avec cet auteur nous sommes placés devant un fait accompli : la rupture a déjà eu lieu, « le fil de la tradition s'est rompu ». Cette rupture « nous met en danger d'oubli » et menace ainsi la « dimension de la profondeur de l'existence humaine ». Le phénomène totalitaire est l'expérience désastreuse du vide lié à la destruction de la tradition et de l'histoire. Prenant acte de cette rupture, l'œuvre d'Arendt se construit dans une confrontation avec l'aliénation propre à la modernité, et surtout avec le vide paralysant que le désastre totalitaire nous a légué.

Comment hériter, cela signifie alors : comment surmonter cette crise ouverte par la modernité ? Après cette rupture, l'histoire peut-elle à nouveau faire sens pour nous ? Peut-on encore « sauver » le présent, en retrouvant des liens et des filiations, en renouant ainsi entre elles les modalités subjectives du temps ?

Fragilité et tradition

La méditation sur le passé peut viser à retracer ces fils, renouer ces liens, et ainsi sauver ainsi les actions humaines de leur fragilité. Pour cette raison, plus que Bloch ou Benjamin, Arendt semble attachée à la tradition, à la fondation, à l'ancrage de la « fragilité des affaires humaines » dans la durabilité du monde.

Cependant, si son œuvre ne saurait s'interpréter comme un retour nostalgique à l'autorité de la tradition, c'est que l'on y lit également la recherche d'une autre manière de retrouver le sens, à partir d'une situation inédite. La rupture est irrémédiable et nous devons innover pour la comprendre et la dépasser.

Ainsi s'opposent et s'articulent, dans une tension semble-t-il caractéristique de sa pensée, la durée et la fragilité, l'autorité et la libre imprévisibilité, ou concernant l'acte d'hériter, la continuité des fils de la tradition et l'ouverture indéfinie des fragments de sens.

C'est dans cette tension que se comprend l'interprétation donnée par Arendt de la formule de René Char : les promesses laissées par les forces de résistance opposées au désastre totalitaire sont encore sans contours, leur « héritage n'est précédé d'aucun testament », ce qui révèle à la fois la conscience tragique de la rupture et l'espérance d'un renouveau.

L'absence de testament et le vide totalitaire

La première partie de l'exposé prend appui sur *le phénomène totalitaire*. L'angle d'approche consiste à faire de ce phénomène l'épicentre à partir duquel se comprend la difficulté à transmettre et à hériter, car le vide totalitaire (tout est permis et tout est possible) est le lieu où le sens se défait. Or, penser cette rupture nécessite à la fois de la resituer par rapport à une histoire de la pensée – conduisant au nihilisme, à la perte de la tradition, puis à la perte du monde – et en même temps, d'innover pour penser un phénomène inouï et inédit.

De même, pour faire fructifier les promesses que nous ont léguées les hommes qui ont vécu et pensé ces « sombres temps », nous devons en reconstituer le sens, mais aussi tirer parti de l'ouverture des possibles autorisée par cette absence de « testament », comme si la pensée, quoique parfois paralysée par le désastre, n'avait en un autre sens jamais été aussi libre.

L'action, la durabilité, l'ouverture du temps

Dans un second temps, l'analyse arendtienne de *la crise de la culture*, terreau du totalitarisme mais aussi crise durable et actuelle, montre également qu'une tension féconde entre fragilité et durée y est à l'œuvre. La fameuse référence à la durabilité de l'œuvre d'art, recours à une conception classique de l'œuvre opposée au triomphe du modèle du travail et de la consommation, ne peut suffire à sauver le monde humain. Les rapports entre les hommes ne doivent pas être pensés sur le modèle de la fabrication. L'activité humaine par excellence, c'est l'action. L'action doit être ancrée dans un monde préexistant, et on doit cependant en préserver la liberté créatrice.

Enfin *la temporalité* dans lequel se déploie le monde humain, ou que celui-ci constitue, doit être repensée. Le temps est liaison, entre les modalités subjectives que sont le présent, le passé et l'avenir. En même temps, il est pluralité, fragmentation, mosaïque, sans totalisation possible. Si l'on renonce aux philosophies de l'histoire (qui remplaçaient le sens par une référence systématique à un « modèle »), si les théories du processus historique ou de l'Histoire universelle sont en crise, peut-on pour autant ne pas renoncer à ce que le devenir historique, sa mémoire et sa transmission aient un sens ? Il s'agirait de penser un temps tragique, irréversible et imprévisible, mais appelant le pardon et la promesse.

Au cœur de cette pensée tragique se trouve une espérance : celle que Arendt place dans le « miracle de la natalité », et dans la réflexion qu'il appelle sur l'éducation. Celle-ci doit à la fois introduire l'enfant dans un monde signifiant, et développer la pensée, le jugement, ou encore le « goût », facultés dont l'exercice nous humanisent.

Deuxième contrepoint : héritage culturel et culture de masse (questions sur les notions de tradition et sur le rôle de l'art)

De Benjamin à Bloch et à Arendt, la tradition prend un sens différent et joue un rôle différent dans l'art d'hériter. La rupture du fil de la tradition chez Bloch et Benjamin, c'est la perte des modes de symbolisation et de transmission des sociétés traditionnelles et notamment de la culture populaire (pour Benjamin essentiellement : les contes, légendes, etc. qu'il oppose clairement au mythe). Pour Arendt, la crise de la tradition est liée à la réification de la culture, au philistinisme, c'est-à-dire à un rapport à la culture savante qui vise à faire des œuvres des biens culturels, un patrimoine culturel qu'on va mettre sur le marché. Ce qu'il s'agit de sauver, c'est l'éducation du goût, parce qu'il a une dimension politique, parce qu'il contribue à la fondation du monde commun ; la durabilité des œuvres est pensée en relation à l'action, non à la fabrication.

Pour Benjamin et Bloch, la question du goût est laissée en suspens. L'art se développe dans une tension entretenue avec la culture populaire puis la culture de masse ; il n'y a d'ailleurs pas d' « art populaire » selon eux (pas plus que d' « art savant »), mais une exploration des potentialités symboliques de la technique qui transforme l'art. Et c'est la raison pour laquelle Benjamin en particulier, beaucoup plus que Bloch d'ailleurs, s'intéresse aux nouvelles formes possibles de

symbolisation, et ceci de façon très précise (le cinéma – la manière dont il transforme l'idée d'art, la publicité, la façon aussi dont les habitants d'une ville peuvent se réapproprier symboliquement l'espace urbain), modes de symbolisation ambigus mais qui témoignent de tentatives plus ou moins réussies de réintroduire du symbolique là où il tend à disparaître. Et ce qui est intéressant dans cette tentative c'est qu'émerge quelque chose qui relève de l'idée d'une contre-culture.

Synthèse des débats

Débats sur les contenus

La place accordée à deux auteurs qui ne sont pas au programme pouvait faire débat : elle a été d'abord l'occasion d'une découverte nécessaire. « L'ange de l'histoire » qui est apparu dans d'autres conférences est une figure souvent citée par les historiens, bien peu étudiée. La problématique adoptée a permis d'avancer dans la compréhension de cette référence : le texte des thèses sur l'histoire n'est pas l'image de la conception benjaminienne de l'histoire, qui n'est nullement une fascination mélancolique des ruines, mais une volonté de nous sauver de la catastrophe présente (Maachi). La figure de l'Angelus Novus est plutôt l'image des philosophies du progrès, acceptant les sacrifices présents et passés en vue d'un avenir dont on ne sait rien.

Cette place prise par les philosophies de Benjamin et de Bloch avait pour objectif premier de penser l'historicité de la philosophie arendtienne, construite en partie dans un dialogue avec ces deux auteurs. On peut discuter la nécessité de restituer des éléments d'histoire de la philosophie dans le cadre d'un programme qui propose finalement au bac des études de textes qui n'exigent pas la connaissance des auteurs (encore moins celle de l'histoire de l'élaboration de leur pensée). Cette exigence est de bon sens pour l'examen ; elle n'exclut pas que le cours de philosophie fasse droit à une réflexion sur la nature de cette historicité. Ici, on pouvait mesurer l'importance du dialogue entre philosophes et distinguer l'historicité d'une pensée, de sa relation à la situation historique, évidente chez Arendt, mais qui ne suffit pas à penser de façon pertinente ce qu'il en est de l'« historicité » propre à la philosophie.

La principale difficulté résidait dans l'introduction de notions théologiques. L'usage principalement politique de ces notions a en partie oblitéré leur difficulté. Une question posée sur la pertinence de l'usage du terme « pardon » à propos de Benjamin soulevait à juste titre une difficulté, le terme de pardon étant radicalement absent chez lui. L'introduction de cette problématique arendtienne se justifiait pourtant tout à fait par l'importance du sentiment de culpabilité développé par Benjamin, et la question que ce sentiment a pu poser à Arendt. Sa théorie du pardon est inséparable d'une réflexion sur le sentiment de culpabilité de plusieurs générations, avant et après le développement du phénomène totalitaire.

L'ensemble des échanges a permis de « justifier » la place donnée à l'expression « art d'hériter », nous permettant de comprendre aussi en quoi l'art d'hériter est véritablement un art et non un savoir, un art c'est-à-dire un savoir-faire particulier qui doit s'adapter aux circonstances, parce qu'il est fragmentaire, parce qu'il est toujours à refaire, parce qu'il est fragile, ambigu (Cardinal). Art d'hériter parce qu'il doit se maintenir comme création dans la tension entre un préalable (mais qui est à reconstituer, dont on doit prendre conscience ou traquer à la manière d'un détective) et une nouveauté.

Débats sur la didactique de la discipline

La leçon sur l'histoire (au programme des séries L et ES) n'est pas la plus simple à élaborer pour susciter un véritable engagement dans la réflexion de la part des élèves. Cela pour (au moins) quatre raisons :

Une ignorance de l'épistémologie de l'histoire, du travail réflexif des historiens sur leur propre discipline (ignorance en particulier du travail de l'école des Annales).

Une difficulté inhérente aux philosophies de l'histoire : leur relation à la question du sens et à la théologie n'est pas si facile à exposer

Les apories suscitées par la question des « leçons de l'histoire ». Cette question peut être abordée à partir des *Considérations inactuelles*. Les pistes qu'elles proposent demandent une prise de position qu'il faut construire.

Un manque de connaissances substantielles spécifiquement historiques qui pourraient servir d'exemples et de point de départ à une analyse de certains faits historiques.

En ce qui concerne le premier point, notre séminaire pourrait proposer de s'attacher à la réflexion benjaminienne sur l'écriture de l'histoire, le montage mosaïque, mais il n'est pas sûr que ce soit la meilleure approche des questions épistémologiques évoquées.

En ce qui concerne le second point, en revanche, la question du sens de l'histoire, celle du progrès, sa dimension théologique, nous pouvons proposer quelques textes qui sont le point de départ d'une critique radicale de l'idée de progrès et de sens.

En ce qui concerne le troisième point, l'idée même d'un art d'hériter transforme la question des leçons de l'histoire et prend le relais de l'interrogation nietzschéenne sur le poids de l'histoire et du passé. Nous proposons un autre choix de textes.

Enfin, en matière d'exemples, nous pouvons prendre de front la référence récurrente au nazisme, la question du rapport entre folie et rationalité dans le totalitarisme. Nous proposons un choix de textes très partiel mais de nature à faire avancer l'analyse.

Ces choix de textes sont à mettre en relation avec l'exposé des analyses produites au cours du séminaire.

1. Choix de textes renouvelant la question du sens de l'histoire



Angelus Novus, Paul Klee, 1920, musée d'Israël, Jérusalem

« Il existe un tableau de Klee qui s'intitule « *Angelus Novus* ». Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit lui qu'une unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel » Walter Benjamin, *Œuvres III*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000, p. 434

Parabole de Kafka :

« Il y a deux antagonistes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même le second le soutient dans son combat contre le premier, car il le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve cependant, est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance – et il faudrait assurément une nuit

plus sombre qu'il n'y en eut jamais – il quitte d'un saut la ligne du combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ces antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre. » (*note des années 1920*)

« Ce passé, en outre, dont la portée s'étend jusqu'à l'origine, ne tire pas en arrière mais pousse en avant, et c'est contrairement à ce que l'on attendrait, le futur qui nous repousse dans le passé. Du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le futur et le passé, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu ; il est brisé au milieu, au pont où « il » se tient ; et son lieu n'est pas le présent au sens où nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que son constant combat, sa résistance au passé et au futur fait exister. C'est seulement parce que l'homme est inséré dans le temps et seulement dans la mesure où il tient bon que le flux du temps indifférent se divise en deux temps adverses ; c'est cette insertion – le commencement d'un commencement, pour le dire en termes augustiniens – qui fractionne le continuum du temps en forces qui, parce qu'elles convergent sur la substance singulière qui leur donne leur direction, commencent alors à se combattre les unes les autres et à agir sur l'homme de la manière que Kafka décrit. » Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p 20-21.

« La lutte des classes – à Marx cette formule paraissait ouvrir tous les secrets de l'histoire, comme la loi de la pesanteur avait paru ouvrir tous les secrets de la nature. Aujourd'hui que nous avons subi une théorie de l'histoire après l'autre, une formule après l'autre, la question n'est plus pour nous de savoir si telle formule particulière est correcte ou bien telle autre. Dans toutes ces tentatives, ce qu'on considère comme un sens n'est en fait rien d'autre qu'un modèle (pattern), et à l'intérieur de la pensée utilitaire il n'y a quel les modèles qui peuvent avoir du sens, parce que seuls les modèles peuvent être « faits », tandis que les significations ne peuvent l'être, mais comme la vérité, se dévoileront seulement d'eux-mêmes. Marx ne fut que le premier – et encore aujourd'hui le plus grand, parmi les historiens – à prendre un modèle pour une signification, et l'on ne pouvait certes pas espérer qu'il comprenne que les événements du passé se seraient accordés avec autant de netteté et de cohérence qu'au sien à presque n'importe quel modèle. » *Ibid.*, p. 109

« L'époque moderne, avec son aliénation du monde croissante, a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même. Tous les processus de la terre et de l'univers se sont révélés faits par l'homme, réellement ou potentiellement. Ces processus, après avoir dévoré, pour ainsi dire, l'objectivité solide du donné, ont fini par retirer son sens au processus unique total qui était à l'origine conçu pour leur donner sens, et par agir, d'une certaine manière comme l'espace-temps éternel dans lequel ils pouvaient tous s'écouler et être ainsi délivrés de leurs conflits mutuels et de leur incompatibilité. C'est ce qui s'est produit pour notre concept d'histoire, comme pour notre concept de nature. Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde – la disparition de la nature et celle de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'histoire – a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse. » *Ibid.*, p 119

2. Choix de textes renouvelant la question du poids de l'histoire et du passé (l'art d'hériter)

« Autre chose encore rend ce regard en arrière nouveau et inévitable. Nous avons devant nous le problème culturel de l'héritage. Mais qu'est-ce qui a donné à ce problème sa fraîcheur ? Qu'est-ce qui en fait un problème tout à fait risqué ? C'est uniquement parce que l'époque expressionniste a radicalement mis en pièces la routine, les associations traditionnelles du passé. Les hommes avec « les œuvres de nos aïeux » au siècle précédent n'étaient pas des héritiers, mais des épigones. Sur eux pesait la parole de Goethe : malheur à toi, car tu es un descendant ». Mais pour la jeunesse de notre siècle, pour cette jeunesse qui se renouvelle sans cesse, le grand passé n'est pas une malédiction mais un témoignage. Car cette jeunesse a appris elle-même ce qu'est l'expression authentique et brûlante, et elle a appris que cette expression est autre chose que l'*objet d'art* figé, et promis seulement à la copie éternelle. Cela nous fait les obligés de l'« art dégénéré ». L'épigone, certes, ne trouve dans le passé qu'un trésor de formes », le nazi n'y voit que le toc dont il est fait. Mais les expressionnistes ont cherché dans le sol de l'eau fraîche et du feu, des sources et une lumière de

liberté, ou du moins la volonté de trouver la lumière. C'est à la suite de ce renouvellement, même s'il ne fut pas le seul, que le regard porté sur le passé artistique fut rendu plus vif, et ce regard brille dans une profondeur actuelle qui est nouvelle, et par là éclatée à l'instar du présent. » Ernst Bloch, *Héritage de ce temps*, traduction Jean Lacoste, Paris, Payot, 1977, p. 244

« Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvre à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dise des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. Mais on ne peut nier que la disparition d'une tradition solidement ancrée survenue, quant à la solidité, il y a plusieurs siècles) ait mis en péril toute la dimension du passé. Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli — abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre — signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir. » Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, pp. 124-125

« Dans nos manuels de lecture figurait la fable du vieil homme qui sur son lit de mort fait croire à ses enfants qu'un trésor est caché dans sa vigne. Ils n'ont qu'à chercher. Les enfants creusent, mais nulle trace du trésor. Quand vient l'automne cependant, la vigne donne comme aucune autre dans tout le pays. Ils comprennent alors que leur père a voulu leur léguer le fruit de son expérience : la vraie richesse n'est pas dans l'or mais dans le travail. Ce sont des expériences de ce type qu'on nous a opposées, en guise de menace ou d'apaisement, tout au long de l'adolescence : « c'est encore morveux et ça veut donner son avis. » « Tu en as encore beaucoup à apprendre. » L'expérience, on savait exactement ce que c'était : toujours les anciens l'avaient apportée aux plus jeunes. Brièvement, avec l'autorité de l'âge, sous forme de proverbes ; longuement, avec sa faconde, sous forme d'histoires ; parfois dans des récits de pays lointains, au coin du feu, devant les enfants et petits enfants. – où tout cela est-il passé ? Trouve-t-on encore des gens capables de raconter une histoire ? Où les mourants prononcent-ils encore des paroles impérissables, qui se transmettent de génération en génération comme un anneau ancestral ? Qui aujourd'hui sait dénicher le proverbe qui va le tirer d'embarras ? Qui chercherait à clouer le bec de la jeunesse en invoquant son expérience passée ?

Non, une chose est claire : le cours de l'expérience a chuté, et ce dans une génération qui fit en 1914-1918 l'une des expériences les plus effroyables de l'histoire universelle. » Walter Benjamin, *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000, p. 365.

« Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de nom du trésor perdu que le poète (René Char) fait allusion quand il dit que notre héritage n'a été précédé d'aucun testament. Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, notre tradition – qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur – il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des vivants. Ainsi le trésor n'a pas été perdu à cause des circonstances historiques et de la malchance mais parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir. La perte, en tout cas, peut-être inévitable en termes de réalité politique, fut consommée par l'oubli, par un défaut de mémoire qui atteignit non seulement les héritiers, mais, pour ainsi dire, les acteurs, les témoins, ceux qui, un moment fugitif, avaient tenu le trésor dans leurs mains, bref, ceux qui l'avaient vécu. Car le souvenir, qui n'est qu'une des modalités de la pensée, bien que l'une des plus importantes, est sans ressource hors d'un cadre de référence préétabli, et l'esprit humain n'est qu'en de très rares occasions capable de retenir quelque chose qui n'est relié à rien. » Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p 14.

3. Choix de textes sur le rapport de la folie à la rationalité dans l'histoire et notamment celle du totalitarisme

« L'autre part de l'inconscient est faite de la masse des choses apprises au courant des âges ou au courant de la vie, qui furent conscientes et qui par diffusion sont entrées dans l'oubli... Vaste fond sous-marin où toutes les cultures, toutes les études, toutes les démarches des esprits et des volontés, toutes les révoltes sociales, toutes les luttes entreprises se trouvent réunies dans une vase informe... Les éléments passionnels des individus se sont retirés, éteints. Ne subsistent que des données tirées du monde extérieur, plus ou moins transformées et digérées. C'est de ce monde extérieur qu'est fait cet inconscient... Né de la vie sociale, cet humus appartient aux sociétés. L'espèce et l'individu comptent peu, les races et les temps en sont les seuls repères. Cet énorme travail confectionné dans l'ombre reparaît dans les rêves, les pensées, les décisions, surtout au moment des périodes importantes et des bouleversements sociaux, il est le grand fonds commun, réserve des peuples et des individus. » *Paris, capitale du XIXe siècle, Le livre des passages*, traduction de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Ed. du Cerf, 1997, p.414. (Walter Benjamin cite ici Pierre Mabille, *Éloge des préjugés populaires*, revue Minotaure II, 6, 1935, p.2)

« la réaction agraire semble ainsi avoir de bonnes assises non seulement économiques, mais à la lettre, « chtoniennes » ; Et cette maison mère enfouie revient à la surface, avec tous les instincts, tous les reliquats de l'envoûtement qu'elle exerçait. L'Allemagne secrète de cette obéissance (ou anti-Berlin) n'a certes plus la force de créer des meubles rustiques ou des statues votives, mais au pignon de sa maison se croisent des têtes de chevaux, le mythe surveille le salon. Cette Allemagne secrète est un réservoir géant, en ébullition, où se conserve le passé ; il se déverse de la campagne contre la ville, contre le prolétariat et le capital des banques « en même temps », il peut servir à toute terreur dont a besoin le capital des banques. L'enracinement devenu un mythe non seulement engendre la fausse conscience, mais la renforce par l'inconscient, par le courant réellement obscur. » Ernst Bloch, *Héritage de ce temps*, traduction Jean Lacoste, Paris, Payot, 1977, p. 50.

« Dans mes travaux sur le totalitarisme, j'ai tenté de montrer que le phénomène totalitaire, avec ses traits antiutilitaires frappants et son étrange dédain pour les faits, est basé en dernière analyse sur la conviction que tout est possible — et non seulement permis, d'un point de vue moral ou d'un autre point de vue comme c'était le cas avec le premier nihilisme. Les systèmes totalitaires tendent à démontrer que l'action peut être basée sur n'importe quelle hypothèse et que, dans le cours d'une action conduite de manière cohérente, l'hypothèse particulière deviendra vraie, deviendra réelle, d'une réalité de fait. Le postulat sous-jacent à l'action cohérente peut être aussi fou qu'on voudra ; il finira toujours par produire des faits qui sont alors « objectivement » vrais. Ce qui originellement n'était rien de plus qu'une hypothèse que devaient prouver ou réfuter des faits réels se transformera toujours dans le cours de l'action cohérente en un fait toujours irréfutable. En d'autres termes, l'axiome à partir duquel est engagée la déduction n'a pas besoin d'être une vérité évidente par lui-même, comme le supposaient la métaphysique et la logique traditionnelles ; il n'a aucunement à correspondre avec les faits en tant que donnés dans le monde objectif au moment où l'action commence ; le processus de l'action, s'il est cohérent, procédera à la création d'un monde où le postulat deviendra un axiome au sens de ce qui va de soi. » Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p 117.

Bibliographie

Hannah Arendt

Condition de l'homme moderne, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

La Crise de la culture, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Vies politiques, trad. Éric Adda et al., Paris, Gallimard, 1974.

Penser l'événement, trad. Cl. Habib et al. Paris, Belin, 1989.

Correspondance, Hannah Arendt, Gershom Scholem, trad. Olivier Mannoni, Françoise Mancip-Renaudie, Paris, Le Seuil, 2012.

Walter Benjamin, 1892-1940, Trad. Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy Broché, ed. Allia, 2007

Walter Benjamin

Théologie et utopie, Walter Benjamin et Gershom Scholem, Correspondance 1933-1940, édition établie par Gershom Scholem, trad. Pierre Rusch et Didier Renault, suivi de "Histoire d'une correspondance" par Stéphane Mosès, Paris, Editions de l'éclat, 2011.

Œuvres, 3 vol., traduction par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.

Sens unique, traduit et préfacé par Frédéric Joly, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2013

Paris, capitale du XIXe siècle, Le livre des passages, traduction de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Ed. du Cerf, 1997.

Ernst Bloch

L'esprit de l'utopie, traduction Lang et Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977.

Héritage de ce temps, traduction Jean Lacoste, Paris, Payot, 1977.

Le principe espérance, 3 vol., trad. de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1991.

Traces, trad. Hildenbrand et Quillet, coll. TEL, Gallimard, Paris, 1998

Séminaire B : De l'histoire volée aux histoires reconquises ? Réalité et sens d'une histoire globale

Responsables et intervenants : Aliénor Bertrand, chargée de recherche, CNRS-INSHS ; Frank Burbage, inspecteur général de l'éducation nationale ; Henri Commetti, professeur, lycée Pierre de Fermat, académie de Toulouse

Rapporteurs : Emmanuelle Perrin (restitution à Langres) ; Frank Burbage (synthèse finale)

Problématique

L'histoire n'a jamais traité, et aujourd'hui encore elle ne traite pas toutes les sociétés sur un pied d'égalité. Les rationalités propres à la visée et à l'élaboration d'une connaissance objective ne sont pas exclusives d'une asymétrie des points de vue, des récits et des formes de compréhension. Au sein des « philosophies de l'histoire », la violence de la colonisation du monde s'est trouvée redoublée de la marginalisation des mondes non-européens dans l'altérité et l'opacité (supposées) anhistoriques. Même lorsqu'on ne croit pas (ou plus) à l'existence des peuples sauvages, l'on tient qu'il existe des civilisations amoindries, qui sont sans histoire, ou qui ne participent à l'histoire que marginalement ou passivement. L'histoire ne fait pas partie des choses du monde « les mieux partagées ». Elle se pense et s'écrit du côté des vainqueurs : « la puissance de faire l'Histoire (on dit même d'un militaire qui a gagné une bataille, par exemple, qu'il *a écrit l'Histoire*) rejoint alors prétendument, dans les conceptions des conquérants ou dans leurs rêves, le privilège d'en donner le récit »¹.

Ce séminaire a emprunté à Jack Goody les mots et l'idée d'un *vol de l'histoire*². Ce qui a permis de faire avec lui (mais parfois aussi *contre lui*³) l'hypothèse d'une « histoire volée » : par l'Europe, par les Etats et les peuples européens ou plus généralement occidentaux, impliqués dans la conquête non seulement militaire et économique mais aussi intellectuelle et discursive du reste du monde et de son histoire. Autrement dit : l'hypothèse travaillée (présentée et discutée) a été celle de *l'histoire mondiale comme histoire volée* : il n'y aurait pas *d'abord* une histoire mondiale et *ensuite* sa capture, mais d'emblée une *histoire-capture déployée comme histoire mondiale, et réciproquement* ; et, par voie de conséquence, *une ou des histoires captives* dont la réalité, en tant qu'histoires au sens propre et plein du terme, se trouve mise à mal.

Or si l'on se refuse à réduire l'histoire à l'universalisation progressive de l'Europe ou de l'Occident, il importe de savoir pour quelles raisons, et avec quelles conséquences. Comment comprendre cette hypothèse d'un vol ? Comment, si cela s'avère nécessaire, la déplacer ? Qu'est-ce qui peut faire alternative à ce « vol de l'histoire » ? Que construire, que faire valoir à titre d'histoire(s) restituée(s) ? Quel(s) concept(s) de l'histoire peuvent y contribuer ?

Depuis plusieurs générations maintenant – les critiques de la grande « exposition coloniale internationale » de 1931 ont constitué un premier pas – une « histoire globale » est en cours de constitution, qui accueille de nouvelles perspectives, de nouveaux récits, de nouvelles articulations. Celles-ci viennent bouleverser, au plus profond, l'idée que « nous » - un « nous » dont l'unité même n'est plus garantie – nous faisons de l'histoire. Le paysage qui s'offre aujourd'hui à cette conversion du regard apparaît très varié, d'une certaine manière disparate – ce que le lexique anglo-

¹ Edouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*, Gallimard 2009, p. 79.

² Jack Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*. 2006 ; trad. fr. Gallimard, 2010.

³ Voir notamment « Progression / Séance 2 » *infra* : la critique instruite par Aliénor Bertrand, sur la base d'une relecture des analyses que Braudel et Wallerstein (notamment) consacrent à la « dynamique du capitalisme ».

saxon lui-même laisse bien apparaître : les *subaltern studies* contribuent à une réévaluation de l'histoire et des régimes d'historicité des dominés ; les *postcolonial studies* oscillent entre une anthropologie culturaliste, l'étude des processus d'hybridation et le refus de toute conception essentialiste des cultures qui sert de fondement au discours dominant ; la *connected history* privilégie l'étude des lieux – les îles notamment, mais aussi les zones ou les voies frontalières – où se sont négociées de manière symétrique la complexité des inter-traductions entre des espaces civilisationnels et des calendriers d'abord hétérogènes les uns aux autres ; la *global history* propose une histoire des globalisations selon un continuum de formes non- ou pré-capitalistes ; la *world history* réintègre les cultures sociales dans des systèmes-mondes où les facteurs exogènes sont aussi essentiels à la compréhension historique des sociétés que leur dynamique interne.

Comment se repérer, comment s'orienter dans ces perspectives critiques à la fois convergentes et divergentes ? Toutes viennent contester l'Histoire, si on entend par là un « historiocentrisme » dominateur et unilatéral qui fait de la dynamique du capitalisme et plus largement des lumières européennes le principe directeur de la narration de l'histoire, et cela à l'échelle du monde. Une histoire globale – « histoire-tout-monde », comme on pourrait dire avec Edouard Glissant⁴ – voudrait accueillir *toutes les histoires* : elle invite, contre toute tentation de représentation hégémonique et chronocentrée, à découvrir les temporalités disjointes qui agitent l'unité de surface des simultanités géographiques et rappelle à l'historien et au philosophe cette contemporanéité des histoires différentielles. Mais comment penser la réalité et l'unité d'une telle histoire ? Et comment le faire sans reconduire même indirectement aux schémas de l'histoire-capture ?

D'une manière qui s'est voulue réflexive et ouverte aux conflits d'interprétation, le séminaire a essayé de baliser cet espace théorique au sein duquel s'élabore la critique de l'histoire mondiale. Les participants ont travaillé à construire et à examiner la dimension problématique de cette critique. Qu'y découvre-t-on, qu'on ne savait pas encore ? Avec quelles conséquences ? Avec quels embarras ? S'il s'agit de replacer sur la scène de l'histoire les peuples longtemps conquis et dominés (les « subalternes »), une question d'une autre nature se pose pour les sociétés et les cultures que cette histoire a réduit, ou détruit, qui n'ont pas ou plus les moyens de cette contre-narration. Et si la capture passe par la production d'un récit unique et englobant, il n'est pas sûr que l'alternative critique puisse consister en autre chose qu'en la prolifération de plusieurs récits, différents et concurrents, et très difficilement unifiables.

Perspectives critiques, perspectives de travail

Le séminaire n'a pas cherché à résoudre les tensions qui animent ces questionnements divers. Il s'est au contraire proposé de les déployer, d'en explorer la diversité et les incertitudes sur la base d'une lecture de certains auteurs contemporains, en s'interrogeant, principalement, sur les points suivants :

- L'histoire globale rapporte le progressisme à la contingence d'une écologie singulière, l'évolutionnisme à une fausse interprétation des diachronies. Peut-elle vraiment tenir les promesses d'une histoire qui se donnerait le monde comme horizon ? Comment peut-elle se constituer en rivale de l'histoire universelle alors même qu'elle en déconstruit les présupposés principaux et qu'elle entend rompre avec le principe d'un récit unique ? Quelle réalité, quelle unité, subsiste-t-il pour l'histoire ?

