Raymond Aron

Introduction à la philosophie de l'histoire

Essai sur les limites de l'objectivité historique

complétée par des textes récents

Gallimard

A André Malraux et Eric Weil

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

© Éditions Gallimard, 1948, et 1981 pour la présente édition augmentée.

INTRODUCTION

Le titre de cet ouvrage risque d'induire en erreur le lecteur qui identifierait la philosophie de l'histoire et les grands systèmes du début du xix[e] siècle, si décriés aujourd'hui. Quant au sous-titre, il marque plutôt le point de départ que le point d'arrivée de notre recherche et, lui aussi, prête à équivoque. Il ne sera donc pas inutile d'indiquer brièvement l'objet et le plan de notre travail.

Tout d'abord il va sans dire que le mot objectivité ne doit pas être entendu au sens vulgaire. Nous faisons abstraction des préférences individuelles de l'historien, nous considérons, pour ainsi dire, un historien idéal. Objectivité ne signifie pas impartialité, mais universalité. Etant donné un certain état de nos connaissances expérimentales, une loi physique s'impose à tous. Peut-on prêter la même validité, en fonction d'un certain état de l'érudition, à une reconstitution historique?

Nous excluons de notre enquête tout ce qui touche à l'établissement des faits et à la critique des textes. Nous admettons par hypothèse le caractère rigoureusement scientifique de ces démarches préliminaires. Pour reprendre des expressions commodes, notre étude porte sur la seule synthèse (choix, interprétation, organisation des matériaux). Nous laissons également de côté la mise en œuvre artistique, les problèmes de l'expression. Nous supposons le récit réduit à une série de jugements enchaînés. Nous ne méconnaissons pas à quel point une telle fiction s'éloigne de la réalité, mais nous ne la croyons pas moins légitime; tacitement acceptée par presque tous ceux qui ont traité de la méthodologie, elle est indispensable dès que

l'on pose, à propos de l'histoire ou des sciences sociales, la question de la vérité.

Il est vrai que l'on mettra en doute la nécessité d'une telle question. On objectera qu'empruntée à des préjugés scolaires, elle est étrangère à l'histoire authentique, qu'elle risque d'en défigurer la nature.

Remarquons d'abord que notre propos n'est pas de mesurer le savoir historique à un critère *a priori.* Nous ne tâchons pas de le ramener à un type de science proclamé à l'avance seul véritablement scientifique. Tout au contraire, nous suivons le mouvement naturel qui va de la connaissance de soi à celle du devenir collectif. Nous utilisons une méthode descriptive ou, si l'on veut, phénoménologique. Nous n'isolons jamais la science de la réalité, puisque aussi bien la conscience que l'homme prend du passé est un des caractères essentiels de l'histoire elle-même.

Quant à la question précise des *limites de l'objectivité,* elle se confond avec la question *critique* ou *transcendantale.* Mais, au lieu de la formule kantienne : « A quelles conditions une science historique est-elle possible? », nous nous demanderons : « Une science historique universellement valable est-elle possible? Dans quelle mesure l'est-elle? » Faute d'une science historique dont l'existence serait indiscutée, nous substituons la recherche des *limites* à celle des *fondements.* (Nous avons ailleurs dégagé cette interrogation d'une critique de quelques *théories de l'histoire* d'auteurs allemands.)

Mais, dira-t-on, le danger d'arbitraire ne se trouve pas écarté. L'analyse transcendantale est-elle adaptée à la structure de l'objet historique? On pourrait en douter, en effet, et nous nous efforcerons même de montrer que, telle du moins qu'elle a été pratiquée par l'école de l'Allemagne du Sud-Ouest, cette analyse ne permet pas de résoudre les problèmes décisifs de la philosophie historique. Mais la question que nous avons posée, en dépit de sa forme traditionnelle, vise le point central d'une théorie de l'histoire, elle n'implique ni préjugé, ni postulat, elle traduit le doute par lequel passe inévitablement l'individu qui réfléchit sur sa situation d'être historique qui veut devenir historien.

La vérité scientifique se détache de la conscience qui l'a élaborée puisque, à un certain degré d'approximation, elle vaut éternellement. En va-t-il de même pour la reconstitution historique? L'historien ne s'exprimc-t-il pas, lui-même et son époque, dans sa vision du passé? Est-ce l'homme d'un temps ou un moi transcendant qui est le sujet de cette science? Cette dernière est-elle séparable de toute philosophie? N'est-elle pas solidaire du présent historique et condamnée à changer avec lui? En d'autres termes, nous nous demandons si la science historique, comme les sciences de la nature, se développe selon un rythme d'accumulation et de progrès ou bien si, au contraire, chaque société récrit son histoire parce qu'elle se choisit, recrée son passé.

Notre étude se déroule simultanément sur trois plans que nous appelons, pour simplifier, *épistémologique, transcendanlal, philosophique.*

A aucun moment, nous n'entrons dans l'examen des méthodes spéciales, nous tâchons de démontrer les propositions les plus générales à partir desquelles on développerait une méthodologie (en fait les méthodes sont si variées selon les époques, les pays, les individus, qu'un autre livre serait nécessaire pour aller des principes aux applications). Néanmoins, le plan du livre, les paragraphes les plus nombreux relèvent d'une théorie de la science. La deuxième et la troisième section étudient les deux procédés fondamentaux de la pensée historique, la *compréhension* et *l'explication causale,* la quatrième section est une tentative de synthèse, elle porte sur la saisie des ensembles, sur les *reconstitutions globales.*

Entre l'épistémologie et la critique, nous ne faisons pas de distinction rigoureuse puisque l'une et l'autre sont une réflexion sur l'acte de la science, une description de la réalité et de la connaissance que nous en avons. Néanmoins, certains paragraphes, secondaires au point de vue de la méthodologie, par exemple ceux qui concernent *la construction du fait, la compréhension des idées, la dissolution de l'objet,* sont décisifs au regard de l'analyse transcendantale. De plus, et là est l'essentiel, le rapport des sections II et III change selon que l'on se place sur le plan de l'épistémologie ou de la critique : sur le premier, les deux sections sont coordonnées, elles ont pour thèmes la compréhension, démarche première et spontanée, et la causalité, forme plus élaborée d'interprétation; sur le deuxième au contraire, la section II suit la constitution des

domaines, la section III suppose les domaines constitués et considère l'organisation des rapports nécessaires. Celle-là est, partiellement au moins, en deçà du travail scientifique, elle dégage les postulats et les hypothèses dont les savants ont à peine conscience.

Description de la connaissance et analyse transcendantale sont constamment sous-tendues par une recherche philosophique qui est la raison d'être du livre. Dans la section I, nous définissons l'histoire humaine par opposition à l'histoire naturelle et nous mettons en lumière le fait premier que l'histoire est pour l'homme non pas quelque chose d'extérieur, mais l'essence de son être. Toutes les analyses qui suivent sont dominées par cette affirmation que l'homme n'est pas seulement dans l'histoire, mais qu'il porte en lui l'histoire qu'il explore. Dans cette perspective, le livre est dominé par les deux paragraphes qui commencent la section II et par ceux qui achèvent la section IV. Je me découvre, moi parmi les autres et dans l'esprit objectif, je reconnais l'histoire-objet comme le lieu de mon action, l'histoire spirituelle comme le contenu de ma conscience, l'histoire totale comme ma propre nature. Je me confonds avec mon devenir comme l'humanité avec son histoire.

Notre travail va donc simultanément des procédés élémentaires de la science à la saisie globale, de la constitution des domaines à l'organisation de l'expérience causale et du récit total, de la connaissance de soi à celle du passé et au retour à soi. La théorie du savoir entraîne une théorie de la réalité, elle aboutit à une certaine manière de philosopher; en réfléchissant sur l'historien, le philosophe réfléchit sur lui-même, il aperçoit son historicité, encore qu'il ne renonce pas à l'effort pour la surmonter.

Selon que l'on envisage l'un ou l'autre de ces plans, l'idée des *limites de l'objectivité* prend une valeur différente. Au point de vue épistémologïque, nous cherchons à distinguer les démarches rigoureusement objectives, soumises aux seules règles de la logique et de la probabilité, des démarches subjectives, qui expriment une individualité ou une époque. Distinction décisive contre le positivisme, puisqu'elle permet de tracer les frontières du savoir universellement valable et de réserver, au-delà de la science, les droits non de la croyance mais de la philosophie.

La section III, par exemple, montre l'impossibilité d'une science historique ou sociale qui serait purement causale, du fait que le déterminisme fragmentaire appelle une synthèse. Bien plus, en deçà de la science ou immanentes à elle, les décisions philosophiques ou volontaires interviennent dans la construction des termes, la sélection des faits, l'interprétation des ensembles. La connaissance scientifique reste inséparable des hommes vivants et de leur histoire.

Droits de la philosophie, historicité de la connaissance apparaissent plus nettement encore sur le plan transcendantal. L'histoire d'un univers spirituel, art, science, philosophie, n'existe que pour celui qui pose à la fois la réalité et l'unité progressive de cet univers. L'histoire implique des jugements synthétiques *a priori.* Cette dernière expression est partiellement inexacte, car nous n'observons pas, d'une part la matière sensible, de l'autre le sujet, mais un esprit individuel dans une tradition, qui s'efforce de penser le mouvement historique auquel il participe. Le jugement synthétique *a priori,* dont la validité ne dépend pas de l'expérience, sort en fait du réel et lui répond. La constitution d'une histoire de la philosophie exige une philosophie qui à son tour se constitue historiquement.

Sur le plan supérieur, notre livre conduit à une *philosophie historique* qui s'oppose au rationalisme scientiste en même temps qu'au positivisme. La réflexion dont nous parlons dans la dernière section se définit par le fait qu'elle se détache de la pensée engagée et non par le fait qu'elle se subordonne à l'activité scientifique. Cette philosophie historique permettrait de comprendre la conscience concrète, les passions et les conflits qui agitent les hommes, les idées historiques dont les idées des moralistes ne représentent qu'une transfiguration abstraite. Philosophie de la nation ou de la classe, elle serait, en tout cas, une philosophie de la politique aussi bien que de la science, car c'est l'homme tout entier qui philosophe et sur lequel on philosophe.

Une telle philosophie devrait surmonter l'opposition entre les philosophies des moralistes ou des romanciers qui expriment une existence particulière, et celles des théoriciens ou des savants qui paraissent étrangères aux préoccupations de la vie. L'attitude philosophique est évidemment particulière comme toute attitude vitale et, en ce sens, le philosophe n'est qu'un

individu entre d'autres. Mais, dans la mesure où il réfléchit sur les attitudes, il en dégage la vérité, il montre à quoi oblige logiquement chacune d'elles, ce que chacune signifie dans l'histoire. Si cette réflexion parvenait à déterminer la destination vraie de l'homme, elle suggérerait une interprétation valable du passé. Vérité qui ne saurait être ni totale, ni impérative, car la vérité philosophique est toujours postérieure à l'événement et la décision historique engage la personne. La philosophie se développe dans ce mouvement sans cesse renouvelé de la vie à la conscience, de la conscience à la pensée libre et de la pensée au vouloir.

Philosophie historique qui est aussi en un sens une philosophie de l'histoire, à condition de définir celle-ci non pas comme une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattachée à une conception philosophique de l'existence, ou comme une conception philosophique qui se reconnaît inséparable de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle pressent. Autrement dit, la philosophie de l'histoire est une partie essentielle de la philosophie, elle en est à la fois l'introduction et la conclusion. Introduction, puisqu'il faut comprendre l'histoire pour penser la destinée humaine, d'un temps et de toujours; conclusion, puisqu'il n'y a pas de compréhension du devenir sans une doctrine de l'homme. Double caractère qui serait contradictoire si l'on se représentait la philosophie selon le schéma des théories déductives, mais qui devient intelligible dès qu'on la rattache à la dialectique de la vie et de l'esprit, qui s'achève dans la conscience de soi de l'être qui se situe dans l'histoire et se mesure à la vérité.

SECTION I

Le passé et les concepts d'histoire

L'histoire, au sens étroit, est la science du passé humain. Au sens large, elle étudie le devenir de la terre, du ciel et des espèces aussi bien que de la civilisation. D'autre part, au sens concret, le terme histoire désigne une certaine réalité; au sens formel, la connaissance de cette réalité. Cette double équivoque sera le thème de notre première section.

On est tenté de retenir le sens large du mot : on entendrait par histoire toute investigation des êtres ou des choses qui n'existent plus, investigation contrainte de procéder par voie indirecte puisque, par hypothèse, on recherche ce qui a disparu. Mais on doit se demander jusqu'à quel point, prise au sens large, l'histoire est vraiment *une?* L'unité des histoires naturelle et humaine est-elle subjective? Fondée sur une même orientation de la curiosité, sur une similitude des méthodes? Est-elle matérielle? Et reflète-t-elle la continuité d'une évolution qui, partie de la nébuleuse primitive, aboutirait à la période dite historique, minuscule et grandiose achèvement? Toutes les histoires portent sur le passé, mais le passé est-il objet d'une science unique?

Nous prendrons pour point de départ la doctrine de Cournot qui tout entière porte sur l'histoire tant naturelle qu'humaine (paragr. i). Nous nous efforcerons ensuite de marquer l'opposition méthodologique (paragr. 2) et réelle (paragr. 3) entre les diverses histoires.

Nous en viendrons ainsi à délimiter le cadre de notre étude. L'originalité de la dimension historique dans l'ordre humain exclut la confusion des sciences et l'assimilation des règnes.