- L'élargissement des échelles spatio-temporelles traditionnelles va de pair avec une insistance sur les réseaux d'échanges, les flux d'informations, les transferts techniques. Cela revient-il, dans l'étude des sociétés, à délaisser le culturel – ou l'interculturel – comme espace identitaire de représentations et de conduites, pour le social comme espace complexe de stratégies de sous-groupes individualisés inscrits dans des surfaces d'interaction élargies ? L'histoire monde reviendrait-elle à un économisme historiographique ? Serait-elle, au rebours même de ses intentions initiales, la nouvelle idéologie historienne d'un monde technologique et marchand ?

⁴ Edouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Gallimard, 2009.

- Dans la tradition marxienne et wébérienne, l'histoire de la modernité repose sur l'interprétation historiciste du capitalisme comme toile de fond de scansion chronologique, du processus d'émancipation de la société civile à l'égard du théologico-politique, de la désimbrication de l'économique, du triomphe de la raison technique et des démocraties libérales. L'histoire-monde invite à réinterroger l'histoire du capitalisme et de l'industrialisation en insistant sur la relativité des expériences, la plasticité du mode capitaliste de production et la contingence des trajectoires, trop rapidement et trop vaguement dites « de développement ». La théorie de la modernité ne serait-elle qu'une des multiples versions de la doxa européocentriste ? Quelles alternatives de compréhension – unifiée ? éclatée ? – proposer ?

- Quelles sont les limites, théoriques et pratiques, d'un comparatisme et d'un relativisme poussé à l'extrême, tel celui notamment qui nous est proposé par Jack Goody ? C'est une chose en effet de relativiser les (supposées) spécificités de la modernité européenne (économiques, politiques, morales ou plus largement culturelles) en les inscrivant dans des espaces et des temps de plus grande ampleur (ceux de la bascule néolithique, notamment). C'est autre chose de les dissoudre au point de révoquer comme illusoire l'idée même d'un monde impérialement dominé par les dispositifs et par les forces associés au développement d'un capitalisme progressivement étendu à la terre entière. Comment actualiser et bien *ajuster* à la critique de l'ethnocentrisme les définitions marxienne ou wébérienne du capitalisme et de la rationalité instrumentale ?

Déroulé des séances

Première séance : Comment le capitalisme européen s'est-il emparé de l'histoire ? (à partir d'un exposé d'Henri Commetti)

La première séance du séminaire a d'abord été consacrée à un rappel concernant l'histoire européocentriste, parfois constituée et « durcie » par les philosophes en « philosophie de l'histoire ». Ont notamment été pris en compte : Hegel (le modèle de la « grande journée » et le concept de « despotisme oriental ») Marx (l'idée de « monde de production » et en particulier celle de « mode asiatique de production »), et surtout Weber, pour ses propositions relatives aux conditions – selon lui spécifiquement européennes et modernes – d'émergence et de déploiement du capitalisme.

S'agissant de Marx, c'est dans les chapitres du *Capital*⁵ consacrés à l'accumulation primitive qu'une relation essentielle est établie entre la concentration de capital nécessaire à la révolution industrielle et l'expansion coloniale d'une Europe où se lient les intérêts des grandes compagnies, des banques et les rivalités des politiques étatiques de puissance. Le modèle ainsi construit est simple : il repose sur le principe d'une violence conquérante, dont la mise en œuvre annule les dynamiques internes des cultures et des sociétés indigènes intégrées de force dans le développement historique de sociétés exogènes, et permet le transfert des richesses des nouvelles périphéries vers les centres. Wallerstein⁶ affine ce modèle dans sa théorie des systèmes-mondes en considérant l'intégration progressive par le marché de la division internationale du travail : d'un côté, exportation-délocalisation centrifuge des activités dont la rentabilité requiert une main d'œuvre à bas coût ; d'un autre côté, implantation centripète des activités à forte production de plus-value ; l'ensemble se structurant par la construction d'un racisme légitimant la domination (moderne) de l'Europe, ou celle (plus contemporaine) des nouveaux centres de profit.

Max Weber comprend aussi la dynamique de l'histoire mondiale à partir de l'expansion européenne, sur la base des conditions très particulières ayant permis (en Europe, et cela d'une manière que Weber juge exceptionnelle) le passage à la modernité. De là l'idée d'un foyer culturel essentiellement actif, s'étendant progressivement vers une périphérie partiellement résistante, mais principalement inerte et progressivement conquise, militairement et politiquement. Et cela dans l'horizon d'une culture sécularisée aux formes et aux figures de rationalité universalisables : le marché, la citoyenneté, les

⁵ Marx, *Le capital*, Section 1, chapitre 8.

⁶ Immanuel Wallerstein, *Le capitalisme historique*, La découverte, 1985.

droits de l'homme, l'Etat-nation. Rationalisation de la société, destruction des espaces écologiques et sociaux autochtones et production historique du capitalisme mondialisé : ces trois éléments forment un tout cohérent et c'est cette dynamique centrifuge qui joue le rôle moteur, et cela quelque soit la manière dont on l'apprécie : soit comme la marche en avant de la civilisation ; soit comme une occidentalisation progressivement (et parfois violemment) imposée à l'ensemble du monde.

En réalité, Marx, Weber, Elias, Braudel se réfèrent différemment mais unitairement à ce modèle centrifuge⁷.

Pour instruire la critique d'un tel modèle, on peut d'abord insister sur le caractère bien trop unilatéral de ce récit conquérant, qui ne manque pas de conduire à des erreurs ou à des simplifications factuelles : il existe nombre de situations ou d'événements qui ne peuvent être décrits, expliqués, compris sous un tel schéma. On oppose alors au modèle diffusionniste, d'une part, la multiplicité des voies de passage vers l'économie moderne (dont certaines ne résultent pas de la conquête coloniale européenne⁸), d'autre part le caractère déterminant des *interactions* : la perméabilité d'un système à l'extériorité ne le condamne pas à la réception passive : les récepteurs sont aussi des acteurs⁹. L'histoire du capitalisme européen peut être ré-inscrite dans un schéma décentré (ou polycentré) faisant intervenir, notamment, les économies-mondes du monde oriental, et s'intéressant au espaces et aux points de rencontre, de rassemblement, de connexion.

Mais le problème n'est pas seulement celui d'une historiographie et de ses erreurs factuelles. Et la question n'est pas de remplacer une version de d'histoire par un autre. Mais de contester le concept même d'histoire en prenant le point de vue de ce que ce concept exclut ; autrement dit, le point de vue de ceux que ce concept exclut de l'histoire, en même temps qu'il exclut leurs histoires, les modalités propres de leur conscience historique ainsi que les narrations – élaborations qu'ils en proposent.

C'est le concept même d'histoire qui doit être questionné et remis en chantier et cela dans sa grammaire même. Mis en place dans la pensée européenne, il en détermine un des points aveugles et cela depuis les Lumières. Car dans les usages communs comme dans les sciences sociales – en particulier dans l'insistance mise par l'anthropologie sur le synchronique et le structurel, qui lui permet de délimiter son champ propre – le concept d'histoire implique la distinction radicale entre ce qu'il désigne et inclut comme historique, et ce qu'il exclut et rejette comme non historique. Ainsi des sociétés primitives ou stationnaires, sans lesquelles ou parfois contre lesquelles l'histoire se développe : elles sont rejetées dans une pré-histoire ou même dans une contre-histoire. Comme s'il y avait d'un côté le monde de l'histoire – ou plutôt le monde *comme* histoire – et d'un autre côté le monde, toujours voué à être d'une manière ou d'une autre dépassé, du mythe, du religieux, de la tradition. On comprend qu'ici « vol de l'histoire » prend un sens plus radical que celui des déformations factuelles : la conscience historique des uns, produite et projetée comme modèle exclusif de l'historicité, s'adosse à l'invention d'un autre-que-soi sous forme d'un autre-hors-de-l'histoire. Où l'on retrouve la forme historicisée (et non plus seulement spatialisée) de ce qu' Edouard Saïd nomme « orientalisme » .

Dans son exposé, Henri Commetti a synthétiquement adossé cette analyse aux travaux de Reinhardt Koselleck (*Le règne de la critique* (1979) ; *L'expérience de l'histoire* (1997)) relatifs à l'émergence d'une science historique (*Geschichte*) qui se veut détachée de la simple enquête (*Historie*), et qui en inverse même le schéma temporel : l'histoire ne se définit plus par le fait du changement des sociétés dans le temps (qu'une mise en récit collectif vient conserver et ordonner) mais par l'idée d'un processus activement produit et permettant l'accomplissement d'un avenir dont le sens et l'intelligibilité se construisent à l'échelle du monde. Pour l'histoire ainsi configurée, le passé est ce qui doit être dépassé, réformé, révolutionné. Chez Weber, par exemple, « moderne » signifie le

⁷ C'est l'un des points qui a été les plus discutés, à partir de l'exposé d'Aliénor Bertrand : *quid* de la compréhension par Braudel (ou Wallerstein à sa suite) de l'histoire-monde ? Il pourrait en effet être réducteur de n'y voir que la généralisation d'un schéma simplement eurocentré.

⁸ Voir les travaux de Takeschi Hamashita concernant la région maritime est-asiatique dans la période 1603-1867 (ère Tokugawa).

⁹ Voir les travaux de Marshall Sahlins, et notamment *Les îles dans l'histoire*.

processus historique de rationalisation et de sécularisation, ajusté aux besoins d'un sujet libéré des pesanteurs de la tradition.

Si le capitalisme s'est emparé de l'histoire, ce n'est donc pas seulement du fait de la puissance expansive des puissances européennes. C'est de l'intérieur d'un récit qui devient le récit dominant ; c'est surtout du fait d'une explication internaliste, par et pour laquelle les éléments et facteurs extérieurs deviennent quantité négligeable. Tous les facteurs structurels d'émergence du capitalisme sont des facteurs essentiellement internes. Ainsi Weber dans son *Histoire économique* va-t-il jusqu'à considérer que l'accumulation de richesse engendrée par l'exploitation coloniale « n'a joué qu'un rôle limité » dans le développement du capitalisme moderne¹⁰. De là : a/ l'insistance mise sur le dégagement des éléments et facteurs constitutifs d'une espèce de « miracle européen » ; b/ la question exclusive de savoir pourquoi ce qui s'est passé en Europe ne s'est pas passé dans d'autres pays ou continent – en Chine ou en Inde par exemple¹¹.

On touche ici le point de retournement critique que permet l'histoire globale : l'ici n'est pas ou plus seulement le foyer ou le principe européen, où se définirait, notamment, la normalité économique ; la question peut donc s'inverser, et l'on se demandera pourquoi ce qui aurait pu ou même dû se passer en Europe, à l'instar de ce qui s'est passé dans d'autres parties du monde, ne s'y est pas produit – car les similitudes sont grandes entre les différentes économies présentes dans le monde, et cela jusque vers 1750.

C'est l'un des apports du livre de Karl Pomeranz, *Une grande divergence*¹², qu'Henri Commetti a présenté comme « la version non weberienne » d'une histoire profondément renouvelée, dans laquelle la puissance des polarités non européennes, le rôle déterminant des facteurs externes, jouent un rôle décisif – l'insistance étant alors placée sur la contingence des situations ou des rapports dans lesquels non seulement les « autres », mais aussi l'Europe, s'est trouvée impliquée. Pas de loi ou de nécessité interne, où un supposé *développement* trouverait son principe. L'exemple de l'Angleterre est ici révélateur : s'y réalise en effet la convergence entre une circonstance interne hasardeuse (la richesse en charbon de l'Angleterre) et des circonstances externes non-intentionnelles (l'existence de colonies déjà constituées, la forte demande de produits manufacturés – notamment textile – sur les marchés asiatiques). Ce ne sont pas les hypothétiques spécificités de la modernité européenne qui font le principe d'une « mondialisation » progressive : rien n'aurait été possible sans la violence de la prédation coloniale, et sans les prélèvements de richesse correspondants aux « hectares fantômes » exploités à l'extérieur.

Ce type d'explication invite à ne pas comprendre la rationalité économique comme la forme, historiquement constituée et progressivement généralisée d'un « idéal-type capitaliste » ; à ne pas non plus prêter à l'Occident une essence à nulle autre pareille¹³. Et positivement, à reconnaître ici comme ailleurs les éléments et les jeux constitutifs d'une économie qui dépend (mais aussi agit sur) de régions ou de foyers d'activité et de relations qui ne correspondent pas aux grandes unités totalisantes dans et par lesquelles on a pris l'habitude de réfléchir et de raconter l'histoire. Il est pertinent et préférable de parler de l'Angleterre plutôt que de « l'Europe » ; du détroit du Yangzi plutôt que de « la Chine ». Si l'Angleterre a « décollé » à partir du XVIII^e siècle, à partir de conditions au demeurant assez comparables à celle des autres économies, ce n'est ni le fait d'un « esprit » qui lui aurait été particulier, ni d'un modèle économique qui se serait trouvé réalisé ici plus qu'ailleurs. C'est plutôt le fait d'une situation, d'un côté contrainte par les urgences des pressions démographiques et

¹⁰ Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1992, p. 319.

¹¹ On trouve ce type d'interrogation aussi bien chez Weber (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, ed. Flammarion, p. 62) que chez Needham (*La science chinoise et l'occident*) : « pourquoi ici (en Europe) et pas là ? ».

¹² Karl Pomeranz, *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*. Albin Michel, 2010.

¹³ L'un des enjeux épistémologique de cette controverse n'a pas pu être développé dans le cadre restreint du séminaire, même s'il est d'importance. Faut-il avec Weber accorder la prime à une approche institutionnelle, elle-même adossée à une histoire de l'esprit, des attitudes morales et finalement de la culture considérée de manière globale (« l'esprit du capitalisme ») ? Ou plutôt comme le fait Pomeranz et de manière apparemment plus prosaïque, considérer les éléments plus ordinaires et plus matériels, relevant d'une interprétation d'ordre avant tout économique des opportunités et des choix qu'effectuent des agents au gré de leurs préférences ?

écologiques ; et d'un autre côté, bénéficiant de l'existence (par définition contingente et conjoncturelle) d'opportunités d'allocations, ou de réallocations de ressources.

Sur la base de cette contribution, la discussion a principalement porté sur les points suivants :

- Quel est, précisément, l'argument de Pomeranz concernant le charbon ? Il utilise effectivement un modèle général est plutôt malthusien ou physiocratique, en considérant la fragilité de l'économie anglaise dans sa phase proto-industrielle (grande consommation de bois pour chauffage, cuisson des aliments, construction (immobilière et navale), sidérurgie).
- Quelle place faire à Marx et au marxisme dans ce type d'interrogation ? Qu'en est-il du « productivisme » de Marx ? Il y a là un cliché pouvant être trompeur, et un intérêt à considérer sur le plan théorique la dimension écologique du propos de Marx. Ainsi dans le travail de Foster invitant à considérer un « Marx écologiste ».
- Quelles sont les moyens d'un décentrement effectif du regard ? Car il n'est pas facile de s'arracher aux catégories d'une histoire modelée sur le schéma occidental du développement ; et cette critique requiert l'apport d'autres disciplines, notamment l'anthropologie. Cette question a été retravaillée dans la 2^{ème} séance du séminaire, dans le commentaire des travaux de Chakrabarty.
- La tâche de la philosophie dans l'élaboration critique d'une histoire globale : attention aux mots eux-mêmes, travail sur les concepts, mais aussi retour critique sur les « philosophies de l'histoire » et sur la manière qu'ont les philosophes de se représenter l'histoire même de la philosophie et sa contribution à l'histoire mondiale. Quel serait le sens philosophique d'une *historia povera* (comme on parle d'un *arte povera*) ?
- Quelle est l'anthropologie qui peut jouer le rôle d'un auxiliaire critique ? Car elle se trouve parfois elle aussi inscrite et/ou partir prenante du grand récit de la mondialisation de l'Europe. Les travaux de Philippe Descola, notamment (*Par delà nature et culture*) ouvrent de nouvelles perspectives.

Deuxième séance : Répondre aux défis de l'histoire globale : pour une histoire critique et régressive (à partir des exposés de Frank Burbage et d'Alienor Bertrand)

La deuxième séance a été ouverte par un exposé de Frank Burbage, consacré à la question de savoir ce qui, au-delà de la critique d'une histoire mondiale centrée sur la centrifugation progressive du modèle européen de rationalité – qu'on interprète celle-ci comme rationalité substantielle (avec Hegel) ou comme rationalité instrumentale (avec Weber) – peut ou pourrait faire alternative. Où nous mène la critique ? Nous mène-t-elle vers une nouvelle doctrine capable de signifier et d'expliquer positivement ce qu'il en est de la réalité, des causes et des orientations véritables de l'histoire ? Ce qui peut sembler acquis en effet, c'est le fait que le passage de l'histoire mondiale à l'histoire globale a la fonction et le sens d'une certaine déconstruction. Ce qui n'est pas acquis en revanche, c'est la possibilité même, ainsi que les conditions de possibilité, d'une (éventuelle) reconstruction. Deux questions viennent ainsi se mêler : comment remédier au « vol de l'histoire » ? Comment comprendre le passage à une « histoire globale » ?

Trois références ont été travaillées dans cet exposé, qui sont révélatrices d'une difficulté qui conduit aux frontières d'une certaine forme de scepticisme. Et si l'histoire globale conduisait à douter de la possibilité même d'une science de l'histoire – en tout cas de sa possible unité – au profit d'une suspension du jugement ?

Edouard Glissant d'abord, dont certains textes ont été proposés en lecture, extraits de *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*, qui viennent figurer la double idée d'un « incompréhensible du monde » – du monde *comme incompréhensible* ou comme *inextricable* ou comme radicalement *opaque* – et d'une possible (ou même nécessaire) bascule discursive : il reviendrait à une poésie, adossée à l'exercice de la fiction plutôt qu'à un discours à vocation réaliste-explicative, de nous laisser

deviner ce qu'il en est du « tout-monde » : « là où les histoires des peuples se rencontrent, finit l'Histoire avec un grand H. »¹⁴ Ce qui ne va pas chez Glissant sans une croyance aux vertus révélatrices de la poésie : « la poésie révèle, dans l'apparence du réel, ce qui s'est enfoui, ce qui a disparu, ce qui s'est tari. »¹⁵ Comme si un nouveau discours de vérité pouvait prendre le relais de l'histoire unilatéralement mondialisée. Tentation d'une certaine mystique, dont atteste le lexique même de Glissant (« divination », « préscience », « tentation intuitive »), au détriment des rationalités historiennes, tendanciellement rejetées du côté d'une dialectique et d'une systématisme déficientes : « la poétique de la relation est toujours une certaine philosophie, et inversement », « le poème est en effet la seule dimension de vérité ou de permanence ou de déviance qui relie les présences du monde »¹⁶. Cette pensée de la créolisation semble se faire étrangère aux intentions d'une science historique positive : salut poétique qui ressemble aussi à une impasse.

Dipesh Chakrabarty ensuite, en considérant certaines des analyses de *Provincialiser l'Europe*¹⁷. Ce livre constitue une étape importante dans le champ des études dites « culturelles », ou aussi « études subalternes », s'agissant de la possibilité d'introduire au sein même des études historiques ce que Chakrabarty appelle « la différence historique ». Mais Chakrabarty travaille aussi et complémentaiement à maintenir et à réactualiser une compréhension unitaire de l'histoire. Pour ce faire, il s'intéresse notamment à l'hypothèse marxiste d'un capital ou d'un capitalisme « mode de production universel » : ce qui constitue une hypothèse en elle-même et par elle-même unifiante, ne serait-ce que logiquement, et cela d'autant plus qu'elle permet, si on l'applique au temps de l'histoire, d'accéder à la question – très débattue dans la tradition marxiste – de la *transition* à ou vers le capitalisme. Or au sein même de cette hypothèse Chakrabarty repère une compréhension très simplificatrice ou réductrice du processus historique, ignorante de la différence des pays et des cultures, et conduisant à concevoir la temporalité historique mondiale comme une espèce de salle d'attente, pour les pays, les cultures et les peuples qui ne sont pas encore, pas pleinement « passés au capitalisme ». Cela s'étaye en cataloguant des éléments et des événements qu'on place sous des catégories à visée englobante :

- celle de « travail abstrait », notamment, qui permet d'unifier l'ensemble des moments de cette histoire qu'on suppose unifiée (on fait comme si les nécessités structurelles du capitalisme constituaient le principe du mouvement historique dans son entier ; on fait aussi comme si cet « entier » là existait) ;
- celle de « développement inégal » dont Samir Amin a fait grand usage. Notion éminemment paradoxale, explique Chakrabarty, car d'un côté on voudrait rendre compte du sort particulier du Tiers-monde (qui lui est assigné et réservé par les pays occidentaux), alors que d'un autre côté on inscrit cette particularité dans l'homogénéité supposée d'un même processus : celui du « développement » - égal ou non, pris et compris sous le modèle occidental de la chose¹⁸.

Il est remarquable qu'un tel propos soit principalement négatif : nous ne disposons pas (en tout cas à ce moment là de l'analyse) d'un concept alternatif, opposé ou opposable à cet historicisme qu'on déconstruit et qui permette de penser : soit un ou des modes de développement différents ; soit des formes de vie qui ne se laissent pas inscrire sous le principe même du développement. La question qui se pose concerne ce manque : est-il provisoire simplement, est-il définitif ? Il s'agit de savoir si l'histoire *globale*, écartée ou s'écartant de la compréhension occidentale de l'histoire *mondiale*, doit être comprise comme une histoire émergente (dans sa réalité comme dans son concept) ou tout simplement une histoire impossible, une histoire infaisable – une « histoire négative » comme on parle d'une « théologie négative ».

¹⁴ Edouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Gallimard, 2009, p. 124.

¹⁵ *Ibid.* p. 102.

¹⁶ *Ibid.* p. 19.

¹⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*

¹⁸ On peut lire également, à partir de la page 95-96 : la critique de Edouard Palmer Thompson / la formation de la classe ouvrière anglaise mais aussi *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* (1967).

Une difficulté analogue apparaît dans le travail de Goody (*Le vol de l'histoire*). Ce qui est remarquable en effet d'un point de vue de méthode autant que de doctrine chez Goody, c'est l'insistance mise sur l'approche anthropologique et ses vertus à la fois pluralistes et comparatistes : pluralistes, relativement à la diversité des cultures (critique des catégories trop globalisantes¹⁹) ; comparatistes relativement aux points communs entre les différents lieux et moments d'une histoire qui est loin d'être la seule histoire européenne. Qu'il s'agisse du progrès scientifique, de la constitution d'une classe bourgeoise, de l'expansion des villes : ce dont on pourrait croire que c'est une particularité ou spécificité européenne n'en est pas une. Ce faisant, Goody nous invite à une démarche assez paradoxale : elle tient à la fois un travail de « dé-totalisation » et à un travail de « re-totalisation », l'un et l'autre complémentaires, au regard d'une histoire qui est à la fois moins et plus unifiée qu'on ne le croit d'abord. On travaille ainsi dans deux directions dont il n'est pas évident qu'elles puissent être facilement accordées : d'un côté, on bataille contre les modèles uniques qui sont dérivés de l'histoire de Europe, trop vite érigée en modèle général ; mais d'un autre côté, on bataille pour une compréhension par comparaisons successives, faisant apparaître non pas l'identité des situations et des événements, mais les analogies, les points communs et cela à partir de perspectives et de délimitations qui se veulent effectivement et autrement compréhensives. Goody met ainsi l'accent : plutôt que sur une supposée origine grecque ou occidentale de la science, sur l'importance de l'écriture dans la construction des modes de réflexion et d'objectivation (et il conteste aussi l'importance donnée à la coupure histoire-préhistoire, insistant à la manière de Rousseau ou de Lévi-Strauss sur la révolution néolithique) ; plutôt que sur une supposée origine grecque ou occidentale de la démocratie (des institutions et des valeurs qui lui sont attachées), sur la dispersion du fait démocratique, sous des formes certes différentes, mais autour d'une question partagée, celle de la résistance à la monopolisation des pouvoirs.

On dépasse ainsi la suspension du jugement quant à l'histoire, mais dans le cadre d'un comparatisme qui nous conduit à penser qu'il n'y a rien de bien nouveau sous le soleil (depuis l'âge de bronze) et que les marquages ou les partages géographiques sont moins importants qu'on ne croit²⁰. Or cette bien cette compréhension *élargie* qui pose problème.

La question a été reprise et travaillée sur la base d'un exposé d'Aliénor Bertrand : on peut répondre aux défis de l'histoire globale en pratiquant *une histoire critique et régressive* ; et cela à condition de ne jamais renoncer à l'histoire sociale (E. Thompson) et de tenir compte des apports de l'anthropologie structurale contemporaine (P. Descola).

Il a été proposé de revenir à la question posée dans la séance 1 : l'Occident a-t-il volé le capitalisme au monde ? Le livre de Goody a une dimension de pamphlet contre l'eurocentrisme – c'est un livre très « politiquement correct », qui contient une lecture à charge de Braudel : pour Goody, la perspective de Braudel serait « eurocentrique », soit par préjugé, soit par manque de comparatisme, soit les deux.

Quelles sont les objections explicites de J. Goody à la méthode de F. Braudel ? Elles portent sur deux points principaux :

1. les propriétés décrites par Braudel comme européennes : elles seraient en réalité eurasiennes (dans leur rapport d'opposition à l'Afrique), et liées aux apports très anciens de l'âge du bronze ;
2. la périodisation proposée par Braudel : avant la révolution industrielle, il ne se passerait rien qui puisse expliquer la domination européenne.

Autrement dit, la Renaissance ne serait pas un basculement réel, mais une fiction, prise dans la fabrique d'un récit autocentré de l'Occident qui oublierait à la fois sa ressemblance et sa dette à

¹⁹ Voir par exemple, p. 165 celles d'*antiquité* ou de *féodalisme*.

²⁰ Voir par exemple *Le vol de l'histoire*, p. 205 (à propos de la démocratie chez les LoDagaa, au nord du Ghana ; analyse qu'il serait intéressant de comparer avec celles de Césaire, dans le *Discours sur le colonialisme* : les sociétés que le « développement » sont caractérisées comme *démocratiques*).

l'égard de l'Orient. Ce que Braudel revendique comme une histoire longue du capitalisme n'a plus lieu d'être. Pour Braudel en effet si l'on repère une distribution large du capitalisme de marché, le « capitalisme financier » reste effectivement strictement européen. Il serait lié à la spécificité et à la liberté des villes européennes, à l'émergence de la bourgeoisie comme classe spécifique, à l'importance du grand commerce et à l'émergence précoce d'une économie de production industrielle.

La critique de la « réfutation » de Braudel par Goody peut se concentrer sur deux arguments :

1. Le premier concerne le système financier et le fait (sur lequel Goody insiste) que la lettre de change est d'origine chinoise. C'est un argument paradoxal, puisque, tout en ré-attribuant (justement) l'invention de la lettre de change à la Chine, Goody dénonce *par principe* la place occupée par le capitalisme financier dans l'œuvre de Braudel et élude donc délibérément toute discussion sur l'émergence des marchés financiers en Europe. Or, si la lettre de change a bien été inventée en Chine, c'est à Anvers qu'elle est devenue la brique fondatrice d'un premier marché financier grâce aux pratiques d'endossements successifs. Dès le XVI^e siècle en effet, la pratique de l'endossement successif sert à déguiser des opérations de crédit par ailleurs interdites, et elle permet de négocier des rabais. Puis, au XVII^e, en se transformant en rente perpétuelle négociable, elle dessine les structures des sociétés par actions. Elle devient au XVIII^e l'élément central des mécanismes financiers de la dette d'État.

Tout se passe donc comme si la longue émergence de ces marchés devait soit être négligée comme un simple aspect strictement technique du grand commerce, soit être réduite à l'invention matérielle de l'objet « lettre de change », en ne tenant pas compte des pratiques qui en ont transformé l'usage. En s'arc-boutant sur la proposition selon laquelle « le commerce est échange », Goody semble vouloir ignorer qu'en Europe, avec l'émergence de ces marchés financiers, une certaine partie de la bourgeoisie a noué des rapports très particuliers avec les États, chacun instrumentalisant l'autre, tour à tour. Autrement dit, Goody ne discute *jamais* la thèse de Braudel concernant les rapports systématiques et spécifiques qui lient en Europe les bourgeoisies européennes, le grand commerce et les États. Or c'est bien l'existence de cette spécificité qui se trouve au cœur de l'argumentation des défenseurs de la singularité de l'histoire du capitalisme dans ses rapports avec l'Occident et c'est elle aussi qui fournit les arguments pour dire que dès 1720, l'Occident entre dans une nouvelle forme d'organisation sociale, progressivement diffusée et imposée par le biais du commerce et (parfois) de la conquête.

2. On peut repérer le même type de trope pour ce qui concerne la critique de la spécificité des villes occidentales et du rapport aux campagnes. Goody critique la notion braudélienne d'« intrusion », qui décrit le moment où le capitalisme gagne les campagnes, forçant à des cultures d'exportation ou de marché entièrement dévolues au profit. Goody considère que le capitalisme agricole existe *indépendamment* de cette intrusion, et se met en place dans les travaux d'irrigation, de terrassement, ou encore dans l'augmentation du cheptel, qui demandent eux aussi des capitaux. L'existence d'investissements monétaires dans la production agricole suffit selon lui à définir un capitalisme agricole. Or la définition braudélienne d'un tel capitalisme est toute différente. Ce qui fait, pour Braudel, la spécificité de ce capitalisme, c'est la détermination d'une fraction grandissante des activités sociales paysannes *par la recherche du profit*, le fait que l'orientation de la production agricole vers les marchés transforme l'ensemble de la société paysanne en société marchande.

Il y a donc loin d'une comparaison segmentée entre des économies agricoles locales (Goody) et une description comparée de systèmes sociaux (Braudel).

Ce qui est frappant dans les analyses de Goody, c'est à la fois la pertinence historique « locale » de certains arguments et la substitution systématique à ce que Braudel appelle capitalisme d'un terme homonyme qui n'a qu'un rapport lointain avec le concept braudélien. Et cela fait tomber l'ensemble de la critique dans une sorte de non-lieu théorique. Goody attribue à Braudel une croyance implicite en des « gènes culturels européens », qui pourrait peut-être, à la caricature près, s'appliquer à Sombart, voire à Weber, mais certainement pas à l'œuvre de Braudel. Et Goody ne discute jamais le cadre des analyses de Braudel, celui d'un système-monde constitué par un espace international hiérarchisé économiquement mais non unifié politiquement et opposant centre(s) et périphérie(s).