I

THÉORIE ET HISTOIRE

(ORDRE ET HASARD)

Nous supposons connue, dans les pages suivantes, la philosophie de Cournot pour nous borner à quelques remarques critiques. La notion d'histoire, même dans cette philosophie, est en réalité multiple et complexe, il suffit d'analyser les exemples de Cournot pour s'en convaincre. Nous montrerons comment le concept métaphysique d'ordre permet d'éviter en apparence les distinctions qui s'imposent dès que l'on confronte système *du* devenir.et système *achèvement d'une évolution.*

Cournot distingue deux catégories de sciences, sciences théoriques et sciences historiques. D'une part, nous organisons le système des lois selon lesquelles s'enchaînent les phénomènes, d'autre part nous remontons de l'état actuel de l'univers aux états qui l'ont précédé et nous tâchons de reconstituer l'évolution.

Cette opposition, au premier abord, est claire et nous pouvons lui donner une première signification, en faisant abstraction du concept fondamental de Cournot, l'ordre. En effet, supposons qu'une pierre tombe : ou bien nous envisageons le fait comme susceptible de répétition afin d'analyser les lois selon lesquelles tombent tous les corps (soit à la surface de la terre, soit même en tout lieu) ; ou bien, au contraire, nous nous attacherons aux caractères singuliers de cette *chute,* la pierre est tombée de tel rocher, tel mouvement en a été cause, etc. Plus nous nous rapprocherons du concret absolu, de cette chute localisée, décrite exactement, moins l'événement sera séparable de l'ensemble spatio-temporel auquel il appartient, moins il sera légitime de discerner singularité (qualitative) et unicité

(temporelle). Car les caractères singuliers de l'événement ne s'expliquent que par toutes les circonstances qui l'ont conditionné. Convenons d'appeler réel l'univers donné à notre perception : à chaque instant de notre conscience correspond un état de l'univers et la sucession de ces états constitue une histoire que les sciences cosmologiques, de plus ou moins loin, s'efforcent de retracer.

Cette première définition, en tout état de cause, est insuffisante. Le réel passé ne représente pas le but de la construction scientifique, il ne suggère pas l'idée d'une discipline achevée. Au reste, cette définition ne coïncide pas avec la pensée de Cournot, car celui-ci n'oppose pas l'une à l'autre deux directions de la recherche, pas davantage le donné sensible aux lois, il sépare deux secteurs différents de l'univers, la nature et le monde (cosmos). Toute succession n'est pas historique, il faut encore qu'elle ne s'explique pas intégralement par des lois. Le fait historique est, par essence, irréductible à l'ordre : *le hasard est le fondement de l'histoire.*

On connaît la définition du hasard que propose Cournot : rencontre de deux séries indépendantes ou rencontre d'un système et d'un accident. Qu'une tuile soit décrochée d'un toit par le grand vent est intelligible en fonction de lois connues, que telle personne passe sous le toit pour se rendre à ses occupations est encore intelligible, que la tuile tombe sur la personne est une rencontre à la fois nécessaire et irrationnelle. Nécessaire, puisqu'elle résulte des déterminismes qui gouvernent les séries; irrationnelle, puisque, même pour un esprit divin, elle n'obéit à aucune loi. De même, supposons que le système solaire soit heurté par un corps étranger, il y aura, là encore, fait historique que, incapables de le calculer ou de le prévoir, nous devrons seulement constater. Ainsi l'histoire s'intéresse aux événements essentiellement définis par leur localisation spatio-temporelle, au contraire les sciences théoriques établissent des lois, abstraites du réel et valables pour des ensembles isolés. Nous aboutissons ainsi à un deuxième concept d'histoire : non plus *Yunivers concret dans son devenir,* mais les *événements* qu'on appellera accidents, hasards ou rencontres, qui se produisent plutôt qu'ils ne sont et qui échappent définitivement à la raison..

Le concept d'histoire est-il suffisamment défini par le hasard? En fait, il n'en est rien. Une succession d'événements fortuits (la série des tirages au jeu de boules) ne constitue pas une histoire. Considérons, au contraire, l'astronomie ou la biologie; le temps a surtout pour signification de permettre la réalisation des *systèmes.* L'histoire du ciel se donne pour tâche de reconstituer la formation dans le passé du *système* organisé que nous observons aujourd'hui. De même l'ordre vital s'est composé progressivement; il est un mélange de nécessités intelligibles, fixées une fois pour toutes, et d'accidents dont les suites se prolongent encore. L'histoire se caractérise moins par les rencontres que par l'orientation d'un devenir.

Ces trois concepts s'organisent en une progression dialectique. Pour expliquer le *devenir réel,* il faut l'analyser en relations causales, inévitablement abstraites. Rapportées au réel continu, ces relations créent des faits de coïncidence, qui sont pour ainsi dire l'envers d'une science théorique. D'où suit enfin, pour unir ces événements épars, le concept d'évolution qui conserve et dépasse les deux notions de devenir réel et de hasard.

Implicitement contenues dans les textes de Cournot, ces notions ne sont jamais clairement isolées, car en fonction de son probabilisme, il se refuse à séparer subjectif et objectif : les lois théoriques doivent correspondre aux principes d'un ordre éternel. D'où le glissement perpétuel de distinctions relatives à des oppositions absolues et transcendantes.

Considérons les deux catégories de sciences théoriques et cosmologiques. Dans la mesure où l'on oppose deux directions du travail scientifique, science des lois de la vie d'une part, description des formes vivantes et de leur devenir d'autre part, aucun problème ne surgit. Mais il s'agit toujours, pour Cournot, d'arriver à la séparation radicale de l'ordre vital et des données historiques. Il faut donc considérer l'ordre, non plus comme le résultat, toujours provisoire, de l'explication scientifique, fondé sur l'observation et l'abstraction, mais comme la notion première. Dès lors, en toute liberté, le philosophe décrète que tel fait général (le nombre des dents ou des vertèbres dans une espèce donnée), en dépit de sa généralité, n'appartient pas à l'ordre, mais à l'histoire. Jugement métaphysique, car l'ordre vital devient un principe de discrimination, il est tenu, en raison de son harmonie intrinsèque, pour antérieur et supérieur à la vie réelle, qui en serait une reproduction imparfaite.

S'agit-il de science physique? Cournot ne réussit pas davantage à détacher le théorique de l'historique. La loi de gravitation serait une des lois fondamentales du monde, valable intemporellement, parce qu'elle ne comporte aucune donnée cosmologique. Au contraire, la loi de la chute des corps à la surface de la terre impliquerait certaines données susceptibles de se modifier (force centrifuge). Mais une telle distinction reste

provisoire. Nous ne sommes jamais sûr d'avoir saisi un des principes de l'ordre physique. Et, en tout état de cause, même ces principes sont liés au réel, puisque l'observation est nécessaire pour les mettre au jour et l'expérience pour les vérifier. Là encore, nous apercevons moins un passage à l'absolu qu'un renversement de la succession légitime. Le savant va du fait à la loi, Cournot commence par postuler un ordre (inaccessible en sa totalité).

Dira-t-on que Cournot définit positivement la donnée historique, comme celle qui échappe au calcul? Certains événements n'ont pas laissé de trace, parfois on ne saurait remonter de l'état final aux états antérieurs parce que le même état final peut résulter d'états antérieurs différents. Enfin, des accidents, comme la rencontre d'un aérolithe et de la terre, sont imprévisibles et, après coup, connaissables seulement par la constatation. Cournot esquisse une distinction entre science physique et science biologique ou humaine en fonction de la possibilité de prévision et d'explication rétrospective. Pour une réalité physique, l'avenir est rigoureusement déterminé par l'état actuel, au point qu'il nous est souvent mieux connu que le passé. Au contraire, un être vivant impose l'enquête historique, car sa réaction future dépend de son passé, inscrit pour ainsi dire dans l'organisme. L'anticipation est, aussi aléatoire que la reconstitution.

Mais il semble que la possibilité ou l'impossibilité du calcul varie avec notre savoir légal. Or, Cournot prétend que les données historiques soient, en elles-mêmes et absolument, inaccessibles à la science. 11 faut donc substituer à la formule non calculable pour nous, incalculable en soi. Mais si toute rencontre a pour origine le déroulement nécessaire des diverses séries, comment affirmer que le fait de hasard échappe *en soi* à tout calcul? N'y a-t-il pas contradiction entre déterminisme et imprévisibilité ontologique?

Dira-t-on que la rencontre, étrangère à toute loi, n'en reste pas moins incomparable au fait prévisible, conforme à une règle? Sans doute il n'existe aucune loi qui commande les tirages successifs à la roulette, et, en ce sens, même pour Dieu, le hasard serait réel. Mais l'Esprit infini n'aurait-il pas, des circonstances concrètes d'où résulte chaque tirage, une connaissance totale qui rendrait inutile pour lui le calcul des moyennes? A moins qu'on ne juge une telle connaissance du particulier indigne de la divinité et qu'on n'invoque l'idée d'ordre. Car un système rationnel s'oppose absolument à une succession de cas fortuits ou à des accidents isolés.

On comprend du même coup l'importance de l'opposition entre la cause et la raison. Que le numéro 6 sorte à tel tirage, cela résulte de causes multiples, des antécédents concrets de l'événement. Mais si nous constatons, sur un très grand nombre de tirages, que les numéros situés sur un même côté de la table sortent beaucoup plus fréquemment que les autres, nous chercherons les raisons du fait, à savoir l'irrégularité des numéros ou l'inclinaison de la table, etc. L'antécédent est réel, la cause est une notion extraite de notre expérience organique. La raison est, au contraire, l'explication qui satisfait l'esprit. Opposition acceptable et claire tant qu'elle s'applique seulement à des cas particuliers (dans l'exemple choisi, la raison est aussi une donnée sensible, bien qu'elle rende compte d'événements multiples). Uniquement définie par la satisfaction qu'elle donne aux besoins de notre intelligence, la raison demeure un concept relatif, tant qu'on ne la consacre pas par un décret métaphysique ou même théologique, tant qu'on ne projette pas la raison des choses dans l'esprit du Créateur.

A vrai dire, Cournot proclame explicitement que l'idée d'ordre est fondamentale, première et qu'elle aurait la capacité singulière de se critiquer elle-même. La probabilité philosophique rendrait légitime le passage du subjectif à l'objectif : les idées correspondraient à la structure du réel, car il serait absurde (il faudrait admettre un hasard invraisemblable) qu'il en fût autrement. Malheureusement, l'ordre est une notion vague, elle répond aussi bien à un ensemble de lois physiques qu'à l'harmonie vitale. Elle est moins mécanisme que finalité, Cournot ne se contente pas de la prendre pour admise, il omet d'en analyser et élucider les formes et les valeurs diverses. Au lieu de l'observer telle qu'elle est, humaine et changeante, il l'érigé en absolu et glisse ainsi de la raison individuelle à la Raison universelle.

Ainsi Cournot passe des lois observées à une théorie postulée, de systèmes partiels à un ordre intégral et il ne discerne pas l'équivoque de cet ordre qui, immanent aux choses et à l'esprit, variable selon les règnes suppose au fond une foi théologique. Or, l'histoire ne saurait avoir plus d'unité que le terme auquel soi-disant elle s'oppose.

Même dans la doctrine de Cournot, il subsiste une différence fondamentale entre les histoires de la nature et l'histoire humaine. Les sciences cosmologiques, physiques ou biologiques, n'existent que par l'ordre dont l'histoire serait la négation. En effet, ces disciplines sont ou bien description du donné ou bien

reconstitution du passé. Dans le premier cas, elles peuvent se suffire à elles-mêmes, mais elles constituent une simple introduction aux recherches théoriques. Elles sont autonomes dans la mesure où le devenir passé représente, grâce à l'ordre vers lequel il tend, une évolution, en même temps qu'une succession de hasards : par exemple l'histoire du ciel qui retrace la formation du système solaire, l'histoire des espèces qui explique la réalisation ou la transformation progressive de l'ordre vital, l'une et l'autre orientée vers un état de stabilité.

L'ordre est ici premier, au moins pour le savant. Au contraire, dans le règne humain, c'est le devenir qui est premier puisque l'ordre n'est pour ainsi dire que la structure interne de celui-ci. Là le problème qui se pose est de concilier la définition première de l'histoire comme lieu des accidents avec la finalité que suggère l'orientation du mouvement historique. Ici, au contraire, il s'agit de s'élever au-dessus des faits particuliers dont on n'aperçoit d'abord ni l'enchaînement ni la logique.

Nous laisserons de côté le premier problème. Les formules de Cournot au sujet des états initiaux sont hésitantes [1], parce que, philosophe, il veut ignorer la Providence à laquelle il croit et que peut-être sa notion d'ordre implique. En revanche, les principes de l'étiologie historique, caractéristiques de la seule histoire humaine, sont intéressants.

Cournot, en fait, se borne à formuler, en termes prétendument rigoureux, à l'aide de ses concepts favoris, l'idée banale et traditionnelle : au-delà des hasards, — passions individuelles, décisions volontaires, catastrophes naturelles, guerres, etc. — on saisirait un ordre qui rendrait intelligible le chaos qui s'offre d'abord à l'historien. Celui qui regarde de haut un paysage aperçoit, dans leurs grands traits, le cours des fleuves et les lignes du relief. Ainsi, en s'élevant au-dessus des détails, le philosophe parviendrait à dégager les raisons du mouvement d'ensemble. Après bien des guerres et des révolutions, la politique de l'Europe a fini par prendre, à peu près, l'aspect qui résultait des données inévitables de la géographie, de la répartition des ressources, etc. L'afflux d'or a permis une hégémonie passagère de l'Espagne, mais la nécessité qui lui assigne en Europe un rôle de second plan a fini par triompher. Cette manière de raisonner est d'autant plus aisément admise qu'elle est spontanément et légitimement utilisée par tous ceux qui recherchent l'origine d'un événement particulier. On oppose

i. 11 indique lui-même diverses hypothèses : peut-être sont-ils fortuits, peut-être au contraire déjà orientés vers la fin qu'ils préparent, peut-être s'agit-il de réactions mutuelles.

aux accidents — assassinat de Sarajevo, ultimatum autrichien — qui expliquent le moment précis où la guerre a éclaté, les causes profondes (difficultés intérieures de l'Empire austro-hongrois, impérialisme allemand, volonté française de revanche, rivalité anglo-allemande, etc.) qui rendent compte de la possibilité même de la guerre européenne. On suppose implicitement que les accidents disparaissent, que les mouvements séculaires commandent les mouvements de courte période. Que dans certains cas, les accidents finissent par se compenser, on l'admettra volontiers, mais il serait gratuit de tenir cette compensation pour générale ou inévitable. Si la date d'un événement est imputable à un hasard, comment limiter les conséquences de celui-ci? De quel droit affirmer qu'en 1908 ou 1911, l'issue du conflit aurait été la même? Les suites du fait que les Grecs ont triomphé des Perses ne se prolongent-elles pas jusqu'à nos jours, s'il est vrai que les Grecs, soumis aux Perses, n'auraient pas connu le libre développement d'une culture dont nous vivons encore aujourd'hui? Cournot lui-même reconnaît que les conséquences de certains faits, loin de s'effacer, continuent indéfiniment (distinction des races).