Or, il y a là plus qu'un malentendu. Car l'objet de Braudel n'est pas d'approprier le capitalisme au bénéfice de la civilisation européenne. Il est de montrer comment ce qui fait monde aujourd'hui trouve des éléments essentiels d'explication dans la longue durée de l'histoire européenne, ce qui n'a rien à voir. Cette histoire européenne est évidemment *critique*. Braudel revendique une perspective critique, totalement absente de la lecture de Goody, qui donne à penser le capitalisme comme « une création de l'inégalité du monde, la mère de l'exploitation des hommes et des ressources [...] s'appuyant, obstinément, sur des monopoles de droits et de faits, malgré les violences déchaînées à ce propos contre lui [...], et avec les connivences des plus riches ou de ceux qui veulent le devenir. Sa force est de pouvoir passer d'une ruse à l'autre ». Perspective politique, donc, à ce niveau.

Le problème n'est pas que Goody et Braudel aient des définitions différentes du capitalisme, il est que, sans même discuter de cette définition, Goody se serve de sa critique de Braudel pour affirmer que l'Occident a volé le capitalisme au monde. Ce « vol du capitalisme » donne donc à lire la trace d'une controverse théorique qui n'a pas eu lieu, mais qui n'en invite pas moins à se dispenser du terme même de « capitalisme » (invitation qui est cohérente chez Goody avec le mépris affiché pour ce que la définition même du capitalisme pourrait devoir aux philosophes politiques.) : « au terme de cette relecture de Braudel, on peut s'interroger sur l'utilité du concept de capitalisme, qui semble toujours infléchir l'analyse dans une direction eurocentrique (..) Ne pourrions-nous pas nous dispenser de ce terme péjoratif issu de l'Angleterre du XIXe siècle, et reconnaître l'élément de continuité qui, de l'âge du bronze aux temps modernes, caractérise le marché et l'activité de la bourgeoisie ? »

Il faut donc s'interroger en retour le comparatisme de Goody, les présupposés de l'anthropologie sociale britannique qu'il veut incarner sur la scène académique internationale, son propre euro-centrisme humaniste, voire son « cambridgo-centrisme ».

Quelles sont les nouvelles obligations que l'ouverture du champ de l'histoire globale impose non seulement aux historiens du capitalisme, mais aussi aux philosophes du politique et aux anthropologues ? Il s'agirait d'interroger, d'affiner ou de remettre en cause les éléments principaux de la description de l'apparition et des transformations des « économies-monde » en tant que matrices de « globalisation ». Cinq directions de travail fondamentales se dessinent alors : histoire comparée des marchés et des sociétés marchandes ; histoire et philosophie comparée de la naissance, des structures des Etats et des modes de gouvernement ; histoire comparée des économies-mondes et des conditions des basculements des centre-hégémoniques ; histoire comparée et philosophie politique des colonisations ; la question de la périodisation et du sens du moment historique de la modernité occidentale.

En reprenant la question de la lettre de change dans son rapport à l'émergence des marchés proprement financiers, ce séminaire a permis de poser certains des éléments requis pour une *histoire comparée des marchés et des sociétés marchandes*. Si Braudel oppose économie de marché et capitalisme du grand commerce, ses analyses de l'apparition des marchés peuvent laisser croire à une génération automatique de l'économie de marché. On sait la discussion qui l'opposa sur ce sujet à Karl Polanyi, qui a soutenu qu'il convenait d'opposer les échanges socialement et symboliquement « encadrés », y compris celle de formes locales des marchés, à l'apparition de sociétés marchandes et à l'économie de marché proprement dite de l'époque moderne. En déplaçant le différend théorique Braudel/Polanyi sur le plan de la comparaison des échanges commerciaux, une histoire globale, mais fine, du capitalisme est en capacité de discuter des conditions de *l'autonomisation du marché*.

En première lecture, l'histoire globale a paru réfuter les thèses historiques de Polanyi en mettant en évidence l'existence locale de sociétés marchandes bien avant l'époque moderne, et particulièrement le rôle de la recherche du profit dans le commerce de longue distance en Mésopotamie antique, dans l'empire akkadien et celui d'Ur III. Mais l'histoire globale a crédité en même temps la théorie polanyienne du pouvoir social dissolvant du commerce de longue distance. Ainsi Philippe Beaujard²¹ a décrit les processus dialectiques complexes qui lient le grand commerce et l'apparition d'une société et d'une économie de marché. Sans s'arrêter plus que nécessaire sur les erreurs factuelles de Polanyi

²¹ Beaujard P. : *Les mondes de l'océan Indien*, 2 tomes, Paris, Armand Colin, 2012.

concernant la Mésopotamie, il s'applique dans *Les mondes de l'Océan indien* à décrire les relations des diasporas marchandes et des guildes avec les Etats dès le sixième millénaire, comparant dans leur plus grande diversité les transformations sociales majeures produites par le commerce lointain. On peut aussi s'appuyer les travaux de Arrighi et de Mielants²² qui soulignent les contradictions des rapports Etat - marchands. Comme l'a montré plus généralement Philippe Norel²³ : l'histoire globale n'invalide donc pas les analyses du rôle du premier capitalisme marchand dans la genèse du capitalisme proprement dit. Elle montre seulement ce que ce premier capitalisme doit aux diasporas moyen-orientales ou à la diffusion des techniques commerciales et financière orientales et s'accorde à la fois avec Polanyi et avec Braudel pour affirmer que c'est : « le marché externe, dans sa double composante de débouché et de source d'approvisionnements importés, qui est finalement à la racine de la commercialisation de l'économie, de l'innovation technique et de l'apparition d'une force de travail strictement obligée de se vendre »²⁴.

Si donc l'on prend quelque distance avec le foisonnement des pistes ouvertes par l'histoire comparative, il faut bien admettre que la singularité de l'histoire occidentale au tournant de 1720, soit bien avant la Révolution industrielle, n'est pas dissoute dans l'histoire globale du monde. L'histoire globale n'implique pas se débarrasser du « terme péjoratif » de capitalisme, mais à mieux comprendre l'imbrication des facteurs financiers, économiques, politiques et sociaux qui ont conduit à la mondialisation contemporaine. Même les travaux de Hodgson²⁵ qui visent à renverser le sens de cette singularité occidentale en l'interprétant comme une variante des basculements hégémoniques qui marquent l'histoire du monde depuis ses origines, sont obligés de prendre acte des formes économiques politiques et sociales particulières de cette hégémonie.

L'histoire globale n'infirme pas non plus le cœur de la lecture marxiste de l'histoire : elle montre au contraire que la marchandisation des moyens de production trouve des conditions particulières dans l'Europe moderne en tant que centre d'un système monde, et que ces conditions ont déterminé les modes de socialisations proprement capitalistes, c'est-à-dire les conditions de l'exploitation propre aux innovations techniques de la Révolution industrielle.

Se pose alors la question de l'interprétation de la singularité de cette histoire européenne, des modes de compréhension de ses basculements internes, bref, de la signification de la périodisation qui « détache » la modernité sur le fond du temps long et de l'ensemble des époques précédentes. Il y a là non seulement matière à toutes sortes d'investigations et discussions historiques, mais aussi une ré-interrogation des catégories de la philosophie politique classique en ce qu'elle qui impense le versant colonisateur des États modernes²⁶.

La posture critique de Goody ne se trouve pas pour autant annulée. Car après tout, les cinq points ou perspectives évoqués plus hauts comme éléments centraux de cette confrontation, pourraient être traités de façon à la fois de façon téléologique et au bénéfice d'un euro-centrisme délibéré. Il suffirait pour cela de considérer les moments historiques – mouvements lents ou ruptures – comme autant de transformations menant au capitalisme de manière nécessaire, ou du moins comme « sans obstacle », ou, comme dirait Braudel, « sans blocage » durable. Ou encore, de les ordonner selon les critères de la plupart des historiens de la mondialisation économique, Philippe Norel compris : comme les transformations d'une histoire répondant à des lois économiques universelles. Ou enfin, plus modestement, mais tout aussi efficacement, en considérant que cette histoire, tout faisant place à la contingence et à la singularité raconte un devenir sans alternative. Finalement, la force critique de Goody porte sur le préjugé euro-centriste, mais elle se déploie surtout comme défiance envers la

²² Arrighi G. : *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of our Times*, London, Verso, 1994. Mielants E. : *The Origins of Capitalism and the Rise of the West*, Philadelphia, Temple University Press, 2008.

²³ Norel P. : *L'invention du marché : une histoire économique de la mondialisation*, Le Seuil, Paris, février 2004.

²⁴ Il n'est pas sûr en revanche que l'histoire globale soit à même de discuter complètement et précisément l'aspect anthropologique de la thèse de Polanyi, qui mérite d'être traitée avec d'autres outils que ceux de l'anthropologie comparée de type évolutionniste qui apparaît en filigrane dans ces travaux historiques.

²⁵ Hodgson M. G.S. : *Rethinking world history*, Cambridge University Press, 1993.

²⁶ Le travail même de Foucault tombe sous le coup de cet impensé.

téléologie en histoire. Peu importe après tout que lui-même tombe dans ces deux travers, si l'on considère que le centre de son propos tient à dans le double appel à une histoire non euro-centrée et non téléologique.

Il apparaît alors nécessaire de revenir à la question téléologique, en considérant que c'est toujours une certaine conception du présent qui impulse l'enquête historique. Une nouvelle perspective de travail s'esquisse ainsi, qu'on peut élaborer grâce à deux textes écrits à la même période et dans des circonstances voisines : celui de Marc Bloch sur (...) *Le métier d'historien* et les *Thèses sur l'histoire* de Walter Benjamin.

La discussion a principalement porté sur les points suivants :

- La contribution d'une anthropologie telle celle ré-élaborée par Philippe Descola, mise en rapport et en confrontation avec les travaux d'Aby Warburg concernant les analogies entre les pratiques artistiques de la Renaissance et celle des indiens Hopi. Quel usage faire, et sur la base de quelles justifications, aux approches analogiques ?

- La divergence entre Goody et Braudel concernant la prise en compte de la révolution industrielle. On peut en effet considérer (avec Goody) que la périodisation même retenue par Braudel ne permet pas de marquer le tournant de l'industrialisation (comme si les éléments principaux du capitalisme étaient liés au capitalisme financier, l'industrialisation passant en quelque sorte au second plan)

- Les questions de périodisation. L'un des problèmes en effet posé par les analyses de Goody tient à la mise en place d'une périodisation très large, et d'une certaine manière très large, qui tend à dissoudre une certaine forme de rationalité (historienne) du temps.

- Les perspectives critiques qui s'offrent non pas seulement à la philosophie de l'histoire mais à *partir de* la philosophie de l'histoire. Celle-ci en effet n'a pas le même sens, si on la comprend comme doctrine dogmatique, ou si on la comprend comme travail de la réflexion. Sous cette condition (passer de la *détermination* à la *réflexion*), elle pourrait, notamment avec Kant d'intégrer d'autres histoires et se développer comme une histoire qui ne serait pas seulement celle de l'Europe.

Apports didactiques et articulations possibles aux séquences de cours

Plusieurs articulations au programme des classes de philosophie sont possibles :

- « L'histoire » fait partie de la liste des notions pour les séries L et ES. Un cours, ou une séquence de cours, pourraient utilement se nourrir – d'une manière ou d'une autre et dans le respect de la liberté pédagogique des professeurs - des interrogations concernant l' « histoire globale » .

- Il pourrait être intéressant de renouveler la bibliographie permettant la préparation et la conception des cours.

- En classe : proposer aux élèves des interrogations et lectures permettant d'intégrer cette part de la réflexivité contemporaine.

- L'articulation peut aussi se construire lors de l'étude des œuvres suivies, particulièrement s'agissant des auteurs ayant traité et permettant de traiter de l'histoire, dont on renouvellerait ainsi la lecture et le commentaire.

- D'autres articulations sont évidemment possibles, et par exemple s'il s'agit de traiter : de « la culture » ; des rapports qu'entretiennent « la raison et la réel » (et cela en lien avec l'institution des sciences historiques) ; de la société et/ou des échanges (et cela y compris dans séries technologiques).

- L'élaboration des « repères » – et notamment les distinctions entre contingent/nécessaire/possible, identité/égalité/différence, universel/général/particulier/singulier – peut s'y trouver associée.

- La question de l'histoire globale peut aussi donner lieu à des séquences interdisciplinaires philosophie / histoire, ou philosophie / histoire / lettres (à partir du moment où l'on se poserait, par exemple, la question de la mise en récit et du type de narration à partir duquel se constitue un récit historique.

Bibliographie

- Amselle J.L. : *L'Occident décroché, enquête sur les postcolonialismes*, Pluriel, 2010.
- Arrighi G. : *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of our Times*, London, Verso, 1994.
- Auerbach E. : *Mimésis*, §.1 « La Cicatrice d'Ulysse », Gallimard, 1965.
- Beaujard, Berger, Norel (ed.) : *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La découverte, 2009.
- Beaujard P. : *Les mondes de l'océan Indien*, 2 tomes, Paris, Armand Colin, 2012.
- Benjamin W., *Sur le concept d'histoire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Payot, 2013.
- Berger L. : « La place de l'ethnologie en histoire globale », *Monde(s)*, n° 3, pp. 193-212, Armand Colin, 2013.
- Bertand R. : *L'histoire à part égales. Récits d'une rencontre. Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*
- Bloch, M. : *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, 1941.
- Bhabha H.K. : *Les lieux de la culture*, Payot 2007
- Braudel F. (dir.) : *La Méditerranée. L'espace et les hommes*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1977-78
- Braudel F. : *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 3 volumes, 1979.
- Braudel F. : *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.
- Chakrabarty D. : *Provincialiser l'Europe*, Editions Amsterdam, 2009 ; *Habitations of Modernity*, Chicago University Press, 2002
- Collectif : *Ecrire l'histoire du monde*, collectif revue Le Débat n°154 avril 2009.
- Gates, H.L. : *The Signifying Monkey*, Oxford University Press, 1988.
- Glissant E. : *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Gallimard, 2009 ; *Traité du Tout monde*, Gallimard 1997.
- Goody J. : *La Raison graphique*, Minuit, 1979 ; *Le vol de l'histoire*, Gallimard, 2010.
- Guha R. : *History at the limit of world-history*, Columbia University Press, 2002.
- Guha R et Spivak G.C. : *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, 1988.
- Gruzinski S. : *L'Aigle et le Dragon. Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*, Paris, Fayard, 2012.
- Gruzinski S. : *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation.*- Paris, La Martinière, 2004.
- Le Goff J. : *Un long Moyen Âge*, Paris, Tallandier; 2004, réédition Hachette, « Pluriel », 2010.
- Hartog F. : *Régimes d'historicité*, Seuil, 2003.
- Hegel G.W.F. : *La philosophie de l'histoire*, Le Livre de Poche 2009.
- Hodgson M. G.S. : *Rethinking world history*, Cambridge University Press, 1993.
- Hulin M. : *Hegel et l'Orient*, Vrin, 1979.
- Inglebert H. : *Le Monde, L'Histoire*, PUF, 2014.
- Koselleck R. : *L'expérience du temps*, Seuil 1997 ; *Le Règne de la critique*, Minuit, 1979 ; *Le Futur passé*, EHESS, 1990.

- Lévi Strauss C. : *Anthropologie structurale I.* : « Anthropologie et histoire », Plon, 1958 ; *La Pensée sauvage*, Plon, 1961.
- Mielants E. : *The Origins of Capitalism and the Rise of the West*, Philadelphia, Temple University Press, 2008.
- Mudimbe V.Y. : *The Idea of Africa*, Indiana University Press, 1994.
- Nandy A. : *L'Ennemi intime*, Fayard, 2007.
- Norel P. : *L'invention du marché : une histoire économique de la mondialisation*, Le Seuil, Paris, février 2004.
- Polanyi, K. : *La grande transformation*, Paris, Gallimard, TEL, 2009.
- Pomeranz K. : *La force de l'Empire*, ERE, 1989 ; *Une grande divergence*, Albin Michel, 2010.
- Pomian K. : *L'Ordre du temps*, Gallimard, 1984.
- Sahlins M. : *Des Iles dans l'histoire*, Seuil 1989.
- Saïd E.W. : *L'Orientalisme*, Seuil 1980.
- Spivak G.C. : *Les Subalternes peuvent-elles parler*, éd. Amsterdam, 2006
- Subrahmanyam S. : *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700: Histoire politique et économique*, Points Histoire, Paris, Seuil, 2013.
- Rao V.N., Shulman D., Subrahmanyam S. : *Textures du temps, Ecrire l'histoire en Inde*, Seuil, 2004.
- Tompson E. : *La Guerre des forêts. Lutttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle*, La Découverte, 2004.
- Wallerstein I. : *Le capitalisme historique*, La découverte 1985.
- Weber M. : *Hindouisme et confucianisme*, Champs, 2003 ; *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Champs, 2000 ; *Histoire économique*, Gallimard, 1991.
- Wachtel N. : *La Vision des Vaincus – Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole (1530-1570)*, 1971 ; *Le Retour des Ancêtres – Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe Siècle – Essai de Histoire Régressive*, 1990.
- White H. : *The Content of the form*, John University Press, 1987.
- Young R. : *White Mythologies : Writing history and the west*, Routledge, 1990.

Séminaire C : « Avant la philosophie de l'histoire » : système et récits à l'âge classique

Responsables : Nicolas Dubos, professeur, lycée d'Ivry/Sciences-Po Paris/SPH Bordeaux III ; Nicolas Piqué, maître de conférences, ESPE de Grenoble

Intervenants : Jauffrey Berthier, maître de conférences, Bordeaux III ; Arnaud Milanese, maître de conférences, ENS Lyon

Rapporteur : Nicolas Dubos

Problématique

Pour de nombreux enseignants, *l'histoire, en philosophie, commence avec l'Histoire* : avant la philosophie de l'histoire, qui l'a « portée au concept », les auteurs de systèmes philosophiques n'auraient, dit-on, pas prêté beaucoup d'attention à leur insertion dans le temps historique. Ce séminaire vise à redresser cet a priori en prenant pour objet une époque considérée comme un temps faible de la relation entre la philosophie et l'histoire : le 17^e siècle, l'âge des systèmes rationalistes, « avant la philosophie de l'histoire ». Il se donne pour but de montrer la multiplicité des champs et des problématisations historiques, des régimes d'historicité et des façons de théoriser la différence des temps chez les auteurs modernes et notamment chez les rationalistes les plus « systématiques » comme Bacon, Hobbes, Spinoza et Leibniz. Comment les auteurs de systèmes pensent-ils l'inscription de leur philosophie dans le temps historique ? Quels peuvent bien être les rapports à l'histoire de penseurs qui conçoivent la philosophie comme un dépassement de la connaissance empirique ? De quelles histoires ont-ils besoin et comment pensent-ils leurs articulations dans l'espace de la connaissance ? Cet atelier sur l'âge classique veut adresser aux enseignants une sollicitation à sortir du « confort » de l'histoire traditionnelle de la philosophie rationaliste, à réviser cette histoire autarcique, cette histoire qui est, finalement, si peu *historienne*.

Pré-requis

Ils sont limités car le séminaire part d'un corpus d'auteurs classiques. Notons pour l'instant : une bibliographie philosophique (Bacon, Hobbes, Spinoza etc.), des notions historiques profanes et sacrées (guerres de religion, Bible), une pré-connaissance des philosophies de l'histoire ultérieures.

Intérêt de la démarche

Un intérêt relatif, d'abord, à la constitution du concept d'Histoire

On a tendance à penser qu'il n'y pas d'histoire avant le concept dialectique d'Histoire. L'idée sous-jacente, bien connue, c'est que c'est bien la philosophie de l'histoire, qui fait de l'histoire (avec une minuscule), l'Histoire avec une majuscule.

Avant la philosophie de l'Histoire, donc, à l'âge classique, l'histoire serait restée :

- un ensemble de discours historiographiques mal unifiés,
- une certaine rhétorique, une certaine poétique : les récits, la narration comme genre dont on peut définir un certains nombres de traits, une certaine excellence, des modèles,
- peut-être déjà, à la limite, l'histoire en soi : c'est-à-dire non pas telle histoire, l'histoire de quelque chose, mais toute histoire possible dans le champ de la connaissance du fait. Ce que Koselleck appelle un « collectif singulier »,
- mais à l'âge classique, de fait, l'histoire n'est certainement pas ce concept du réel que les philosophes vont privilégier à partir du 19^e siècle sur toute autre détermination de l'être.

Première difficulté, donc : le concept d'histoire n'est pas encore un concept réflexif, ou un concept pratique, qui verrait se réfléchir l'une dans l'autre, l'histoire réelle et la connaissance qu'on en prend, le discours qu'on tient sur elle.

Un intérêt relatif, ensuite, à la lecture des philosophies rationalistes

On a tendance à penser que les philosophes de l'âge classique, c'est-à-dire les philosophes rationalistes du 17ème (Descartes, Spinoza, Hobbes notamment), ne s'intéressent pas à l'histoire. Ils rompraient avec elle, avec le besoin humaniste de s'en nourrir et de la questionner.

Deuxième difficulté, donc : à l'âge classique, l'histoire, est-ce vraiment une affaire de philosophes ? Qu'est ce que les systèmes philosophiques de l'époque, immédiatement identifiés comme les grands systèmes rationalistes de l'âge classique, ont à faire ici ?

Et finalement, dans notre culture philosophique commune, ces deux difficultés ont fini par se combiner (avec l'aide d'un certain Léo Strauss) : ce serait parce que les systèmes philosophiques de l'âge classique sont indifférents à l'histoire, comme connaissance, comme somme d'historiographies, comme différenciation des régimes d'historicités, que le concept d'histoire n'accéderait pas à la maturité, à l'éminence, à l'épaisseur, que lui donneront les 18ème et 19ème siècles.

Bref, au 17ème, l'histoire serait restée au seuil de la conceptualisation philosophique.

Faire la généalogie de cette conception commune, très ordinaire, de « l'histoire de l'idée d'histoire » n'est pas sans intérêt. Elle reste au fond la nôtre, celle des enseignants de philosophie, quoiqu'on en ait.

Ce qui est le plus représentatif de cette lecture, c'est bien la façon dont on conçoit une identité de méthode chez Descartes et chez Hobbes, une similitude quant au commencement-même de la réflexion philosophique :

- le doute hyperbolique pour l'un (qui récuse tout attachement à des croyances historiquement héritées),
- l'état de guerre pour l'autre, comme point de départ extra-historique voire anti-historique de la science politique : l'hypothèse fictive de la guerre de tous contre tous permet de radicaliser ce que les guerres réelles ne nous donneront jamais à voir, ce que l'histoire ne peut jamais montrer ou raconter.

En excluant l'opinion reçue, Descartes exclut à la fois un certain mode d'expérience (celle, recueillie dans les registres de l'histoire auxquels on est censé faire confiance), il exclut les récits, qui n'appartiennent pas à la sphère philosophique, et il rejette une certaine forme de construction et de réception de la vérité : la tradition, la continuité des apports, des ajouts interprétatifs, des commentaires qui finissent par masquer la réalité des originaux et des faits.

Notre cartésianisme partagé nous conduit ensuite à un certain nombre de « généralisations époquales » pour ainsi dire : la critique cartésienne de l'histoire serait partagée par Hobbes, Spinoza, Bacon. Ce qui vaut en philosophie première vaut aussi en philosophie politique ou dans la science de l'homme. Et les textes, d'ailleurs, d'une certaine façon, s'y prêtent : on a cité la guerre de tous contre tous mais on pourrait aussi mentionner la fameuse hypothèse, chez Hobbes, de l'*annihilatio mundi* (*Eléments de la loi naturelle et politique*) ou encore la recommandation de « lire en soi » plutôt que de lire dans les hommes ou dans les livres qui, selon l'Introduction du *Léviathan*, doit fournir à la science de l'homme une matière suffisante.

L'unité du classicisme se constitue alors dans une interprétation de cette continuité d'attitudes anti-historiques en ce qu'elles traversent toutes les parties du grand arbre du savoir, chez des auteurs distincts. On en déduit un *esprit* de l'époque résolument anhistorique.

Or, cette interprétation de l'esprit d'époque enveloppe un très lourd paradoxe. Pourquoi ? Parce que cette époque, justement, se conçoit elle-même comme époque, comme moderne –et pas seulement, nous ne pouvons que l'évoquer ici, dans une opposition Ancien-Moderne, mais dans quelque chose de plus compliqué.

Elle se pense dans son actualité, et dans son actualité en tant qu'actualité distincte de celle de l'époque précédente (donc une pensée qui se temporalise dans son geste, et qui en est consciente) : les classiques ont une intention instauratrice, pour reprendre l'expression de Bacon. Descartes et Hobbes partageront cette intention. Et cette intention instauratrice, comme je l'évoquais à l'instant, n'est pas contra-historique, n'est pas éruptive : elle se pense dans ce mixte de linéarités, de détours et de discontinuités qu'est l'histoire.

Autrement dit, le paradoxe c'est que c'est cette pensée classique, rationaliste, récuse les apports de la connaissance historique et de la tradition historique, tout en étant au plus haut point concernée par sa position dans l'histoire. C'est ce que ce séminaire vise, entre autres, à montrer.

Mais poursuivons cette petite généalogie qui croise maintenant notre culture commune avec notre pratique d'enseignant.

La lecture ordinaire, celle qui conclut à l'ahistoricité des grands systèmes rationalistes, conforte en effet notre enseignement dans sa pente naturelle, qui la renforce en retour.

Cette pente naturelle, c'est une tendance à *déshistoriciser* les questions de la philosophie moderne. De fait, les grandes questions de la philosophie première de Descartes valent encore aujourd'hui, comme celles de la politique de Hobbes ou de l'analyse du religieux chez Spinoza. Cette *déshistoricisation* est des plus nécessaires pour faire valoir, auprès de nos élèves, les problèmes que se posaient des philosophes si éloignés de nous. La *déshistoricisation* de nos lectures et la *déshistoricisation* de notre enseignement en viennent à se conforter l'une l'autre.

Cette conjugaison des effets de *déshistoricisation* contribue à former la notion d'*âge classique en philosophie*.

Cette appellation fait signe vers une forme d'harmonie des méthodes (les systèmes), des procédures (la connaissance démonstrative). Elle lui donne l'indice d'un consensus sur une certaine pureté de l'exercice philosophique, dégagé des contingences de l'histoire, alors même qu'il se veut l'âge le plus « historique » qui soit, à défaut, sans doute, d'être le plus historien.

Pour nous, enseignants, les rationalismes sont le paradigme du classique en philosophie : un âge-source mais aussi un âge mur, symétrique et unitaire dans ses formes, mettant en œuvre une rationalité-modèle, par opposition à la dispersion des discours, des méthodes, des lieux philosophiques de l'époque antérieure, notamment baroques et humanistes.

Il va sans dire que ce séminaire prétend à une certaine rectification de ces a priori et qu'il poursuit en ce sens les révisions engagées par Koselleck, Pocock, Foucault et tant d'autres.

Il vise justement le réexamen de ce paradoxe de la modernité des rationalismes classiques, je veux dire cette tension entre une exclusion de la connaissance et des discours historiques de l'espace démonstratif de la science d'un côté et une conscience historique très marquée de l'autre.

Il vise aussi à montrer l'extraordinaire variété des problématisations historiques au 17ème, et surtout la façon dont les philosophes rationalistes pensent un champ historique certes aussi inventif que dispersé. Il vise à montrer les effets directs de la pratique historique des philosophes (Bacon, Hobbes et Spinoza en particulier) quand ils s'emparent des récits et des historiographies, ou les effets indirects mais positifs pour l'idée d'histoire, de leur récusation même des apports de l'histoire.

Eu égard à la richesse du champ, nous n'avons pu développer (et c'est peut-être déjà trop) que deux thèmes :

Celui de la critique (Séance 1), qui permet de mettre en jeu à la fois le rapport qu'entretiennent les philosophes aux historiographies (civiles, intellectuelles, sacrées), leur conscience d'époque (la rupture, la continuité) et la façon dont, sous ces deux effets conjugués (le rapport aux historiographies et la conscience d'occuper une position singulière dans l'histoire), un certain concept d'histoire se constitue, s'enrichit, se leste de nouveaux contenus, à la fois dans la philosophie, mais aussi pour la pratique des historiens.

Celui de la guerre et de l'histoire nationale (Séance 2), qui permet de mettre en jeu, d'une façon encore plus directe, les relations conflictuelles, concurrentielles, de l'histoire et de la philosophie à l'âge classique autour de la question, entre autres, du rapport au pouvoir et à la politique.

Obstacles et difficultés

On pourrait, dans le cadre d'une formation, opposer à notre entreprise les deux objections suivantes :

- est-ce que nous ne sommes pas là face à un problème trop complexe, un objet trop problématique y compris dans la recherche en histoire de la philosophie, pour lui consacrer un séminaire de formation ?
- est-ce que nous ne sommes pas là, de toute façon, bien au delà des requisits d'un enseignement général sur la notion d'histoire, en particulier avec des terminales ?

Ces objections seraient tout à fait légitimes si on envisageait de traiter ce sujet comme le feraient des historiens des idées, des historiens des sciences ou comme le feraient certains historiens de la philosophie.

C'est-à-dire avec l'ambition de faire apparaître tantôt un contexte, tantôt des époques, des enjeux d'actualité, tantôt, pour les historiens de la philosophie, une tradition conceptuelle, tout un jeu d'emprunts, de ruptures, de re-positions des problèmes. Bref, dans une certaine prétention à la positivité historique, qu'il s'agisse d'érudition, de contextualisme ou de comparativisme.

Je m'explique : pour comprendre la pensée de Bacon, il faudrait avoir une idée définitive et figée (positive et objectivée), de la révolution scientifique. Pour comprendre Hobbes, une parfaite maîtrise de la révolution anglaise etc. Et on viendrait épinglez les auteurs comme des papillons dans leur cadre de liège, au cadre inchangée et définitif d'une époque, pour pouvoir les observer en entomologiste.

On a décidé de procéder tout autrement. D'abord parce qu'on ne croit pas à ce genre d'historicisme, à ce genre de rapports, positiviste, entre histoire et philosophie, ensuite parce que cela reviendrait à nous priver, les participants et nous-mêmes, de tout l'intérêt d'un atelier.

Nous avons procédé en lecteurs : en lecteurs des systèmes et justement des récits, implicites ou explicites, auxquels ces systèmes se rapportent, qu'ils mettent en œuvre, ou bien, parfois qu'ils taisent.

Il s'est agi non pas de penser l'insertion des rationalismes dans un mouvement historique donné, dans des mutations historiques données, à l'intérieur d'un seuil donné, d'une époque etc. Mais de penser avec les récits, un peu comme eux le faisaient : penser non pas avec l'histoire froide et objectivée d'un contexte qui se voudrait pleinement élucidé (et qui ne l'est en réalité jamais), mais penser avec leurs récits à eux, c'est-à-dire à l'intérieur de leur « poïétique historique » propre.