Si Cournot, en dernière analyse, croit à cette compensation, c'est qu'autrement, il faudrait désespérer de l'étiologie historique * et que toute sa philosophie formelle de l'histoire est dominée par une interprétation matérielle : la période historique elle-même est destinée à s'achever. Entre la solidarité organique des tribus primitives et l'ordre rationnel des sociétés futures, l'histoire proprement dite, celle des guerres, des Empires, des initiatives individuelles, ne forme qu'une transition nécessaire mais brève. Comme pour les histoires naturelles, il connaît le système total, par rapport auquel se définissent les accidents, le terme vers lequel s'achemine l'évolution. Ainsi, une fois encore, une distinction toute relative (car selon le niveau où l'on se place, un même fait peut être ou cause profonde et raison ou cause apparente) est portée à l'absolu.

Cournot aimait à comparer l'histoire aux jeux, afin de montrer la source commune des deux logiques : la théorie du hasard. Au rebours du baccara dont les parties se succèdent sans s'ordonner, une partie d'échecs présente déjà une multiplicité d'événements, rattachés les uns aux autres à la fois par l'ordre des intentions et le hasard des rencontres. Comparaison suggestive, mais Cournot s'est donné à bon compte l'équi-

1. Théoriquement, il reconnaît la possibilité contraire, à savoir que le temps étende les effets de hasard. *Essai sur les Fondements de nos connaissances*, § 3n.

valent du plan que suit chaque joueur. Il s'est accordé le droit d'observer le devenir, comme si celui-ci était à son terme. Ainsi il a réussi à esquiver la difficulté maîtresse d'une logique historique : comment saisir le mouvement global tant qu'il est inachevé? L'historien ne survole pas le paysage historique : il est au même niveau que le devenir qu'il s'efforce de retracer.

Cournot nous apporte donc plus de problèmes que de solutions [1]. A supposer que les mêmes concepts se retrouvent dans toutes les disciplines historiques, il reste à préciser leur sens et leurs relations dans chacune d'elles. Système théorique, organisation vitale, lignes maîtresses de l'évolution n'ont guère de commun que l'étiquette *d'ordre* que Cournot leur applique. Au-delà de ces analogies verbales, nous devons chercher l'unité des méthodes ou des réalités.

I. Ces remarques seraient plus vraies encore, si l'on considérait la théorie de l'histoire humaine. L'histoire des idées et l'étiologie sont juxtaposées. Pas davantage on n'aperçoit la synthèse du progrès continu qui caractérise le mouvement de la civilisation, et de la loi de croissance et de déclin qui commande aux choses de la vie (même aux empires et aux peuples). A vrai dire, il s'agit là peut-être moins d'insuffisances que d'une conception profonde de la pluralité des mouvements historiques, *sans composition* parce que les composantes prétendues sont trop hétérogènes pour comporter une résultante. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme.* Paris, iflo'i, p. 170.

II

LES HISTOIRES NATURELLES

Pour dégager la diversité des disciplines historiques, nous analyserons tout d'abord l'exemple le plus intéressant : celui de la biologie. La recherche historique est en effet partie intégrante de la science de la vie, puisque toute classification systématique des êtres vivants est liée aux hypothèses sur l'origine des espèces. On sait d'autre part l'importance du transformisme dans l'histoire des idées. Représentation du passé humain et représentation du passé vital se sont soutenues et confirmées mutuellement. Ici et là on retrouvait la diversité des individus et la similitude des types, la continuité et le changement, ici et là on appliquait simultanément méthode historique et méthode comparative.

Sans doute, à l'enthousiasme du siècle dernier a succédé aujourd'hui une crise. Mais celle-ci, en dépit des apparences, constitue pour nous une circonstance favorable, car le but de notre étude est de préciser la nature propre des enquêtes historiques. Or, les difficultés actuelles tiennent à une dissociation des différentes démarches par lesquelles on remonte du présent au passé. Les démarches que Lamarck et Darwin ne songeaient même pas à distinguer, le progrès du savoir contraint de les séparer, parce que les résultats provisoires en sont contradictoires.

Les interprétations transformistes du siècle dernier, encore qu'elles aient contribué à répandre le sens historique, étaient, si l'on peut dire, aussi peu historiques que possible. Elles réduisaient l'idée d'histoire à son contenu le plus pauvre. Le lamarckisme, par exemple, utilisait, pour expliquer l'évolution des

espèces, des hypothèses confirmées par l'expérience actuelle. La création d'organes sous l'exigence du besoin, l'adaptation de l'être vivant au milieu ne seraient ni des faits historiques, ni des faits actuels, mais des phénomènes essentiels à toute vie, que nous avons le droit, à partir de l'observation présente, de projeter dans le passé. Il n'y aurait pas de solution de continuité entre la science théorique et la reconstitution historique. L'évolution devrait continuer, à tel point que les critiques parlent aujourd'hui d'un cercle vicieux du lamarckisme : pourquoi n'assisterions-nous pas à la création d'espèces nouvelles? Pourquoi certaines espèces primitives, au lieu de disparaître dans des formes supérieures, se sont-elles stabilisées? Déterminée par des lois intemporelles, la succession des formes réelles devenait une évolution intelligible. Le hasard n'intervenait que pour rendre compte du détail; dans ses grandes lignes l'histoire de la vie obéissait à une logique accessible aux savants d'aujourd'hui.

Sous une autre forme, la même confusion se retrouve dans le darwinisme. On établit empiriquement les principes d'explication valables pour le passé : variabilité des êtres vivants, lutte pour la vie, sélection naturelle, d'où résulte l'accumulation orientée des mutations. L'évolution se poursuivrait, seule la durée nécessaire nous empêcherait d'en apercevoir les manifestations. Aussi retrouvons-nous, dans les livres de Darwin, le même passage incessant de l'étude théorique (lois de l'hérédité) à la reconstitution historique : la comparaison d'espèces séparées géographiquement ou par l'action des éleveurs, lui présente l'image même de l'œuvre réalisée par la nature au cours du temps.

Deux découvertes ont rendu cette confusion impossible : la différence de nature entre fluctuation et mutation, la critique des *providences naturalistes* qu'invoquaient naïvement les fondateurs du transformisme. Lamarck tenait pour démontrée l'hérédité des caractères somatiques acquis. Darwin s'accordait une variabilité germinale infinitésimale (et il croyait également à l'hérédité des caractères acquis, de telle sorte que le problème de la variabilité l'inquiétait peu). Or les biologistes actuels, en majorité, n'admettent pas l'hérédité des caractères acquis. Et ils considèrent tous comme une erreur la variabilité germinale : les descendants d'une lignée pure sont rigoureusement identiques, seule l'influence du milieu les différencie. Dans ces conditions, on est obligé d'opposer aux faits normaux d'hérédité, — transmission des caractères — l'hypothèse de l'évolution, qui requiert des variations germinales. On observe

sans doute des mutations immédiatement héréditaires, mais encore faut-il se demander dans quels cas ces mutations donnent naissance à des espèces nouvelles.

En même temps les biologistes ne connaissent plus de force, comparable au besoin ou à la sélection naturelle, qui possède la vertu d'expliquer ce qu'on ne comprend pas. Darwin pouvait se satisfaire de variations infinitésimales, parce que, si l'on peut dire, la sélection naturelle se chargeait ensuite de tout le travail. Mais une différence minime, même si elle est favorable à un être vivant, ne suffit pas à assurer la survie de celui-ci. Ce n'est pas toujours le mieux adapté qui résiste et fait souche. De plus, l'accumulation des variétés infinitésimales devient incompréhensible. Un rudiment d'organe ne présente aucune utilité. L'organisation de parcelles germinales reste mystérieuse. La sélection, que conservent les biologistes, a perdu toute vertu créatrice. Elle élimine, mais n'invente rien, elle choisit, mais souvent au hasard. Et que le besoin suffise à faire surgir l'organe ou le milieu à déterminer l'adaptation, on ne le croit pas davantage. Le biologiste dispose, pour expliquer l'évolution, de mutations fréquentes mais de faible amplitude, et d'une sélection toute négative.

Ainsi s'imposent les distinctions fondamentales entre *Rétablissement des faits historiques* et *Y explication des changements.* Le paléontologiste, grâce aux documents (fossiles), reconstitue les formes successives, mais le *fait de la succession* n'impose pas logiquement *Yhypothèse de la descendance,* et cette hypothèse elle-même ne résout pas le problème du *mécanisme de l évolution.*

Examinons brièvement les diverses preuves de l'évolution. Ces preuves nous intéressent, parce qu'elles constituent, en réalité, divers modes d'inférence du présent au passé. Elles appartiennent à des catégories tout à fait distinctes : données de la paléontologie d'abord, observations anatomiques ensuite, faits de parasitisme ou de distribution géographique des animaux enfin.

Les données paléontologiques auraient une portée décisive, parce qu'elles équivalent à des preuves directes, elles n'impliquent pas l'intervention de raisonnements probables ou de préférences doctrinales. Elles nous montreraient les traces, conservées par la nature, des événements que nous voulons reconstituer. L'étagement des terrains est comme l'image spatiale d'un déroulement temporel. Les restes d'êtres vivants sont ainsi datés par leur position même. On constate la diversité

des faunes et des flores aux différentes époques du passé terrestre; on observe l'apparition des espèces, leur diffusion, et souvent aussi leur disparition.

Malheureusement ces données sont fragmentaires et incomplètes. Sur les époques tout à fait primitives, les documents nous manquent. Pour citer un biologiste, les premières phases de l'évolution nous échapperont toujours, celles « au cours desquelles la vie a dû apparaître et les grandes lignes de l'évolution, celles qui ont fixé la constitution et la physionomie des principaux groupes et de leurs grandes subdivisions, ont dû se préciser[1] ». Si cette ignorance est définitive, nous n'aurons jamais la preuve directe que les « grandes lignes de l'évolution » résultent de l'histoire. Sur ce point, l'hypothèse fixiste ne pourra donc être réfutée que par des arguments philosophiques, ou par la découverte de mécanismes susceptibles d'expliquer des transformations complètes de structure.

En un autre sens encore, les données paléontologiques démontreraient l'évolution : les formes intermédiaires en constitueraient un témoignage irrécusable. Mais la discussion aujourd'hui est devenue plus complexe. Les formes intermédiaires sont rares au point que certains biologistes en invoquent l'absence comme argument contre la doctrine de l'évolution. Au contraire, les transformistes se refusent à conclure des lacunes de notre savoir à des ruptures réelles.

En dépit de ces insuffisances, les documents paléontologiques n'en apporteraient pas moins des enseignements sur l'allure générale, sur le rythme du devenir des espèces, sur l'apparition relativement tardive des végétaux et des animaux considérés comme supérieurs. En particulier, on a soumis à révision l'imagination simpliste d'un mouvement continu et régulier. Certaines formes stables n'ont pas varié depuis des temps immémoriaux, chaque groupe a sa période d'expansion, puis de déclin. Partout, aujourd'hui, on est frappé par des discontinuités.

Les arguments tirés de la structure actuelle des organismes sont tout différents. Le savant, en ces cas, n'observe pas des documents, mais la vie présente. La loi fameuse, l'ontogenèse reproduit la phylogenèse, donnait aux physiologistes l'impression que le passé de la vie était encore tout entier présent, comme accumulé, dans les êtres supérieurs, aux premiers stades de leur développement individuel. L'embryogénie, *anatomie comparée transitoire,* permettait de parcourir en raccourci les périodes successives de l'évolution. Cette loi a été si

i. CAULLEHY, *Le Problème de l'Évolution.* Paris, ig3i, p. 34-

profondément modifiée qu'elle est pour ainsi dire abandonnée. On tient l'embryogénie non plus pour *récapitulative du passé,* mais pour *préparante de l'avenir.* Du même coup, l'inférence du présent au passé se complique. Les formes embryonnaires ne sont plus les témoins, mais tout au plus les signes de l'histoire. Entre les signes et la chose signifiée s'intercalent des raisonnements probables et des exigences philosophiques.

Sans doute, à l'intérieur de chaque grand groupe, on parvient à remonter, « grâce à l'embryogénie, à une forme fondamentale, d'où dérivent, par diversification, toutes celles que l'on rencontre aujourd'hui[1] ». Bien plus, la similitude des stades embryonnaires autoriserait à rapprocher les types d'organisation que Cuvier avait distingués, et ainsi on concevrait l'unité de descendance de tout le règne animal. Nous n'avons nulle compétence pour discuter la valeur scientifique de cet argument. Simplement pouvons-nous remarquer que l'évolution constitue une explication possible, mais non nécessaire, de la similitude des premiers stades embryonnaires (les lixistes en rendraienl compte autrement). Cette explication s'impose en fond ion d'un savoir limité d'une part, de notre philosophie de l'autre. Comme l'écrit M. Caullery : « le futur est déjà virtuellement inscrit dans l'œuf..., les dispositions les plus nettement adaptatives... se réalisent d'une façon automatique et complète, préalablement à tout usage[2] ». Si le passé n'est pas la cause mécanique et fortuite de cet agencement complexe et coordonné, comment éviter la finalité ou la providence? Ce dilemme montre assez la nature exacte de l'inférence. L'histoire *doit* être l'origine accidentelle des finalités apparentes.