Donc, ne pas prendre la perspective de l'histoire pour mieux contextualiser, pour mieux temporaliser ou pour mieux lire les textes dans leur position à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Mais suivre

les philosophes lorsqu'ils nous racontent des histoires, leur façon de raconter l'histoire ou les histoires, en l'occurrence des histoires, puisqu'il y a, ne serait-ce qu'à l'intérieur des œuvres de Spinoza et Hobbes, ou encore Bacon, des récits variés (civils, intellectuels, sacrés, mythiques aussi) et des modes d'historicité variés.

Nous avons donc suivi les philosophes dans leur souci d'historiciser leur pensée : comment pensaient-ils leur temps, et comment l'inscrivaient-ils dans une histoire intellectuelle, politique et religieuse ? Quel grand récit implicite leur philosophie porte-t-elle ? Comment traite-t-elle de l'explicite des récits qu'ils ont à leur disposition ?

Le but de cet atelier, c'était de lire les philosophes, en tout cas de nous donner les outils d'une lecture de ce qui, chez eux, résiste aux cadres du discours philosophique classique :

- Donner, par exemple, des clefs de lecture à ce qui chez eux est moins connu : la moitié du *Léviathan* (les parties III et IV), par exemple, ou le *Béhémoth*, pour ce qui est de Hobbes, le plus historien des classiques.
- Faire apparaître l'implicite historique qui habite certains textes et que l'a priori dont nous venons de faire la généalogie dissimule : relire la théorie baconienne des idoles, la genèse du religieux chez Hobbes ou Spinoza, les rapports du système cartésien à la temporalité, les rapports des penseurs des lumières radicales aux phénomènes révolutionnaires de l'époque.

Déroulé des séances

Première séance. Histoire et autorité : de la critique dans la philosophie

La critique est souvent pensée comme une façon, pour les philosophes, de poser leur nouvelle méthode, leur nouveau système, contre une certaine tradition, intellectuelle, doctrinale, religieuse-scripturaire.

On la comprend souvent comme un rapport négatif à l'histoire : les philosophes de l'âge classique, comme Hobbes et Spinoza, auraient ruiné les grands récits profanes et sacrés :

- les récits mythologiques des histoires nationales célébrant la souveraineté,
- les récits religieux, les Ecritures, conçus avec un certain simplisme, comme des blocages de la connaissance naturelle,
- les récits providentialistes, adossés aux Ecritures et au gouvernement divin du monde.

On souligne moins que cette critique de l'autorité des traditions doctrinales et des grands récits, supposait une façon nouvelle de poser des questions à l'histoire, et en particulier :

- l'import, en philosophie, d'une méthodologie qu'il fallait aller chercher dans des champs très divers (l'histoire du droit, l'exégèse),
- la constitution de contre-récits, ou de contre-histoires : c'est-à-dire une poïétique de l'histoire inédite,
- la production de nouvelles trames historiques et de nouvelles consciences d'époque.

Cette séance visait à montrer les positivités en termes de discours, en termes de structures de temps, en termes de régimes d'historicité, de cet exercice qu'on a trop souvent compris comme seulement corrosif ; comme seulement voué à faire place nette pour le système.

Or, faire place nette pour la positivité du système enveloppait, d'une façon directe ou indirecte (chez Hobbes, Bacon ou Spinoza) une nouvelle productivité historiographique, et de nouveaux rapports à l'historicité des récits.

Cette séance a été ouverte par N. Piqué, co-responsable de ce séminaire et qui nous a fait l'honneur de participer aux deux ateliers.

Il a ouvert la séance par un questionnement sur la façon dont la critique historique (par exemple la datation et l'authentification des Ecritures saintes chez Richard Simon) a pu ébranler les principales structures du régime d'historicité classique : crise de la notion d'origine, crise des récits sur la destination qu'elle peut envelopper, ouverture de l'histoire à l'historicité moderne (qui est encore la nôtre) : autrement dit à des discontinuités, des différenciations, des ruptures. Il a montré comment la recherche de l'origine, armée de tous les outils nouveaux de la critique exégétique, objet de concurrence surtout entre controversistes réformés et catholiques, finissait, dans son incapacité même à statuer définitivement sur la question, par provoquer la crise du grand récit religieux –ou comment les outils historiographiques se retournent contre leurs principaux utilisateurs.

La question consistait à savoir, alors, comme cette désorientation de l'histoire religieuse avait pu provoquer, au siècle suivant, une transformation du paradigme historique.

Dans la seconde partie de la séance, nous avons déplacé la question de la critique vers sa dimension intellectuelle, en prenant la pensée de Bacon pour lieu de thématisation. Y a-t-il continuité d'attitudes et de méthodes entre la critique des savoirs et pseudo-savoirs (toujours adossés, chez Bacon, à des puissances) et la critique du dogme religieux ?

Arnaud Milanese a proposé un exposé de la façon dont le projet de Bacon (*l'Instauratio Magna*) appelait une redéfinition de la notion de critique : la critique n'est plus seulement réfutation des erreurs, mais examen des conditions politiques, institutionnelles, bref, empiriques, de l'erreur. L'histoire intellectuelle se trouvait alors réinsérée dans une histoire plus générale. Or, cette réinsertion de l'histoire de la vérité et de l'erreur dans une histoire des conditions socio-politiques de la connaissance était devenue une nécessité philosophique parce que la philosophie intégrait à son point de départ une réflexion sur sa propre historicité.

Au terme de la séance, nous espérons avoir fait apparaître deux choses :

- le fait que la critique produit du récit et leste le concept d'histoire de nouvelles potentialités, ce qui conduit à affiner les scénarii sur la naissance de la philosophie de l'histoire et sur le concept d'histoire,
- le paradoxe dont nous parlions en ouvrant cette présentation trouvera peut-être une manière d'élucidation, ou en tout cas de mise en travail : avec Bacon, l'instauration n'est pas négation de l'histoire, pas plus avec Hobbes en politique, elle est plutôt production d'un nouveau récit ou d'un contre-récit qui permet de penser la proposition philosophique dans son actualité et dans son époque.

Deuxième séance. Histoire et contre-histoire, de la guerre dans le récit national

Le but de la séance consistait à travailler sur ce que la philosophie a à dire de la question de *l'antagonisme dans l'histoire* : ce qu'elle a à dire de la guerre *dans* le récit national mais aussi de la guerre *des* récits nationaux.

Nous l'avons fait en nous demandant comment se sont constituées ces historiographies nationales aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles, et en tentant, surtout, de mesurer l'influence des philosophes sur cette constitution :

- la philosophie politique classique se montre-t-elle capable de penser le fait guerrier ? Est-elle capable de penser, non pas l'état de guerre abstrait, la guerre fictive des individus de l'état de nature (ce que fait très bien Hobbes, précisément), mais l'état de guerre réel, les discontinuités politiques, juridiques, culturelles que provoquent les conquêtes ?

- la guerre, ce grand moteur de l'histoire, peut-elle être constituée en objet philosophique à l'âge classique ?

Autrement dit, la philosophie est-elle capable de penser l'histoire en faisant à la guerre toute sa place ? Ou bien oppose-t-elle toujours un « certain non » à la guerre, pour reprendre l'expression de Foucault ? et ce faisant, un certain non, au divers historique dans sa dimension discontinue, au profit de l'affirmation toujours réitérée de l'ordre juridique ?

J. Berthier a exposé, pour y répondre, les thèses de Foucault sur les rapports de la philosophie politique, de la « guerre des races » et de la contre-histoire. L'histoire des nations se serait construite contre une tendance philosophique à l'affirmation interne, purement juridique, de la nécessité de l'Etat et de la souveraineté à partir de la multitude abstraite, et ce en recourant à un thème qui résiste, justement, à la philosophie : la guerre.

Il a montré ensuite que c'est, d'une certaine façon, en érodant considérablement le thème de la guerre, en le passant à la moulinette de la dialectique, que la philosophie de l'histoire a pu ramener le phénomène guerrier à l'ordre pacifié d'un processus : de la théorie politique classique à la philosophie de l'histoire, ce serait un certain non, qui serait toujours opposé à la guerre.

Nicolas Piqué a posé ensuite la question suivante : est-ce que l'histoire nationale s'est constituée d'une façon décisive dans ce champ historico-politique de l'histoire/contre-histoire, autour de la question guerrière, ou bien est-ce qu'il n'y a pas d'autres pratiques historiographiques décisives à mettre en avant ?

Il a montré, d'abord, comment les histoires nationales ont dû, pour être possibles, se déprendre du cadre providentialiste de l'histoire, qui ramène toute guerre et toute domination au gouvernement divin du monde. Il a proposé ensuite un exposé sur les modes possibles de cette émancipation, qui, pour n'être pas rendue au chaos des différences et des faits de conquête devait se donner de nouveaux schèmes d'intelligibilité et de mise en récit, en particulier autour du thème des mœurs et de la prise en compte du particulier chez Vico et Herder.

Apports disciplinaires et sur la didactique de la discipline

L'intérêt de l'atelier consistait surtout dans l'aspect transversal des thèmes et des problèmes que nous avons soulevés. En abordant cette question de l'histoire à l'âge classique, il ne s'agissait pas seulement de travailler sur la notion d'histoire, et de donner aux enseignants une profondeur de champ supplémentaire, en décentrant leur regard –notamment par rapport au privilège de Kant, Hegel ou Marx. Cet atelier engageait aussi :

- un questionnement sur la constitution même des systèmes philosophiques, dans leurs relations à l'histoire conçue comme extériorité épistémologique, contenu expérientiel, conscience d'époque. Autrement dit, c'était l'exercice philosophique qui était questionné à partir de la manière dont tel ou tel philosophe conçoit son insertion dans le temps. En ce sens, l'atelier contribuait, d'une part, à clarifier certains aspects du statut épistémique de l'histoire et de la définition même du récit et de la narration dans leurs différents champs. D'autre part, il proposait aux enseignants une nouvelle façon de distinguer la tâche du philosophe par rapport à celle de l'historien, de remettre en travail la distinction de l'être et du devoir être, du fait et du droit, de la croyance et de la connaissance, du récit et du système. Pour un enseignant, il permettait de mieux maîtriser – par la connaissance de la conscience historique des auteurs classiques- la déshistoricisation qui est toujours nécessaire en cours pour « faire valoir » l'atemporalité des questions des auteurs du programme. On ne peut déshistoriciser –et on ne le doit- qu'en cernant l'historicité des problèmes ;

- un travail sur la pluralité des exercices historiographiques : histoire politique, histoire sacrée, histoire intellectuelle. En ce sens, tous les contenus pouvaient être repris dans le cadre d'un cours, non seulement sur l'histoire (TL, TES), mais aussi sur la religion et l'interprétation (TL, ES, S), sur la croyance (TSTMG) sur le droit et sur l'Etat (toutes sections) ;

- un questionnement sur la guerre et sur la nation, notions qui ne sont pas au programme nommément, mais qui, se rattachant aux notions de culture et de politique, sont susceptibles d'enrichir un enseignement.

Exemples de séquences possibles en classe

1. Cours d'introduction à la philosophie

Tous les professeurs proposent, avant d'aborder le programme, un cours sur la philosophie, afin d'expliquer aux élèves en quoi consiste la pratique intellectuelle à laquelle ils seront amenés à se prêter pendant un an. Bien souvent, ce cours d'introduction implique un certain nombre de données historiques, autour de la figure de Socrate, du scepticisme, du cynisme et de la parrèsia, etc. Les rapports à l'histoire restent souvent impensés ou réduits à un arrière-fond d'émergence (démocratie grecque, révolution scientifique du 17^{ème}, Lumières, irrationalisme de la fin du 19^{ème} par ne citer que quelques exemples).

Notre suggestion consisterait à s'appuyer sur la conscience historique d'un auteur, en un moment précis de l'histoire. En rapportant l'exercice socratique à la crise grecque et à certaines descriptions de la stasis chez Thucydide, la philosophie politique de Hobbes à la guerre civile anglaise, entre autres exemples. L'avantage dans ce cours d'introduction, c'est bien de passer par une discipline que les élèves connaissent, à laquelle ils sont accoutumés et formés (l'histoire), pour montrer que cette histoire a été, pour nos auteurs, une réalité qu'ils ont pensée, sur laquelle ils ont tenté d'intervenir. Cela revient, bien sûr, à ancrer la philosophie dans la cité, à présenter la philosophie comme toujours critique, politique et éthique.

2. Un cours sur Tradition et Histoire

En opposant ces deux régimes d'historicité (religieux d'un côté, profane ou anthropologique de l'autre) le professeur pourrait poser des jalons sur la notion de religion. Le concept d'histoire n'a pu prendre le sens que nous entendons aujourd'hui qu'au moment où le concept d'origine (en tant qu'il enveloppe une tradition continuiste et une destination qui clôt l'ordre temporel) est concurrencé par des « possibles » : l'indétermination de l'avenir, la révolution, le progrès. L'idée de sécularisation pourrait être abordée et faire lien entre l'histoire, la politique et la religion.

On se demanderait dès lors quelle est l'objet de l'histoire : l'historique, c'est justement ce qui résiste à l'historicisation, qui résiste à la mise en récit, qui est brutal surgissement de l'événement. La mise en intelligibilité est toujours seconde par rapport à ce qui est vraiment historique. Donc un travail à la fois sur l'histoire comme genre de récit, et sur ce à quoi elle a à faire : le réel-historique, comme objet qui lui résiste. La bibliographie pourrait s'appuyer sur les textes dont a parlé Nicolas Piqué pendant son intervention.

3. Un cours sur la guerre et la Nation

Pour faire transition des notions de culture (et d'histoire) aux notions de politique (toutes les séries générales) et de vérité (interprétation). La question de départ serait la suivante : comment concevoir la pluralité des nations ? L'histoire ne la présente-t-elle pas à partir des catégories amis-ennemis, à partir de la catégorie d'hostilité ? Que raconte-t-on, en effet, dans nos histoires nationales ? Des guerres, des conquêtes, de nouvelles expansions, des successions dynastiques, plus récemment, des guerres mondiales. Mais qu'est-ce que l'histoire nous apprend sur les Etats-nations, sur les grands blocs et les empires ? Elle nous apprend toujours l'histoire des vainqueurs, dans une forme de cérémonial historique sacralisant le pouvoir. Mais il y a aussi une histoire des dominés, celle qu'analyse Foucault, et la guerre se répète toujours à l'intérieur-même du champ de l'historiographie. On posera donc la question du relativisme en histoire et de l'historicisme : ne faut-il pas faire la paix dans l'espace des récits pour qu'une paix politique soit possible ? Mais ce consensus des historiens ne peut apparaître qu'à partir d'un conflit originnaire des perspectives. La vérité en histoire est toujours réflexive : elle résulte des conditions de la pacification politique autant qu'elle contribue à la constituer.

Débats sur les contenus

Première séance

A la suite du premier exposé de Nicolas Piqué, les débats se sont concentrés sur la question du « point fixe » de l'histoire. La critique des Ecritures, suscitée pourtant par la recherche d'une fondation positive de l'origine, en tant qu'elle enveloppe une tradition de vérité et l'horizon d'une destination, a donné lieu à un résultat paradoxal, à savoir la perte de l'origine. Richard Simon écrit précisément que « l'origine est perdue », que la quête d'une fondation historique de la révélation et, avec elle, de sa capacité à donner aux temps une architecture fixe et définitive, est un échec qui aggrave, finalement, la mise en crise de la structure de temps portée par le Christianisme. Bossuet s'oppose à cette relativisation avec virulence notamment dans le *Sermon sur la Providence* ou le *Discours sur l'Histoire universelle*.

Le débat, entre Nicolas Piqué et Bertrand Binoche, auditeur de cette séance, a porté sur la question de savoir comment, au 18^{ème}, la question du point fixe s'était transformée. Nicolas Piqué a soutenu qu'avec Kant, le point fixe faisait l'objet d'une réélaboration, notamment dans *l'Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Bertrand Binoche a soutenu qu'au contraire, il n'y avait pas, dans ce texte, de référence à la notion de point fixe, mais seulement de point de perspective. Ce débat permettait aux participants de mettre en travail les notions d'objectivité historique (l'existence d'un absolu du réel-historique) et de subjectivité du point de vue narratif en histoire et plus particulièrement en philosophie de l'histoire. Quand on aperçoit qu'il y a une remise en question du point fixe dès le 17^{ème}, chez des auteurs qui n'ont pas la radicalité d'un Hobbes ou d'un Spinoza, on en vient à faire « remonter » la crise du régime providentialiste d'historicité bien avant les Lumières. *Les fruits de la pensée classique sur l'histoire pouvaient alors être mis en évidence, mais surtout un trait nouveau de l'historique-même : l'historique (comme principe dynamique) est bien ce qui fait éclater les mises en récit, l'historique est bien ce qui résiste, même s'il leur cède pour un temps, aux structures de l'historicisation.*

A la suite du deuxième exposé, sur la pensée de Bacon, plus difficile sur le plan philosophique puisqu'il s'agissait de rechercher chez un auteur la référence explicite ou sous-jacente à une conscience historique, le questionnement se déplaçait de la critique religieuse vers celle de la critique intellectuelle, de l'histoire sacrée (et providentielle) vers l'histoire des doctrines. Mais les débats ont d'abord porté sur la pensée de Bacon, qui nous reste finalement, assez méconnue. En effet, Arnaud Milanese s'est prêté à une déconstruction complète de ce que nous croyons le mieux connaître de Bacon, à savoir la théorie des idoles. Cette déconstruction consistait à montrer que même les idoles de l'espèce (censément les plus naturelles) ne sont mises en évidence qu'après un travail d'historicisation par une référence aux erreurs philosophiques les plus « naturelles ». Il montrait qu'au fond, le naturel n'est déterminé que comme ce qui résiste, in fine, à l'historicisation la plus poussée possible. Un débat pouvait s'ensuivre sur la question des rapports entre nature et histoire dans la philosophie classique.

Enfin, c'était la notion de critique qui était réexaminée au prisme de l'historicisme baconien : la critique baconienne n'est pas seulement critique des illusions de la raison, elle est une réflexion sur les conditions de ces illusions. Le recours à l'histoire joue là un rôle essentiel. Dès lors, la question des rapports entre philosophie et histoire devenait centrale. Or, en parlant des usages de l'histoire, on marque d'emblée l'extériorité de la philosophie à l'histoire, non seulement extériorité de savoirs et de méthodes (connaissance démonstrative/connaissance du fait), mais extériorité plus existentielle : le philosophe ne serait pas dans l'histoire, il en userait, comme d'un outil qu'il maîtrise. Donc, pour lui, l'histoire ce serait un passé dont on peut collectionner les data. L'histoire ne serait jamais au présent, l'histoire, ne serait jamais authentiquement expérience historique.

Nos débats nous ont conduit à soutenir l'idée contraire : l'expérience, qu'elle soit politique, scientifique ou religieuse, est pensée, déjà par les philosophes de l'âge classique, comme histoire, elle est pleinement expérience historique, même quand il n'y a pas histoire-processus ou que l'histoire n'est

pas un concept de réalité privilégié (privilégié, par exemple, sur le concept de nature). Ce n'est pas parce que la philosophie politique, l'anthropologie politique ou la philosophie du droit s'indexent encore à la nature, que l'expérience historique est impossible. Et ces philosophes comprennent qu'ils sont insérés dans une expérience historique : ils la vivent comme une eschatologie, comme une providence, comme une implacable nécessité, ou au contraire comme une indétermination, la fortuna, ou encore comme une vicissitude générale. Et ils savent bien que ce rapport est intérieur, que l'histoire, comme expérience, n'est jamais passée. Elle est un « se faisant » historique dans lequel ils se savent pris. Peut-être pas comme se savent pris les philosophes de l'histoire, certes, et c'est justement cela qui devient très intéressant, ils se savent pris suivant un toute autre mode d'expérience. C'est ce rapport interne que nous invitons les professeurs auditeurs à reconsidérer, un rapport qui n'est pas celui de l'usage, mais un rapport de prise, ou d'enveloppement que l'on ne voit, certes, jamais décrit dans une phénoménologie complète de l'existence historique à l'époque. Mais elle est là, et le rapport d'usage est secondarisé, ou surdéterminé par cette réalité expérientielle.

Deuxième séance

La séance de l'après-midi nous conduisait à aborder une autre forme de « négativité » historique, un autre paysage de l'espace polémique à l'époque : la question de la guerre. De la critique à la guerre, ce qui faisait l'unité de notre démarche, et qui apparaissait de plus en plus clairement aux auditeurs, c'était bien le « travail du négatif » sur le champ de l'histoire et des historiographies, que notre a priori « époual » ordinaire sur le classicisme nous dissimule complètement.

L'intervention de Jauffrey Berthier donnait lieu à des débats multiples. Il s'agissait d'abord de questionner la lecture foucauldienne de l'histoire de la philosophie et de ses rapports à la science historique. Foucault s'est-il trompé ? Comment penser les rapports entre archéologie et généalogie ? Mais le fond de l'affaire résidait plutôt dans la mise en question de la capacité de la philosophie politique à penser la singularité des peuples (dont le contractualisme fait abstraction), des territoires et de l'enracinement des nations, comme les traits spécifiques des luttes et des conflits qui font de l'existence politique ce qu'elle est vraiment : un espace où la guerre continue, sous la pacification apparente du droit. Les débats nous ont conduits à examiner les différentes positions stratégiques des discours philosophique (massivement du côté du droit souverain) et des historiographies (du côté du droit souverain elles aussi lorsqu'elles sont commandées par l'Etat, mais bien souvent aussi, contre lui, lorsqu'il s'agit de faire apparaître les rapports de domination que le droit dissimule – la contre-histoire que décrit Foucault). Surtout, quel fut le destin historique de cette contre-histoire ? Est-elle restée le vis-à-vis stratégique de la philosophie du droit ? Sa négativité n'a-t-elle pas été « digérée » par les philosophies de l'histoire ? Est-ce à la contre-histoire que l'on doit d'avoir placé la question de la guerre civile au centre des débats politiques, comme si tout ordre juridique exprimait le bruit sourd d'une guerre civile larvée ? N'est-ce pas plutôt la philosophie qui, avec l'idée de révolution et de dialectique historique, ramène la guerre irréductible des races et des peuples à la question d'un développement interne dont la guerre civile n'est qu'un moment dépassé par le droit et l'Etat ?

Tout l'intérêt de cette séance a consisté dans le changement de perspective que l'intervention de Nicolas Piqué a fait subir à la notion de nation. Jauffrey Berthier, avec Foucault, l'avait examiné à partir de la catégorie de la singularité : la race, la nation, c'est toujours une unité fortement différenciée d'intérêts, de culture et d'histoire (les Francs et les Gaulois, les Saxons et les Normands etc.). Nicolas Piqué décidait de replacer l'idée de Nation à l'intérieur d'un discours universaliste et providentialiste, celui, en particulier, de Bossuet. Dans un tel discours, la nation n'est que l'instrument de la volonté divine en un moment particulier du plan providentiel. Pour autant, il montrait que finalement, Bossuet n'avait pas été si étranger à l'idée d'une particularité nationale, même si elle était toujours reprise dans l'unité du procès providentiel. Mais le plus intéressant était la mention d'un certain nombre de « lieux » où pouvaient s'exprimer la prise en compte de la singularité historique chez les philosophes français de l'âge classique, en particulier à Port-Royal, chez Arnaud et Nicole, puis chez Vico ou Herder. Les débats se concentraient alors sur la possibilité d'une histoire mondiale qui soit capable de s'émanciper vraiment du schème providentialiste d'une part, de la particularité nationale et de la guerre d'autre part. Une histoire mondiale qui soit capable de penser non pas la confrontation des singularités mais l'interpénétration des identités et des processus politiques transnationaux.

Débats sur la didactique de la discipline

A ce sujet, nous avons surtout réfléchi à la question de savoir comment traiter, en philosophie, un événement historique. Qu'est ce que le regard du philosophe, des philosophes peut apporter, à ce que les professeurs d'histoire enseignent déjà fort bien : des suites d'événements, des chaînes de causalité ? Peut-être qu'il revient au professeur de philosophie d'éclairer les grands débats historiographiques dont l'enseignement de l'histoire au lycée ne permet pas de cerner tous les enjeux. Il revient au professeur de philosophie de faire une histoire des débats idéologiques qui sous-tendent les interprétations et l'enseignement de l'histoire.

Bibliographie

Bacon

Novum Organum, tr. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986

En particulier le Livre I.

Hobbes

Léviathan, tr. R. Tricaud, Sirey, 1971, ou Dalloz, 1999.

En particulier les chapitres 32, 33 de la troisième partie et 44 (premières pages), 46 (premières pages) et 47 de la quatrième partie.

Bossuet

Sermon sur la providence in *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, GF, 1996.

Arnaud et Nicole

La logique ou l'art de penser, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1992.

Spinoza

Traité théologico-politique, Oeuvres III, Paris, PUF, 2012.

En particulier des chapitres 1 à 7.

M. Foucault

Il faut défendre la société, Cours au Collège de France. 1976. Gallimard/Le Seuil, 1997.

R. Koselleck

"Le concept d'histoire" in *L'expérience de l'histoire*, Gallimard/Le Seuil, 1997.

Séminaire D : 1848 : Regard croisés (Tocqueville et Marx)

Intervenants : Guillaume Barrera, professeur en classes préparatoires, lycée Fustel de Coulanges, académie de Strasbourg ; Arnaud Tomès, professeur en classes préparatoires, lycée Fustel de Coulanges, académie de Strasbourg

Rapporteur : Philippe Rohrbach professeur en classes préparatoires, lycée Fustel de Coulanges, académie de Strasbourg

Problématique

Philosophie de l'histoire, explication et interprétation d'une séquence historique. La question de l'intelligibilité d'une situation historique. La question du sens de l'histoire. Le concept de révolution.

Intérêt de la démarche

L'idée de « croiser » deux regards de philosophes sur un même moment historique.

Obstacles et difficultés

Posséder une bonne connaissance de la période étudiée : Révolution de 1848, les principaux événements, les acteurs, les forces en présence, la scène politique, la scène internationale.

Faire dialoguer les deux penseurs à partir de leurs méthodes et de leurs concepts directeurs respectifs.

Apports disciplinaires

Les apports disciplinaires : le postulat liminaire de la question sociale, c'est-à-dire de la refondation radicale de la société. Le contexte historique : une société en crise, la surdétermination historique de l'événement (Althusser).

Penser 48. La situation des auteurs, Marx et Tocqueville : témoins, acteurs, penseurs.

Marx. Principes d'une philosophie de l'histoire : 1/ Faits historiques expliqués par les conditions matérielles d'existence. 2/ Un nominalisme strict. « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de leur plein gré, dans des circonstances librement choisies.... » (Marx, 18 Brumaire de Louis-Bonaparte, in *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, pp. 175). 3/ Une contradiction motrice dans l'histoire du point de vue des rapports sociaux et du développement des forces productives.

Marx a une ambition explicative par rapport aux événements : isolement du prolétariat, fonction historique de la Révolution de 48 (extension du pouvoir à d'autres classes possédantes). La défaite du prolétariat conduit à une prédiction rationnelle : les classes vont finir par s'affronter sans l'obstacle de la surdétermination.

Tocqueville. Un principe d'interprétation général : l'irrésistible poussée de l'histoire des sociétés humaines vers l'égalité, et, corrélativement, la disparition irréversible de l'aristocratie.

L'interprétation de l'événement se fait à partir de trois points de vue : sa structure (lutte entre les possédants et les non-possédants), ses modalités (par ex. le caractère absolument négatif de la

violence, pas de « travail du négatif »), sa portée : «Fonder une science sociale, une religion, une philosophie propre à être apprise par tous les hommes ».

Son jugement sur la séquence révolutionnaire : une guerre civile, et non une lutte politique avec un rôle fondateur.

A partir de ces deux regards sur le même événement se posent les questions décisives pour une réflexion sur l'histoire : la causalité en histoire, les agents de l'histoire.

En ce qui concerne Marx, un des intérêts majeurs de cet atelier a été de rappeler la complexité de la philosophie marxienne de l'histoire (pas de déterminisme matérialiste réducteur). A une causalité mécanique, économique, s'ajoutent d'autres déterminations : a/ un rôle déterminant des individus dans la praxis humaine b/ des facteurs non seulement matériels ou économiques, mais aussi culturels, symboliques.

On retiendra de Marx une véritable puissance explicative de l'événement, jusque dans ses détails et ses singularités.

Chez Tocqueville, l'intelligence historique est différente. Un sens général se dessine, mais il n'y a pas de système. L'histoire est comme une navigation, les événements peuvent être inattendus même s'ils ne sont pas totalement imprévisibles. Il faut se tenir entre « l'esprit de système » qui a des explications pour tout, et l'action sans recul, sans direction sans lecture causale. Plutôt qu'un principe explicatif, Tocqueville propose un principe d'intelligibilité : l'égalité des conditions. Il y a des grandes causes et des accidents, des faits particuliers qui décident du cours que peuvent prendre les causes générales.

La leçon principale de cette confrontation philosophique autour de la Révolution de 48 c'est qu'il y a deux types d'intelligibilité : une puissance de rationalisation dirigée par des principes (Marx, la lutte des classes), une interprétation infinie orientée par des lignes d'horizon (Tocqueville et l'irrésistible avènement de l'égalité).

Synthèse des débats

Les questions ont porté principalement sur la possibilité d'une philosophie contemporaine de l'histoire, d'une puissance interprétative et explicative comparable à celles qui ont été étudiées. La question sociale a également retenu l'attention des participants. La société peut être pensée en termes d'intérêts de classe (Marx) ou de représentation (Tocqueville). Le concept de classe moyenne est apparu dans le débat.

Apports didactiques

Plusieurs perspectives didactiques peuvent être ouvertes à partir de cet atelier passionnant :

1. Lecture comparée de deux auteurs sur un même événement ou sur une même situation historique.
2. L'association, pour l'étude d'une Révolution, de l'étude historique et de l'étude philosophique.
3. Une réflexion sur la manière d'analyser, d'interpréter voire d'expliquer des événements contemporains.

De l'aveu de tous les participants, l'atelier a présenté un très grand intérêt sur le plan disciplinaire et didactique. Le dialogue vivant entre les intervenants, produisant une « mise en scène » de deux philosophies de l'histoire très différentes, a constitué une expérience originale et stimulante.

Bibliographie

Marx, Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte, in *Les luttes de classes en France*, Paris, Gallimard, Folio histoire.

Les luttes classes en France, Paris, Gallimard, Folio Histoire.

Arnaud Tomès, *Karl Marx et l'histoire*, Canopé CRDP, 2012

Tocqueville, *Souvenirs*, Deuxième partie, I « Mon jugement sur les causes du 24 février et mes pensées sur ce qui allait en sortir », Paris, Laffont.

De la démocratie en Amérique.

Guillaume Barrera, *Les lois du monde : Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, 2009