La troisième catégorie d'arguments est tirée d'évolutions fragmentaires observées sur des parasites ou à l'intérieur d'une aire géographique déterminée. Le parasite nous ferait ainsi connaître « des évolutions particulières secondaires, à partir de groupes définis, évolutions dont nous apercevons nettement et authentiquement le point de départ et constatons avec précision le point d'aboutissement[3] ». La spécificité de la faune et de la flore des îles, en particulier la comparaison de celles-ci avec celles des continents auxquels ces îles étaient jadis rattachées, révélerait de même la transformation progressive des êtres vivants sous l'influence de leurs conditions d'existence. Ces deux arguments prouvent directement des évolutions fragmentaires, ils militent en faveur de la doctrine de l'évolution,

I. CAULLERY, *op. cit.,* p. no.
•*i. Ibid.,* p. 4?q.
3. *Ibid.,* p. iC'l.

manière générale de concevoir le développement de la vie; ils ne démontrent pas que les grands types d'organisation dérivent les uns des autres.

Ainsi les preuves en faveur de l'évolution intégrale ne sont pas directes, les preuves directes ne mènent qu'à des évolutions partielles. Or, en même temps, les lois de l'hérédité, en particulier la génétique, suggèrent que la matière vivante est étonnamment stable. Aussi observe-t-on aujourd'hui, parmi les savants, une réaction contre le transformisme et, dans l'ordre philosophique, un état de confusion, ou, comme on dit, de crise.

La confusion tient d'abord aux sens multiples qu'ont les mots évolutionnisme et transformisme. On entend par là ou bien le fait que des êtres vivants se transforment en relation avec leurs conditions d'existence, ou bien l'hypothèse que toutes les espèces descendent d'une ou d'un petit nombre d'espèces primitives, ou bien une certaine image du devenir des espèces (par exemple le mouvement régulier et continu par accumulation des variations infinitésimales), ou enfin une certaine manière d'expliquer cette transformation (mécanismes indiqués par Lamarck et Darwin). On a été obligé d'abandonner ou de réviser les mécanismes de l'évolution admis au siècle dernier, de modifier l'image que l'on s'était faite de l'histoire des espèces. Le fait de la solidarité des êtres vivants entre eux et avec leur milieu est définitivement acquis, mais comment formuler l'hypothèse de la descendance? Un philosophe aboutit à une définition aussi vague que : « il y a des lois de naissance[1] ». Et les biologistes se contentent d'ordinaire d'affirmer cette descendance, sans la préciser puisqu'ils en ignorent le mécanisme.

On admettrait aisément cette ignorance si évolution et adaptation n'étaient des problèmes liés. Darwin et les positivistes utilisaient l'histoire pour rendre compte de l'ordre, sans manquer au déterminisme. Le transformisme rendait inutiles au moins des actes particuliers de création. Quelle est maintenant pour les biologistes la signification de l'histoire?

En ce qui concerne les finalités apparentes, l'utilité des organes ou des fonctions n'est plus posée comme évidente au point de départ. Tant qu'on disposait d'une sélection toute-puissante, le goût des harmonies naturelles s'accordait aisément avec la conscience positiviste. Aujourd'hui, la recherche part d'une inspiration contraire, on s'efforce de démontrer

i. LE ROY, *L'Exigence idéaliste et le fait de l'Évolution.* Paris, 1937, **p. 101.**

que les prétendues finalités sont des illusions de l'observateur, que la fonctionnement de l'organisme est loin d'être parfait, que d'autres organisations auraient été supérieures. Faute de trouver dans l'histoire l'explication souhaitée, on voudrait supprimer le problème. La préadaptation, par exemple, élimine le mystère de l'accord entre l'être et son milieu. Le hasard, élimination des non-adaptés et adaptation par rencontre, se substitue à la sélection darwinienne. L'histoire devient série d'événements et non plus suite intelligible.

De même, à propos du mécanisme de l'évolution, la doctrine du hasard se développe. Les généticiens ne reconnaissent pas d'autres facteurs de transformation que les mutations. Les formes vivantes seraient réductibles à des assemblages d'atomes vitaux, de gènes. Les gènes et les mutations germinales représenteraient un nombre immense de combinaisons possibles, parmi lesquelles l'histoire, agissant à la manière d'un jeu, exercerait un tri. Il suffirait d'ajouter un aveu d'ignorance en ce qui concerne les orthogenèses. Quant aux transformations des types, on imaginerait d'autres accidents inconnus, des catastrophes soudaines, qui auraient entraîné des bouleversements de la matière vivante.

Le plus grand nombre des biologistes ne considèrent pas cette solution comme satisfaisante. Ni l'adaptation les unes aux autres des parties d'un organe, ni l'adaptation statistique des êtres au milieu ne seraient explicables par le jeu des rencontres fortuites. Un positiviste comme M. Cauliery proclame l'insuffisance du *mutationnisme* intégral. On réduit la part du mystère, mais il subsiste des formes complexes dont des mutations, accumulées par une sélection aveugle, ne sauraient rendre compte. Et pour comprendre le passage d'un type d'organisation à un autre, il faut supposer des variations cytoplasmiques et peut-être aussi une influence du milieu qui compléterait et organiserait les mutations. La différence entre le présent et le passé nous interdirait d'observer aujourd'hui ces phénomènes hypothétiques. Ainsi l'histoire, nécessaire d'abord pour expliquer positivement les finalités, est invoquée ensuite pour faire admettre l'inintelligibilité de l'évolution. Double nécessité contradictoire, mais contradiction sans doute inévitable.

En effet, faute d'un facteur interne ou externe, providentiel ou naturel, qui oriente le mouvement historique, on aboutit à des formules verbales qui traduisent simplement ce que nous voudrions savoir, déterminisme physico-chimique, interaction organisme-milieu ou enfin l'idée historique à l'état pur. Car les catastrophes qu'imaginent les mutationnistes signifient

à peu près : il a dû se passer des événements, se produire des rencontres qui ont fait naître les formes vivantes que nous désirons expliquer, mais dont nous ne pouvons que constater l'existence.

La métaphysique ne peut-elle combler les lacunes de la science? A n'en pas douter, l'évolution créatrice de Bergson rendrait intelligible la diversité des espèces. Mais, en dépit de sa séduction, la théorie bergsonienne n'a pas rallié les savants parce qu'elle se borne à exprimer en termes métaphysiques les données du problème. La sélection naturelle aurait été une explication parce que, conforme au déterminisme, elle correspondait à des phénomènes observables et observés. L'évolution créatrice ou la puissance de la vie sont et resteront des entités jamais démontrées ou démenties par les faits, parce qu'elles traduisent exactement notre ignorance et notre curiosité.

Mutationnisme, conscient ou non de son insuffisance, complété ou non par des résidus du lamarckisme, métaphysique bergsonienne, fixisme avec évolution à l'intérieur des types d'organisation, providentialisme, telles seraient aujourd'hui les réponses les plus typiques entre lesquelles nous n'avons pas à choisir. Il nous importait surtout de montrer dans l'histoire *Yasile de notre ignorance.* L'histoire donnait réponse à toutes les interrogations si longtemps qu'elle était conduite par une force naturellement intelligente. Au vrai, elle-même demande explication. L'évolution apparaît évidente aux yeux des positivistes si la seule autre interprétation est celle des créations séparées. Mais gagne-t-on beaucoup à affirmer l'évolution lorsqu'on ignore les *lois de naissance,* dont, par cette affirmation, on proclame l'existence?

Les analyses précédentes ne nous ont pas seulement permis de retrouver et de préciser les diverses notions d'histoire, elles nous ont suggéré aussi une distinction entre deux manières de reconstituer le passé, l'une à partir du présent et des lois, l'autre à l'aide des documents. L'ontogenèse est signe du devenir des espèces, les fossiles en sont les restes. Pour rapprocher et discerner histoire humaine et histoire naturelle, nous pouvons tenir compte de cette opposition : quel est le processus inductif du présent au passé? Dans quelle mesure comprenons-nous le passé à la lumière du présent?

L'histoire commence lorsque notre intérêt s'attache à des réalités individuelles (nous entendons par là non des choses

indivisibles, mais simplement des choses qualifiées, distinctes des autres phénomènes de même espèce). H y a une histoire de la terre et une histoire du ciel, mais non des phénomènes physiques.

Il semble pourtant que l'histoire naisse avec la physique, sans que la curiosité humaine porte sur des objets. Certaines lois suggèrent immédiatement une inférence de ce qui est à ce qui a été. Par exemple, la loi de la dégradation de l'énergie est utilisée par certains physiciens pour prêter à l'ensemble de l'univers une évolution orientée, pour rendre au temps relatif de la relativité le caractère essentiel du temps vécu, à savoir l'irréversibilité. Sans doute, l'application au tout de l'univers d'une loi valable pour les systèmes isolés n'est pas admise par tous les savants; mais supposons même admise cette application, la portée explicative de l'hypothèse serait faible. Car, si on interprète la loi à la lumière de la théorie atomique par le passage d'une distribution moins probable à une distribution plus probable, il faudra supposer à l'origine de l'histoire une distribution très improbable. Le mystère est ainsi déplacé, mais non élucidé. D'autre part, si on réserve cette loi à des systèmes isolés, elle impose l'idée d'une transformation irréversible de tel ou tel fragment de matière, mais, à moins que nous ne nous intéressions à ces fragments eux-mêmes dans leur singularité concrète, nous ne pousserons pas plus loin l'enquête historique.

De même, la connaissance des lois selon lesquelles l'uranium se transforme en plomb, permettrait d'établir l'âge des diverses formations géologiques. On partirait de la teneur des minerais d'urane et on appliquerait la formule directement vérifiée (au bout de 3 ooo millions d'années, i gramme d'uranium donne o,646 g d'uranium et o,3o6 g de plomb [1]). Ainsi l'on parviendrait à dater le passé géologique et, indirectement, celui de la vie. Inférence évidemment légitime, même si elle atteint un passé antérieur à l'apparition de la première conscience. Mais, obligés de supposer un déroulement temporel irréversible, nous ne pensons ni une évolution ni une combinaison d'événements et d'ordre, ni même une succession d'états. Cette durée passe pour historique simplement parce que la direction de son écoulement est fixée.

Avec l'histoire du ciel et de la terre, nous nous rapprochons de l'histoire véritable. Certes, nous n'atteignons jamais un événement exactement localisé dans le temps ou dans l'espace (au reste, nous ne nous intéressons pas à des événements

i. CAULLEHY, *up. cit., p.* 28.

singuliers). D'autre part, nous n'interprétons un devenir astral ou terrestre qu'à la lumière de nos connaissances légales. Malgré ces réserves, l'idée historique est déjà plus riche, car le savant s'attache à des objets individualisés dont il tâche de reconstituer le passé. Cette reconstitution est le terme d'inductions, dont l'état actuel constitue le point de départ. Dans le cas le plus favorable, celui des périodes géologiques, la réalité présente est la projection spatiale du devenir. Dans le cas des diverses histoires du ciel, l'hypothèse nous permet de comprendre la formation du système observé et se ramène à une induction de probabilité des causes. Nous cherchons à expliquer la distribution observée des étoiles, en imaginant une certaine distribution antérieure, qui rend la première au moins probable. L'histoire de la terre utilise simultanément ces diverses méthodes : pour rendre intelligible la répartition actuelle des continents et des mers par exemple, on construit une répartition autre, qui devait normalement produire la carte présente et que l'on date grâce aux connaissances acquises sur la structure de la terre aux différentes époques. De plus, certains phénomènes historiques (érosion, déplacement des côtes, etc.) continuent à se dérouler sous nos yeux, enfin des accidents (affaissement ou surgissement des terrains) ont laissé des marques qui les rendent accessibles à l'observation rétrospective.

L'histoire des espèces, nous l'avons vu, tient à la fois de l'histoire naturelle et de l'histoire humaine. Elle explique une répartition géographique des espèces ou une organisation actuelle (par exemple embryonnaire) par des hypothèses sur les causes historiques. D'autre part, elle retient, non pas seulement les conséquences des événements ou leurs traces, mais des documents, c'est-à-dire de la vie passée sauvée et transmise jusqu'à nous. Certes, un fossile n'est pas un document au même sens que les pyramides. Ici nous possédons une œuvre humaine qui nous renvoie à son créateur, là les restes d'un être vivant dont la forme est pour ainsi dire sculptée dans la matière. La comparaison n'en est pas moins légitime, en dépit de ces différences. Grâce aux fossiles, le biologiste reconstitue *directement* certaines des espèces qui ont jadis vécu. Mais il ne comprend leur succession qu'à la manière de l'astronome, c'est-à-dire par l'intermédiaire des lois. La crise du transformisme vient précisément de la diversité de ces deux inférences, en droit et en fait autonomes. Dans l'histoire de la nature, les hypothèses peuvent changer, elles peuvent être contradictoires, une crise comparable à celle du transformisme n'est pas concevable, parce que, pour reprendre les expressions de

Cournot, ces histoires sont tout entières tributaires de la théorie.

L'originalité formelle de l'histoire humaine se déduirait aisément des réflexions précédentes. L'historien s'intéresse à des individus, et non pas comme le biologiste aux exemplaires d'une espèce, à des événements exactement localisés, et non pas seulement à des phénomènes astronomiques, géologiques ou géographiques, qui se sont répétés ou qui ont duré, et qui n'ont de signification que dans leurs traits généraux. L'historien est capable de comprendre directement, et non par l'intermédiaire des lois, une succession de faits. Il suffit, pour comprendre une décision de César, de lui attribuer une intention, comme nous en attribuons une aux gestes ou aux paroles de ceux qui nous entourent. Or, l'activité humaine laisse des traces du fait qu'elle produit des œuvres. Pour ranimer le passé humain, nous n'avons pas besoin de science, mais seulement de documents et de notre expérience.

Enfin, le passé humain pénètre de tout autre manière le présent que le passé naturel. Celui-ci n'est pas conservé dans le présent, en tant que passé, nous expliquons les formes actuelles par une histoire hypothétique, par exemple, la similitude des premiers stades embryonnaires dans tout le règne animal par l'unité de descendance. Ces premiers stades sont aujourd'hui partie intégrante d'un développement individuel, contemporain. La conservation des fossiles n'est déjà pas du même ordre que la permanence des formes embryonnaires. Et la conservation des fossiles à son tour n'est pas du même ordre que la transmission des œuvres humaines. Dans la nature, il n'existe de documents que par hasard. Au contraire, l'homme crée des documents par essence, puisqu'il prolonge l'action de son corps par des outils et que toutes ses créations révèlent immédiatement l'activité d'un esprit.

On admettra sans difficulté, je pense, les différences que nous venons d'indiquer. Mais on objectera qu'elles ne répondent pas aux questions décisives. Nous avons indiqué la variété des inférences qui vont du présent au passé. Nous avons dégagé les significations de l'histoire, tantôt créatrice et tantôt destructrice, origine accidentelle de l'ordre ou cause irrationnelle du désordre, nécessaire pour réduire l'apparente tinalité ou pour rendre compte du désordre fragmentaire. Mais nous avons laissé sans réponse le problème essentiel : peut-on parler vraiment d'une histoire de la nature? Peut-on établir une continuité

entre le devenir cosmique et le devenir humain? Ou s'il faut rompre cette continuité, à quel point? Les distinctions logiques, si utiles soient-elles, laissent entières les interrogations philosophiques. Pouvons-nous les esquiver ou leur donner réponse?

m

HISTOIRE NATURELLE ET HISTOIRE HUMAINE

Ces problèmes, pris dans toute leur extension, dépassent sans doute le cadre de notre enquête. Notre but limité est toujours de répondre à la question : est-il possible, est-il nécessaire de définir l'histoire de l'homme à partir du concept général d'histoire? Or, nous avons montré que celui-ci, dans la doctrine de Cournot, tenait son apparente unité d'une métaphysique qui menait à la providence. Nous avons ensuite mis en lumière les différences méthodologiques entre l'histoire naturelle et l'histoire humaine, mais ne reste-t-il pas l'argument massue, que le bon sens suggère : l'histoire de l'homme est le prolongement de l'histoire des espèces, les transformations sociales prennent la suite de l'évolution vitale. La continuité du devenir cosmique et du passé humain n'est-elle pas ainsi évidente? Et cette continuité n'impose-t-elle pas une théorie unique de l'histoire, qui remonterait jusqu'aux temps les plus reculés, antérieurs à la formation de notre planète, pour revenir, en dernière analyse, jusqu'au présent?

Von Gottl-Ottlilienfeld[1], qui a réfléchi sur ce problème, s'est efforcé de réfuter cette prétendue continuité. Il invoque avant tout l'hétérogénéité absolue des sciences de la vie et des sciences de la nature. Les unes reconstituent l'ensemble vécu par des êtres raisonnables, les autres construisent, selon une logique rigoureuse, en accord avec toutes les données

i. Cf. *Wirtschaft als Leben.* Iéna, 1925 (et en particulier *die Grenzen der Geschichte,* i<)o3 — qui figure dans le recueil), et *Wirtschaft und Wissenschaft.* Iéna, 1931 (chap. IV).

objectives, un système des relations abstraites. Même si ces relations s'appliquent à un devenir (comme c'est le cas de la géologie ou de la biologie), elles conservent leur caractère fictif. Les durées dont traite la géologie sont incommensurables au temps réel dont la conscience éprouve en elle-même l'écoulement, elles ne sont qu'une transposition de rapports spatiaux. Les deux catégories de science, incapables de se rencontrer, parlent un autre langage, visent des fins différentes, obéissent à des règles incomparables. La *vérité logique* de l'histoire naturelle ne saurait contredire la *vérité ontologique* de l'histoire humaine.

Il y aurait sans doute bien des réserves à faire sur cette opposition absolue de la reconstitution et de la construction, de la vérité ontologique et de la vérité logique. Certes, l'histoire et certaines sciences morales visent *l'ensemble vécu,* mais cet ensemble, dans sa totalité *(Allzusammenhang),* est inaccessible : l'histoire, elle aussi, construit. Quant à l'opposition des deux temps, cosmique et humain, elle serait acceptable peut-être, si elle était donnée comme une simple description. Erigée en métaphysique, elle devient paradoxale. Que le temps cosmique soit le résultat d'une totale objectivation, soit; il ne devient pas du même coup irréel. Bien plus, le temps mesuré par la transmutation des corps est en quelque sorte attaché à un vieillissement des choses. Il conserve les caractères d'irréversibilité, d'écoulement régulier et orienté, qui définissent la durée des consciences. Rien n'interdit de maintenir une continuité de succession entre le temps scientifique de l'astronomie et de la biologie et le temps humain de l'histoire.

Conclusion valable à une condition : il faut prêter aux constructions de la science une portée réelle. Il est légitime et nécessaire de marquer les différences entre le langage de la physique et celui de l'histoire, mais comment qualifier l'un de vrai et l'autre de fictif, à moins de considérer comme fictives les propositions de toutes les sciences naturelles? De même que l'espace physique est extrait de l'espace perçu, ainsi le temps abstrait dérive de la durée vécue. En un sens, ces deux sortes d'espace et de temps restent définitivement séparées, mais le temps mesuré signifie un passé véritable et permet de dater l'apparition de la vie. On met *Yhomo sapiens* à sa place dans l'évolution de la vie, elle-même insérée dans le devenir géologique. Niera-t-on que la conscience ne soit en fait, pour nous, liée à une certaine organisation vitale? L'histoire de la conscience commence à une certaine époque, elle vient après une longue période, que l'esprit aujourd'hui parvient à connaître, mais qui n'a été vécue par aucune conscience

(du moins humaine). Y a-t-il là, pour toute doctrine idéaliste, un paradoxe et un scandale? Au lieu d'être première, la conscience dans cette perspective semblerait un phénomène tardif et subordonné. Aussi a-t-on opposé *l'exigence idéaliste* au *fait de l'évolution* et réconcilié ces deux termes dans une vision métaphysique. La Pensée serait à l'origine, bien que la pensée humaine ne se manifeste qu'au terme du mouvement. Car celui-ci tout entier serait la manifestation d'un élan créateur, d'essence spirituelle, qui dans l'homme atteindrait à la lucidité.

Une autre doctrine idéaliste, pour éviter cette solution, à la fois facile et vague, rappelle que la science historique est l'œuvre de l'esprit. Il n'y_ a de passé que pour et par une conscience. L'histoire de l'Egypte est d'abord celle de l'égyptologie, le réel n'est pas tout fait, antérieurement à notre investigation; il se confond avec la connaissance que nous en prenons. Mais est-il possible, sans métaphysique, de maintenir cette dernière formule alors qu'il s'agit de nos semblables, qui ont vécu comme nous vivons, irréductibles comme nous-mêmes à la réflexion ou à la science? Et si nous posons la réalité de l'histoire humaine, à quel instant nous arrêter, puisque nous remontons de l'histoire à la préhistoire, et de celle-ci à l'évolution animale?

Nous n'avons besoin ni du mythe de la Pensée totale et originelle ni d'un idéalisme absolu. Nous avons reconnu le fait de la succession : l'histoire humaine est venue après l'histoire des espèces. Mais succession ne signifie pas encore continuité. Certes, lorsque l'on dispose d'un élan spirituel, capable de créer, d'innover subitement, peu importe l'hétérogénéité des êtres rapprochés dans une série évolutive. La continuité est alors aussi facile à affirmer que difficile à démontrer et impossible à réfuter. Pour la science positive, la continuité véritable impliquerait la réduction du supérieur à l'inférieur, ou du moins l'explication de celui-là par celui-ci. Or le mécanisme de l'évolution des espèces nous reste mystérieux, nous ne comprenons pas davantage le surgissement de la vie à partir du non-vivant. Pas davantage la naissance de l'homme ou de l'intelligence. Dans ces conditions, même si l'on admet le fait de la succession, la vision historique n'impose ni n'implique aucune conséquence philosophique. Chacun a le droit d'interpréter le passé dont nous recueillons les traces et fixons les moments.

La continuité est illusoire en un autre sens encore. S'il cherche des intermédiaires assez nombreux pour combler les lacunes entre les formes hétérogènes, la plupart du temps le biologiste ne réussit qu'incomplètement à supprimer les sauts, à unir par de multiples transitions une espèce à une

autre, un type d'organisation à un autre, une faune à une autre. La discontinuité est plus éclatante encore, si l'on rattache l'histoire de l'homme au devenir de l'univers.

On objectera que ces deux arguments se fondent sur les insuffisances actuelles de notre savoir. Mais ne pourrait-on citer déjà certaines séries évolutives qui, par la succession des formes, donnent l'image d'un mouvement régulier et orienté? D'autre part le mécanisme de l'évolution ne peut-il nous être connu demain? En l'absence de preuves, le fait de la succession ne suffit-il pas à créer une présomption favorable, si bien que l'unité des histoires demeurerait l'hypothèse la plus vraisemblable? Il ne suffit pas, en effet, d'invoquer notre ignorance qui risque toujours d'être provisoire, il faut analyser, à travers les idées, les essences elles-mêmes.

Reprenons la question que nous avons posée au début : existe-t-il une histoire de la nature? Nous avons indiqué que l'enquête historique s'engage dès que nous nous intéressons assez à un fragment du réel pour en faire le point de départ d'une régression explicative. Nous cherchons à reconstituer les états qu'ont traversés la terre ou le ciel, avant de prendre la forme que nous observons aujourd'hui. Si la question porte sur la nature dans son ensemble, nous n'avons aucun moyen de choisir philosophiquement entre les diverses réponses. La donnée première, c'est la diversité sensible qui s'offre à notre perception. Au-delà de cette surface bariolée et changeante, devons-nous imaginer un monde d'atomes, indifférent à la durée? Les corps qui nous paraissent stables ne sont-ils que des systèmes accidentels, dus à des combinaisons d'atomes, entre les innombrables combinaisons possibles? En ce cas, les changements historiques seraient apparents, et à la réalité authentique correspondrait la permanence des éléments. Ou bien au contraire l'univers tout entier est-il comparable à une nébuleuse qui se désagrège, à une énergie qui se dégrade, à des atomes qui se transmutent, à un corps qui se dilate? Est-il soumis à un rythme alternatif d'expansion et de contraction ou à une évolution irréversible? Entre ces diverses hypothèses, comment le philosophe pourrait-il décider? Une fois analysé le mécanisme de la reconstitution historique dans les sciences naturelles, une fois mise au jour l'indétermination inhérente à la généralisation des lois partielles, on ne peut que constater l'incertitude ou les contradictions des résultats, et abandonner l'histoire de l'univers au devenir des théories scientifiques.

Cette conclusion n'est pourtant pas satisfaisante. Car, plus ou moins consciemment, on donne à la question : la nature a-t-elle une histoire? un autre sens. L'affirmation que l'homme a une histoire ne se borne pas à constater l'existence d'une discipline scientifique ou le fait que les sociétés humaines se transforment et se succèdent. Une telle affirmation va plus loin, elle implique une certaine manière de concevoir la conservation du passé dans le présent et suggère que l'histoire est inséparable de l'essence même de l'homme. Admettons que les espèces soient sorties les unes des autres : le singe est resté singe après avoir donné naissance à l'homme. Pour une espèce animale, l'histoire consiste à naître, à se répandre, puis à disparaître. Que, par le fait des mutations germinales ou sous l'influence du milieu, il se forme un groupe nouveau, c'est là un événement. Mais les individus n'en resteront pas moins naturels et non historiques, car ceux qui sont restés les mêmes comne ceux qui sont devenus autres n'auront rien appris les uns des autres, rien créé les uns pour les autres.

Au contraire, l'homme a une histoire parce qu'il devient à travers le temps, parce qu'il édifie des œuvres qui lui survivent, parce qu'il recueille les monuments du passé. L'histoire-réalité et l'histoire-science existent authentiquement à partir du moment où les hommes se transmettent leurs conquêtes communes et progressent par cet enchaînement. Car la reprise de ce qui a été vécu ou pensé introduit la double possibilité de revivre inconsciemment le passé ou de le reconnaître pour l'accueillir ou le rejeter. Dès lors, maîtresse de son choix, l'humanité a une histoire parce qu'elle se cherche une vocation.

On objectera qu'entre la reprise consciente du passé et la matière instantanée, tout entière dans un présent qui s'évanouit, nous avons oublié le règne de la vie. La vie ne présente-t-elle pas cette même conservation du passé, cette accumulation des expériences? Constatons dès l'abord que la vie, telle que nous l'observons aujourd'hui, est cristallisée. Les générations de vivants se succèdent sans se distinguer (peu importe que le hasard de l'hérédité ou l'action des éleveurs transforme certains êtres). Au cours des existences individuelles, le passé se conserve sous forme d'habitudes ou de réflexes conditionnels. Mais — et rien n'illustre mieux la spécificité de l'ordre historique — ces acquisitions individuelles disparaissent totalement. Pour établir la comparaison, il faut envisager l'histoire des espèces. Une mutation serait assimilable à un événement historique, la succession des espèces à celle des sociétés, l'ensemble du règne animal à la totalité du devenir humain. Le sujet de l'évolution, c'est la vie, comme ici l'homme.

Certes, entre les choses que nous pensons instantanées et l'esprit inséparable de son histoire, on conçoit de multiples intermédiaires. Toute matière est, dans un certain sens, plastique et conserve la trace des influences qu'elle a subies. Il y aurait lieu d'analyser les divers modes selon lesquels une réalité garde la marque de son passé : transformations physiques réversibles et irréversibles, irréversibilité des phénomènes vitaux, impossibilité pour un être vivant de redevenir ce qu'il a été, éternité des cellules et vieillissement fatal des êtres complexes, etc. En tout cas, la loi biogénétique ne justifie pas, nous l'avons vu, l'affirmation que le passé de la vie reste présent dans les êtres actuels.

L'essentiel était pour nous de démontrer la spécificité irréductible de l'histoire humaine. Or, celle-ci est confirmée par toutes les tentatives faites pour la nier- L'espèce humaine a une histoire, alors que *les* espèces seulement en auraient une, d'où la formule : l'évolution arrêtée dans le règne animal se prolonge dans l'humanité. Cas singulier où l'évolution biologique laisse l'être vivant dans son individualité, dans son hérédité, à peu près semblable à lui-même. On peut bien sans doute comparer la diffusion des serpents jadis à celle des hommes aujourd'hui, mais ce n'est pas dans la conquête de la planète que réside l'originalité première de l'humanité qui n'avait pas besoin de se répandre sur la terre pour avoir une histoire. Il lui suffisait de créer des instruments et des monuments et de se transformer elle-même par ses créations. Seul l'homme a une histoire parce que son histoire fait partie de sa nature, ou mieux, est sa nature.

Même si, selon une certaine métaphysique, on définissait l'homme comme un animal qui construit des outils, on aurait implicitement reconnu cette originalité. Car l'acte par lequel l'homme a déterminé ses conditions d'existence en créant ses moyens de production, acte premier de l'histoire, exige de l'acteur aussi bien que de ses compagnons une manière d'intelligence. Et c'est pourquoi on peut dire, sans que cette définition mène à un spiritualisme opposé au matérialisme, que l'histoire humaine implique entre les individus un lien spirituel. L'histoire est toujours celle de l'esprit, même lorsqu'elle est celle des forces de production.

Si cette opposition entre l'histoire essentielle à l'homme et l'histoire accidentelle, extérieure aux choses et aux êtres vivants, est fondée, le refus de la continuité entre devenir

cosmique et devenir humain prend une tout autre portée. Il ne s'agit plus d'une rupture provisoire, d'une lacune de la science, il s'agit de reconnaître les limites que ne saurait dépasser notre science objective.

En effet, les savants ont peu à peu construit, un univers physique qu'ils prolongent en un passé hypothétique dans lequel ils insèrent l'histoire de l'espèce. Si légitimes que soient ces interprétations, même si on les imagine achevées et cohérentes, elles ne réduiraient pas le passé humain à un accident de la matière, elles ne détruiraient pas la valeur singulière de l'histoire humaine, car on n'expliquera jamais la conscience à partir de ce qui n'est pas conscient, ni la raison à partir de la non-raison.

L'impossibilité de déduire la conscience est évidente, car cette déduction implique la conscience elle-même. Le premier terme de la déduction suppose déjà sa prétendue conséquence. Sans doute, certains verront là une simple servitude de notre intelligence et affirmeront sans hésiter que la biologie retrace la genèse de la conscience. Mais il y a là une illusion sur la signification des résultats scientifiques.

Nous avons admis le fait de la succession, nous ne mettons pas en doute que l'homme ne soit apparu à une certaine date. Et l'apparition de l'homme coïncide temporellement avec celle de la conscience. Mais, à supposer que l'on découvre le mécanisme de cette apparition, on n'aurait pas expliqué encore la formation de l'esprit. La biologie, par principe de méthode, ne connaît pas la conscience elle-même, ou bien elle la connaît comme une chose entre d'autres, comme une forme de comportement ou un ensemble de signes. Elle néglige donc, et ne saurait dissoudre, ce que la conscience est en soi et pour elle-même. Nous ne prétendons pas que l'homme a toujours existé, mais que l'ordre spirituel est transcendant aux réalités qu'explorent les sciences de la nature.

De même, l'intelligence, capacité de comprendre une situation dans sa singularité ou de combiner les moyens en vue d'une fin, ne résulte pas du simple développement de la conscience sensible ou d'un instinct aveugle. L'intelligence ne pourrait naître de la non-intelligence que par surgissement brusque.

Une illusion dissimule ces solutions de continuité. On se figure combler l'intervalle entre la matière et la vie, la vie et la conscience, la conscience adhérente et l'intelligence, en imaginant de l'un à l'autre terme un passage progressif. Comme si le temps était par lui-même créateur et suffisait à rapprocher des réalités essentiellement hétérogènes. La multiplicité des formes intermédiaires n'impliquerait pas encore l'assimilation

des genres. Si l'on aperçoit chez certains singes des rudiments d'intelligence, les singes paraissent plus proches de l'homme : l'intelligence ne deviendrait pas du même coup une combinaison de conduites non intelligentes.

Cette illusion rétrospective, nous l'étudierons dans l'histoire humaine. Si la recherche des origines a pris en matière de religion ou de morale une telle portée, c'est qu'on y voyait un moyen de réduire la spécificité du fait religieux et moral. On oublie que la perspective, orientée vers le présent, aboutit toujours au terme supérieur. C'est l'homme qui se cherche des ancêtres dans le règne animal, l'être adulte qui raconte son enfance, ce sont les sociétés évoluées qui explorent les sociétés primitives, les positivistes qui situent dans l'histoire les superstitions et les théologies. La suite du récit couvre l'opposition des essences. Et pourtant, si l'historien néglige la signification intrinsèque de la moralité ou de la religion, il aura beau reconstituer un devenir, il n'aura rien expliqué.

Ainsi nous maintiendrons, en ce qui concerne les relations de l'univers et de l'humanité, à la fois le fait de la succession et l'hétérogénéité des règnes.

IV

LE TEMPS ET LES CONCEPTS D'HISTOIRE

Nous avons, dans les pages précédentes, dégagé trois concepts d'histoire. Les deux premiers, formels, nous sont apparus dès le début : l'un, lié à la notion de hasard, implique la discontinuité de la trame causale l'autre, rattaché à la notion d'évolution, implique, au contraire, un mouvement global et orienté. D'autre part, nous avons opposé à toute histoire naturelle l'histoire humaine définie par la conservation et la reprise consciente du passé.

Nous voudrions montrer que les deux premiers concepts valent pour toutes les histoires, mais qu'ils prennent, selon qu'ils s'appliquent à la nature ou à l'humanité, une valeur différente. Ils définissent la réalité du temps, mais seule la reprise consciente du passé permet de définir *Yhistoricilé* authentique.

*

L'histoire, d'après les deux premières définitions jointes, exige que des changements dispersés s'unissent en un mouvement dirigé, sans que celui-ci supprime les rencontres soit du système et de données extérieures, soit, à l'intérieur du système, entre des faits relativement indépendants. Nier l'histoire, c'est supprimer l'un ou l'autre de ces aspects complémentaires. Ou bien les changements ne se composent pas en une totalité, ou bien celle-ci ne se transforme pas de manière irréversible. Les cycles d'expansion et de contraction, l'éternel retour répondraient à la dernière hypothèse, les lois de constance à la première. Toute vision atomique de la nature ne laisse place qu'à des événements locaux, à des fluctuations élémentaires, rattachés les uns aux autres, mais sans autre lien que le hasard de leurs coïncidences.

Nous avons indiqué plus haut qu'il appartient à la science de déterminer si, en ces différents sens, la nature était ou non historique, en quel domaine elle l'était. Nous avons d'autre part montré qu'il suffit de s'attacher à un objet concret, planète, système solaire, pour reconstituer une histoire partielle. Enfin, la vie présente, à un degré éminent, des caractères qui la rapprochent de l'ordre historique : le vieillissement de l'être vivant, l'évolution des espèces manifestent à la fois l'accumulation des expériences, le renouvellement des formes et la progression globale vers un terme, d'ailleurs quelconque.

Est-il possible, sans entrer dans des discussions scientifiques, d'aller plus loin? Est-il possible que ces apparences variables dissimulent une éternité immobile? Est-il possible que la vie et l'histoire s'insèrent dans une réalité stable, fixée une fois pour toutes, ou réductible à une multiplicité d'éléments dont seules les combinaisons seraient instables? Ce qui revient à demander si le temps est une illusion ou bien si, au contraire, la réalité du temps n'implique pas celle de l'histoire. En fait, nous allons tâcher de le montrer, les mêmes caractères qui nous ont permis de discerner les histoires, permettent de définir le temps réel.

Celui-ci est représenté couramment de manière telle qu'il participe de la durée vécue. Au point de départ, nous avons prêté au devenir de l'univers concret la succession continue d'états que nous observons en nous. Même l'idée abstraite conserve ce privilège. On imagine une chaîne indéfinie dont les mailles passeraient une à une par l'existence pour s'enfoncer immédiatement dans le néant. Le passé, réceptacle ouvert sur l'avenir dans lequel il pénétrait à chaque instant, recueillerait ce qui a été et par conséquent n'est plus. La chaîne se déroule sans terme et il n'y a pas de retour en arrière. Mais, séparé des choses qui sont en lui, le temps n'est plus qu'un concept vide, un mot. En fait, le temps spatial, lui aussi, se rattache à des réalités changeantes, nous le mesurons d'après des mouvements. Ni la pluralité des temps, ni la relativité des simultanéités ne sont donc inintelligibles et absurdes.

Ces paradoxes touchent peu l'historien. La simultanéité absolue est celle d'expériences vécues, or l'historien se figure reconstituer une suite de telles expériences dans et pour lesquelles l'impression ne se distingue pas de l'objet (elle est l'objet même de la science). Peu importe donc l'impossibilité de séparer le temps des systèmes multiples et d'atteindre par des mesures scientifiques le temps *un* d'un système total. Le fameux voyageur du boulet reviendrait plus vieux que ses contemporains restés sur la terre si la rapidité des phénomènes vitaux varie en fonction de la vitesse du mouvement, mais à son retour, il ne contemplerait pas à rebours la suite des événements.

Seule l'irréversibilité, et non l'unicité et la régularité, du cours temporel intéresse l'historien. Or, il semble que nous concevions inévitablement l'univers comme temporellement orienté en même temps que déterminé : en effet, nous ne pensons successifs deux états différents qu'en les rattachant l'un à l'autre par un rapport de causalité. La règle du déterminisme constitue l'ordre de la durée. La chaîne pourrait-elle, en se dévidant, ramener à l'origine? Pour répondre, demandons-nous quelles représentations sont possibles d'une suite réversible. Il faut supposer des assemblages d'actions et de réactions tels que des cycles se reproduisent exactement, le terme dernier d'un cycle ramenant l'état initial. Un mécanisme idéal échapperait au devenir : c'est dire, en d'autres termes, qu'un mécanisme réel se transforme du fait des influences multiples auxquelles il est sans cesse exposé[1]. Le temps participe de l'irréversibilité du déterminisme lacunaire et tout déterminisme, projeté dans la nature, est inévitablement lacunaire, composé de séries et d'ensembles relativement isolés — ce qui implique des rencontres fortuites, aux conséquences qui se prolongent. Sans doute est-ce là une certaine représentation du réel, obtenue en donnant une valeur objective à une certaine expérience, perceptive ou scientifique. Mais celle-ci ne semble guère pouvoir être démentie, car toute connaissance positive, analytique et partielle par essence, isole un fragment du monde. Or, si certaines lois suppriment d'un certain point de vue l'histoire, elles impliquent aussi une trame causale discontinue qui exclut l'exacte répétition d'un état de l'univers total. En tout cas, à notre échelle, si nous considérons les unités relatives et provisoires que représentent les choses et les êtres, nous constatons une multiplicité réelle qui entraîne, en même temps que l'opposition des hasards et des évolutions, l'irréversibilité du devenir.

Nous nous sommes contentés jusqu'à présent de prendre le terme d'événement comme synonyme de rencontre ou d'accident. Nous le confondions avec le fait concret dans son ensemble

i. Cf. R. RUYER, « Le Sens du temps », in *Recherches philosophiques*, 1935-1936.

spatio-temporel ou avec une coïncidence de séries. Il convient maintenant de pousser plus loin l'analyse, car ces deux définitions s'appliquent déjà à une construction de l'esprit.

L'événement est le donné le plus primitif : ce qui n'est pas mais se passe, traverse l'existence à la limite insaisissable qui sépare deux instants; cette pierre est tombée, cet individu a poussé un cri, je me suis rendu à tel endroit. L'événement pur est ponctuel et fugitif. Il s'évanouit en s'achevant (au double sens du mot). Il est le contenu d'une perception, mais non d'une perception stable qui consacrerait un présent durable. Au fond, il n'existe que pour une conscience : ou bien il est l'acte de conscience dans son instantanéité, ou bien il est l'objet intentionnel d'un tel acte.

Saisie instantanée ou saisie d'une instantanéité, il est inaccessible, insaisissable, en deçà de tout savoir. Tout au plus est-il possible à la mémoire de l'évoquer, à un narrateur de le rappeler. Peu importe qu'il s'agisse d'un événement naturel ou humain : nous racontons un éboulement, une explosion aussi bien qu'une conduite. A vrai dire, la restitution n'en appartient pas moins de toute façon à une histoire faite par et pour l'homme. A l'intérieur de celle-ci, un phénomène matériel prend place, parce qu'il a fait partie de l'existence individuelle ou collective, matière du récit.

Pour être conservé en tant que naturel, un événement a besoin d'être élaboré, inséré à l'intérieur d'un déterminisme. Grâce aux régularités établies, peut-être aussi en tenant compte du découpage de la perception spontanée, nous obtenons des séries et des systèmes. A tous les niveaux, dans la vie courante comme dans l'univers de la science, nous connaissons des accidents ou des rencontres qui, créés inévitablement par la séparation des choses ou des lois, par l'isolement des êtres ou des ensembles, transposent et rendent intelligible l'événement insaisissable.

Au contraire, l'événement humain peut être conservé sans être traduit en termes de causalité, parce qu'il est en tant que tel compréhensible. La chute de pluie, événement naturel, deviendra un fait historique : à un moment déterminé, la condensation de vapeur d'eau a entraîné la précipitation, condensation elle-même suite d'un refroidissement dû à telles masses d'air, etc. En revanche, ma réaction à cet événement, si instantanée et évanouissante qu'on la suppose, est saisissable dans son devenir fugitif, dans la mesure où elle est raisonnable. La conduite d'un fou n'est pas intelligible aux autres : comme l'événement naturel, elle exigerait la construction d'un déterminisme. L'acte d'un esprit est, en tant qu'acte, accessible

au seul sujet, en tant que raisonnable, accessible à tous. Est accessible de même toute conduite, animale ou humaine, qui offre aux yeux de l'observateur une combinaison des moyens et des fins, mais l'interprétation n'est valable que si la combinaison, consciemment ou non, a été à l'origine du geste.

On objectera peut-être que nous avons, dans la notion d'événement, mêlé deux idées : celle de l'écoulement temporel et celle de l'instantanéité. Les phénomènes naturels ou conscients, en ce sens, ne sont pas nécessairement des événements. Au contraire, ceux-ci se détachent toujours sur un fond stable. Certaines langues opposent les actions qui continuent et celles qui sont terminées, les nuances verbales discernent à la fois des rapports d'antériorité et de postériorité, et les rapports, plus complexes, entre l'initiative, la continuation, l'achèvement.

Le terme par rapport auquel se définit l'événement comporte de multiples significations : ou bien il se confond avec l'ensemble causal, série ou système, que nous appellerons *évolution,* s'il est entraîné dans un devenir orienté, *ordre,* s'il semble provisoirement ou définitivement stable. Ou bien il correspond à ce qui dure par contraste avec ce qui passe.

Ces trois hypothèses valent pour la nature comme pour l'humanité. Ici comme là, on distingue la transformation progressive et la mutation, l'état d'un système et les changements brusques (l'équilibre et les crises), les êtres qui existent longtemps et ceux dont la vie est brève, le fait par opposition aux choses. Mais avec l'ordre humain ces oppositions prennent un sens plus riche.

Provisoirement, nous nous bornerons à rattacher l'opposition à la diversité des règnes qui composent l'histoire humaine. Un être vivant, de moment en moment, change continûment, mais avec la volonté consciente intervient la possibilité de conversion et de rupture. Habitudes, manière d'être, caractère, sont fixés : l'appel de la grâce, l'illumination de la vérité, la décision radicale impliquent une sorte de perpétuelle disponibilité. L'antithèse de la durée et de l'instant se rattache ainsi à l'antinomie de la vie et de l'esprit, intérieure à chaque individu et à l'espèce entière.

Du même coup, nous apercevons, une fois de plus, la spécificité de l'histoire humaine. Des histoires naturelles, on en constate d'innombrables, pourvu qu'on s'attache à des choses isolées. Mais à mesure que l'on tend vers des ensembles plus vastes ou vers des éléments, on cherche vainement l'évolution

qui assemblerait les fragments ou orienterait le mouvement global. D'autre part, le vivant accumule des expériences sans les reconnaître ni les transmettre. Tous les hommes, comme les animaux, vont vers le néant. Mais cette fois, au niveau supérieur, s'ouvrent des horizons indéfinis. C'est en s'élevant à la totalité que se découvre l'essence du devenir humain. Seule l'espèce humaine est engagée dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation d'elle-même.

Les concepts formels s'appliquent donc à tous les ordres du devenir en même temps qu'ils caractérisent l'histoire la plus générale, celle qui est liée à l'irréversibilité du cours temporel. Mais nous ne leur reconnaissons pas, dès qu'il s'agit de l'homme, la même valeur que Cournot. La phase.qu'il appelait historique était caractérisée par le rôle qu'y jouaient les accidents. Il était prêt à désespérer de l'étiologie historique s'il n'arrivait à la conclusion que l'état final se serait, de toute manière, produit. Les événements devaient traverser, retarder ou accélérer, mais non détourner l'évolution.

A nos yeux, le concept d'histoire n'est pas lié essentiellement à l'hypothèse d'un ordre total. Ce qui est décisif, c'est la conscience du passé et la volonté de se définir en fonction de lui. La distinction entre les hommes et les peuples authentiquement historiques et ceux qui ne le sont pas ne se déduit ni du rythme des changements ni de l'originalité des institutions. Vivre historiquement, c'est à la fois conserver, revivre et juger l'existence des ancêtres (et des autres sociétés). En ce sens, on comprend la formule de Hegel : seules sont vraiment historiques les communautés qui élaborent une science de leur devenir.

Les pages précédentes nous permettent de délimiter le cadre et de marquer l'origine de notre recherche. Puisque l'histoire humaine est essentiellement distincte, nous l'envisagerons seule. Puisque la connaissance du passé est un aspect de la réalité historique, nous ne séparerons pas réflexion sur la science et description du devenir. La théorie, pas plus que le langage, ne doit dissocier le sujet de l'objet.

Nous avons, dans un autre ouvrage, examiné les principales tentatives de *théorie de la connaissance historique* et nous sommes parvenus à des résultats négatifs. 11 n'y a pas ici de critique antérieure à la philosophie ou autonome. Dans l'œuvre de Rickert, comme dans celle de Weber, en dernière analyse, les caractères spécifiques du réel commandent l'originalité du savoir. Rickert part du moi transcendantal, mais il réintroduit subrepticement les qualités de l'objet dont il avait fait abstraction. A partir d'une définition abstraite et formelle de la valeur (tout ce qui nous intéresse), il retrouve la valeur contenu d'une affirmation spirituelle. Il reconnaît que les significations, définies par le rapport aux valeurs, sont immédiatement données. L'opposition établie par Xénopol entre *faits de coexistence* et *faits de succession* ne suffirait pas davantage. Equivoque au même titre que l'opposition entre ordre et histoire, elle oblige à rapprocher des études aussi diverses que l'histoire du ciel, celle des espèces, celle des sociétés.

D'autre part,-il n'existe pas de science historique dont la validité s'imposerait de manière aussi indiscutable que celle de la physique newtonienne s'imposait aux yeux de Kant. La *critique aie la raison historique* doit donc être, comme le pensait Simmel, plus descriptive que constructive, plus phénoménologique que logique. Elle n'a pas à déduire une universalité

admise par postulat, mais à reconnaître l'objectivité accessible.

Double résultat aisément explicable : le sujet n'est pas un moi transcendantal mais un être historique. Il est donc vain de se demander si la curiosité de l'historien ou la structure de l'histoire doivent être considérées en premier lieu, puisqu'elles renvoient l'une à l'autre. Pour une classification des sciences, on hésitera peut-être entre diverses antithèses : nature-société, nature-esprit, nature-histoire, le choix, à moins d'être fondé sur une métaphysique, sera inévitablement pragmatique. Pour notre tentative, il convient d'analyser la connaissance que l'homme, dans l'histoire, acquiert de lui-même et de l'évolution. Réflexion sur la conscience de l'histoire qui est l'origine de la philosophie aussi bien que la méthodologie, puisque la même interrogation domine l'une et l'autre : comment l'individu parvient-il à saisir la totalité humaine?

SECTION II

Le devenir humain et la compréhension historique

COMPRÉHENSION ET SIGNIFICATION

Nous prenons désormais le terme histoire au sens étroit que nous venons de définir, en son acception tantôt objective, tantôt subjective (il est impossible en effet d'éviter cette ambiguïté, bien fondée, si l'on peut dire, puisque la connaissance est inséparable du devenir). La science du passé humain bénéficie d'un privilège qui lui appartient à elle seule, elle s'attache à des êtres qui ont pensé et dont elle veut repenser la vie ou la conduite. Or il y a lieu de distinguer entre la *compréhension,* qui tend à la mise au jour d'une relation immanente au réel, et *l'explication* du monde inorganique ou organique. Nous comprenons les lois de Kepler, mais nous expliquons la nature. L'homme se comprend lui-même et comprend ce qu'il a créé.

Telle est, en quelques mots, la distinction fondamentale que nous proposerions entre les deux types de savoir. Nous n'aurons d'ailleurs pas à l'utiliser, seule nous importera la différence entre *compréhension* (saisie d'une intelligibilité objectivement donnée) et *causalité* (établissement de règles causales selon la régularité des successions).

Dans cette introduction, nous voudrions rappeler les autres définitions que l'on a données du concept de compréhension (traduit de l'allemand *Verstehen),* afin de préciser celle à laquelle nous nous arrêtons et de dissiper, dans la mesure du possible, les équivoques.

Considérée comme une psychologie nouvelle, la théorie du *Verstehen* peut être rattachée à Dilthey, à Jaspers, à Freud, même à Spranger. Selon que l'on étudie l'un ou l'autre de ces **auteurs,** l'idée essentielle change.

Dillhey avait formulé l'opposition devenue classique en Allemagne : « nous expliquons la nature et nous comprenons l'homme ». La structure est interne aux phénomènes psychiques, nous n'avons qu'à la dégager. Au contraire, nous reconstruisons les phénomènes physiques à partir des éléments, dont la composition vient de l'ensemble psychique. La réalité a un caractère total ici, atomique là.

La conception de Jaspers a une tout autre origine. Afin de systématiser les résultats très divers de la psychologie et de la psychopathologie, Jaspers a proposé de séparer entièrement compréhension (relations compréhensives) et causalité (relations causales). Que le faible déteste le fort, que le malheureux envie le riche, que le disgracié déprécie les valeurs supérieures, nous le comprenons en toute clarté, immédiatement, sans référence à une règle ou à une loi. Au contraire, nous constatons, d'après l'ordre des consécutions, que la syphilis détermine la paralysie générale, mais nous ne le comprenons pas.

On a vu également, dans le freudisme, une application de la méthode compréhensive parce que la psychanalyse interprète la rationalité inconsciente de conduites, en apparence mécaniques ou fortuites, rationalité suspendue, il est vrai, à des complexes irrationnels, mais qui n'en est pas moins, comme toute pensée expressive, directement intelligible au psychologue.

Spranger, enfin, invoque, lui aussi, la *compréhension,* mais il s'agit d'une psychologie *spirituelle,* pour ainsi dire, qui porte moins sur les faits de conscience que sur l'esprit objectif auquel participent les consciences. Ainsi il tâche d'explorer les différents univers de valeurs et d'idées dans lesquels vivent les hommes.

Cette dernière méthode appartient à peine à la psychologie, elle nous conduit à l'autre origine de la théorie de la compréhension. Chez Dilthey déjà, surtout à la fin de sa vie, la compréhension désigne l'acte par lequel nous passons du signe à la chose signifiée, de l'expression à la conscience qui s'est exprimée, démarche décisive, condition des sciences et des relations humaines, puisque chacun, enfermé en lui-même, ne se révèle à autrui que par l'intermédiaire de ses œuvres (au sens le plus large).

De manière générale, la compréhension désigne les formes (ou une des formes) de la connaissance d'autrui. On cherche à la définir pour fonder la logique des sciences morales ou, comme on dit en allemand, des sciences de l'esprit.

Cette diversité d'intentions ne va pas, évidemment, sans multiplier les incertitudes et les confusions, d'autant plus que

chacune de ces conceptions présente des difficultés. Comment définir la structure dont parle Dilthey? Embrasse-t-elle toute la vie psychique ou subsiste-t-il en dehors d'elle des suites de faits inintelligibles et comme naturelles? Comment caractériser les relations compréhensives dont parle Jaspers? Jusqu'où s'étendent-elles? Est-ce l'action du corps sur l'âme (ou l'action inverse) qui est proprement incompréhensible? Si nous ne comprenons pas la relation syphilis-paralysie générale, est-ce parce que nous ignorons le mécanisme de la transmission ou la loi dont cette proposition se déduirait, ou parce qu'elle est essentiellement incompréhensible? Ne sommes-nous pas amenés à l'opposition compréhension médiate-compréhension immédiate, ou encore à l'opposition de la construction et de la découverte?

Si, au contraire, on envisage la connaissance d'autrui, on posera d'autres questions. Saisit-on directement l'expérience vécue d'autrui? Ou bien passe-t-on par l'esprit, relais inévitable entre les individus? Arrive-t-on à partager les états d'âme ou seulement à les reconstituer? etc. Il serait aisé, mais inutile de prolonger cette liste d'interrogations. Pour l'instant, il convient de fixer arbitrairement une définition, non pas de résoudre des problèmes.

On pourrait réserver le terme de *compréhension* à une des formes de la connaissance d'autrui (nous reviendrons plus loin sur ce point), mais nous préférons choisir l'acception la plus large. La compréhension désigne la connaissance que nous prenons de l'existence et des œuvres humaines si longtemps que celles-ci restent intelligibles sans élaboration de régularités causales. Mais, dira-t-on, comment caractériser cette intelligibilité? Dilthey insistait sur le rapport de la partie au tout, Jaspers sur celui de moyen à fin (l'action rationnelle était pour lui le type de la conduite compréhensible), d'autres sur celui de signe à chose signifiée ou d'expression à sentiment. Comment choisir ou, ce qui revient au même, comment définir le concept de *sens,* corrélatif de la compréhension (qui est toujours saisie de sens).

Nous prendrons également le mot dans son acception la plus large : tout contenu idéel, tout objet d'une intentionalité sera, à nos yeux, une signification. Ni la fin, ni la valeur, ni la totalité ne se confondent avec la signification, concept le plus général, supérieur à tous les ensembles et à tous les rapports dans lesquels l'esprit se reconnaît. Nous parlons de compréhension lorsque la *connaissance dégage une signification qui, immanente au réel, a été ou aurait pu être pensée par ceux qui l'ont vécue ou réalisée.*

Une théorie de la compréhension dépasserait les limites de ce travail, puisqu'elle devrait servir d'introduction aux sciences morales et, partiellement au moins, à la psychologie en même temps qu'à l'histoire. D'autre part, il nous est difficile d'isoler l'étude de la compréhension historique, forme à la fois la plus proche et la plus complexe.

Le monde de l'historien est celui de notre vie quotidienne, dans sa totalité immédiate. Les règnes que les sciences découpent et isolent se retrouvent unis dans la conscience naïve. Naïveté qui n'entraîne nullement la simplicité. Toutes les compréhensions partielles interviennent en histoire, puisque l'objet est le devenir dans et par lequel naissent les univers spirituels. La science porte à la fois sur ces univers et sur le devenir qui en est l'origine, peut-être l'unité.

Sans embrasser le problème entier, nous remonterons, dans la *première partie,* au principe de toute compréhension et de toute signification, à savoir l'expérience vécue et la réflexion. Dans les deux *parties* suivantes, nous esquisserons une logique de la compréhension, en détachant deux problèmes décisifs pour notre recherche : à partir de la *pluralité des systèmes d'interprétation,* nous chercherons la possibilité d'une compréhension statique, universellement valable; nous étudierons ensuite la reconstitution des mouvements historiques. En bref, nous suivrons l'effort vers la vérité dans les deux directions du fragment et du tout, — car la totalité se confond, par définition, avec l'évolution historique elle-même.

Première partie

DE L'INDIVIDU A L'HISTOIRE

Nous venons d'indiquer le thème central de cette partie : décrire comment la conscience se comprend elle-même, afin de préciser les relations de l'expérience vécue et de la signification, de la résurrection et de la reconstruction, de la participation et du savoir. En même temps, nous tâcherons de situer la connaissance historique parmi les divers aspects de la connaissance de l'homme par lui-même.

Il ne sera ni impossible, ni artificiel d'atteindre simultanément ce double objectif. En effet, pour mesurer l'écart du vécu au pensé, il est normal d'analyser successivement la réflexion sur elle-même de la conscience solitaire et la saisie d'un état psychologique par un observateur extérieur. D'autre part, pour dégager aussi bien l'intention de l'historien que la structure de l'objet, il faut considérer la connaissance historique dans le prolongement de la connaissance de soi et de celle d'autrui. L'historien tient à la fois du spectateur et de l'acteur, il cherche dans le passé et lui-même et l'autre que lui. Enfin, l'esprit objectif, présent en moi, crée la communauté qui me permet de communiquer avec les autres, il détermine la réalité collective dont le devenir intéresse l'historien. C'est donc en conclusion de ces trois études orientées vers ce terme et limitées par lui (paragr. i à 3), qu'apparaîtront la portée et le caractère de la connaissance historique (paragr. 4)-

I

LA CONNAISSANCE DE SOI

Chacun est pour soi-même l'être à la fois le plus proche et le plus mystérieux. Les intentions de ma conduite, mes habitudes, mon caractère, *Vautre* les connaît peut-être mieux que moi. Et pourtant, chacun se révolte lorsqu'on affirme cette supériorité, même possible, du spectateur sur l'acteur (du moins si on ne réduit pas cette supériorité à celle de l'observateur impartial sur l'intéressé). Car, tout d'abord, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous *sommes* nous-mêmes. De notre état d'âme, nous avons à chaque instant une conscience qu'il nous appartient d'approfondir et d'élucider. La réflexion de l'esprit sur lui-même se répète à l'infini et témoigne d'une puissance souveraine. Au reste, nous n'avons pas besoin de réflexion : ce que nous sommes, une intuition globale faite de sensations multiples nous le révèle à chaque instant. Nous *sommes* pour nous-mêmes ce « monstre incomparable, préférable à tout* » et non cette image intellectuelle — ensemble de dispositions ou d'actes — que les autres ont construite et qu'ils nous renvoient comme un reflet illusoire de notre être.

La connaissance de soi est le type de connaissance à la fois le plus incontestable et le plus difficile à penser, parce qu'elle nous impose le fait de la solidarité première entre le sujet et l'objet. D'où résulte que, par une dialectique sans terme, toute connaissance de soi est partie de son objet qu'elle transforme inévitablement, car celui qui se connaît n'est déjà plus ce qu'il était avant la prise de conscience.

Enfin le but que poursuit la connaissance de soi est, en dépit des apparences, indéterminé. Se connaître, est-ce devenir l'historien de son passé, le psychologue de son caractère, le

1. A. MALRAUX, *La Condition humaine,* Paris, 1933, p. 66.

psychanalyste de son inconscient? Est-ce, au contraire, découvrir ses possibilités, choisir ses volontés, coïncider avec son idéal?

Les analyses suivantes ne se proposent d'épuiser aucun des problèmes indiqués. Elles devraient seulement mettre à leur place les formes diverses que prend la connaissance de soi, préciser ainsi les relations du pensé au vécu, du moi et des autres, et situer l'effort de rétrospection et d'histoire dans le mouvement par lequel l'individu vivant apprend à se connaître en reconnaissant le monde humain.

La conscience de soi est d'abord instantanée comme son objet, elle accompagne chaque fragment de notre durée. Non que toujours nous soyons détachés d'avec nous-mêmes. Dans l'action chacun adhère au monde, de telle manière qu'il ne reste plus de place pour le redoublement réflexif. Néanmoins, même lorsque nous sommes absorbés, nous ne nous perdons pas entièrement dans le réel, nous pressentons au moins la possibilité de nous ressaisir. Car si le fait d'avoir conscience est une donnée psychologique, si la conscience est en même temps conscience de quelque chose et conscience d'elle-même, la démarche de la conscience qui se prend pour objet ne se comprend que par les nécessités de l'existence. Aussi lui demande-t-on efficacité plutôt que vérité. Quand je cherche à distinguer les mouvements que j'accomplis, je veux les rectifier et non les connaître. La conscience instantanée de soi est une instance de contrôle. Peu importe donc qu'elle soit absolument contemporaine de son objet ou qu'elle en soit une immédiate rétention. Peu importe qu'elle se borne à une contemplation pure ou qu'elle soit tendue vers un avenir, pressenti ou voulu, qui enrichit le présent. Cette conscience de soi est une connaissance solitaire dont l'origine est vitale et la vérification pratique.

Et pourtant, elle est la source commune et de la connaissance scientifique et de la connaissance morale de l'homme par lui-même. En effet, cette réflexion, nous avons le pouvoir de l'orienter librement. A notre gré, le regard de l'attention se concentre et se détache, choisit, isole. L'introspection au service de la psychologie serait une réflexion qui, au lieu de se fixer sur telle ou telle singularité de notre expérience, viserait les processus psychiques. La phénoménologie serait l'usage de cette réflexion en vue d'une exploration totale de l'homme et du monde, car, dans l'ego *transcendantal*, séparé par *Yépochè* de toute autre existence, les *essences* restent présentes. Et l'univers intégral pourrait être saisi à la racine de sa constitution.

Dès lors, notre thème semble s'élargir démesurément : la connaissance de soi, selon le mot de Socrate, de saint Augustin ou de Husserl, n'est-ce pas le programme de toute la philosophie? Il convient donc de préciser que seule nous intéresse ici la connaissance que je prends de moi-même. Celle du moi transcendantal ne devrait être envisagée que dans la mesure où elle apparaît comme la condition de la connaissance par chacun de son individualité.

Serait-il possible de s'en tenir à la conscience instantanée de soi? Ne pourrait-on pas dire que la sincérité absolue serait, à la limite, la coïncidence incessamment renouvelée de l'être avec lui-même, le respect absolu des impressions naïves? Se connaître authentiquement, n'est-ce pas forger et maintenir l'illusion que l'on est étranger à soi-même, et que l'on se découvre sans se modifier? En dépit de sa séduction littéraire, cet idéal de la sincérité passive est inacceptable. Il est irréalisable parce que, sous couleur de les respecter, il mutile et défigure les données de l'existence humaine. Une telle sincérité serait instable autant que son objet. Comment ferait-elle la distinction entre ce qui est superficiel et ce qui est profond, entre les pensées errantes et les impulsions enracinées? Elle serait incapable de discerner les sentiments que l'on éprouve et ceux que l'on se figure éprouver. Elle en viendrait ainsi à consacrer tout le vécu et à construire le moi, sous prétexte de ne pas construire. Car bon gré mal gré, toujours on se détermine, partiellement au moins, par l'idée que l'on se fait de soi-même. Si l'on obéissait à une telle morale, on se créerait par cette obéissance, mais au lieu de se créer *un*, on s'imposerait de perpétuels renouvellements, ou du moins on les accepterait parce que le devenir serait la valeur suprême.

L'unité de l'être était possible, elle était peut-être une source de force avant que la conscience eût apporté la division et du même coup le doute. Mais on ne remonte pas au-delà de cette prise de conscience — ni l'individu, ni l'espèce. L'individu qui refuse la lucidité est aussi éloigné de la naïveté vraie que le peuple qui rejette l'histoire l'est de la simplicité primitive.

Et puis, à cette coïncidence nous n'atteignons jamais. La connaissance morale de soi est moins une reconnaissance du vécu, contemporaine de l'écoulement intérieur, qu'un consentement *post eventum* au souvenir de ce qu'on a été. Pour concevoir la sincérité passive comme un idéal, il faut admettre : d'une part la possibilité de se connaître rétrospectivement avec une fidélité de miroir; d'autre part le devoir et la capacité de rendre

inefficace cette connaissance, de telle manière que la vie continue à évoluer selon sa loi, indifférente aux préjugés collectifs et aux impératifs rationnels. Mais comment mettre au jour son moi passé sans tenir compte de ses préférences conscientes, sans influer par là même sur son avenir?

Pour décrire la connaissance par nous-mêmes d'un moment de notre vie antérieure, nous devons faire abstraction du souvenir pur (de Bergson) ou, en tout cas, du souvenir involontaire (de Proust). Si, par grâce, un fragment du passé, dans son intégralité, était transporté dans notre conscience présente, ce miracle de la résurrection rendrait inutile la connaissance, au sens propre du terme. Nous *serions* à nouveau le même moi que nous avons été. Nous ferons abstraction aussi du souvenir immédiat qui prolonge l'instant écoulé et pénètre l'impression actuelle. Nous considérons le cas typique. Historien de moi-même, suis-je condamné, comme pour le passé des autres, à *penser* l'expérience vécue?

En iç,3o, je pris la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique mes idées politiques. Or, je me sens incapable de retrouver l'atmosphère psychologique de cette époque de ma vie : incertitude sur la fonction de la philosophie, désir de trouver un objet de réflexion qui ne fût pas trop éloigné de mes préoccupations personnelles et vivantes, etc. Mais toutes ces indications sont abstraites, elles traduisent en termes conceptuels un état d'âme que j'évoque, dont je me souviens. Ma pensée se fixe sur une expérience vécue, mais l'état de conscience *souvenir de la décision* est différent de l'état de conscience *décision.* Même si aujourd'hui je pensais comme il y a sept ans : nécessité de réviser le marxisme, même si *l'objet intentionnel* de ma conscience présente était identique à celui que visait alors ma conscience, il resterait entre les deux états, considérés dans leur réalité concrète, une distance infranchissable : la multiplicité des impressions, le halo sentimental qui donnent à tous les moments de notre existence une coloration unique, sont à tout jamais disparus. En ce sens, la vie est inaccessible à la pensée et chacun est seul avec lui-même, enfermé dans la solitude des instants.

Admettons que tout notre passé soit là, enseveli dans les profondeurs de l'inconscient, et qu'il dépende de nous d'évoquer tous nos fantômes, les instants de notre vie n'en restent pas moins incomparables. Certes, il est des souvenirs plus proches, chargés d'émotions, qui ramènent avec eux l'atmosphère du temps perdu. Je ne puis évoquer certaines de mes aventures

d'enfance sans qu'une bouffée de honte ne me restitue, avec la présence de sentiments étrangers à mon moi actuel, le sens de mon identité ou du moins de ma continuité. Et pourtant, même en ce cas, ce n'est pas la honte de l'enfant que je vis de nouveau, toutes les impressions qui aujourd'hui font cortège à cette honte, les jugements que je porte sur elle, sont autres que dans l'expérience originelle. Je vis un autre état dont seul un fragment ressemble à une résurrection d'un moi évanoui à jamais. Pas davantage je ne saurais penser à nouveau comme je pensais à vingt ans ou du moins il me faut partir à la découverte, presque comme s'il s'agissait d'un autre. Souvent, pour retrouver le moi ancien, je dois interpréter ses expressions, ses œuvres. Nous sommes peu sensibles à ce devenir de notre esprit, parce que nous avons accumulé le meilleur de nos expériences, le passé de notre intelligence ne nous intéresse en lui-même — sauf curiosité introspective — que dans la mesure où il est ou serait digne d'être présent.

Qu'il s'agisse de sentiment, de pensée ou d'action, la reprise du passé est soumise aux mêmes servitudes. Ou bien nous nous bornons à savoir que nous avons éprouvé telle affection, envisagé tel but, pris telle décision. Et, en ce cas, l'état passé est visé par l'état actuel, connu par lui, mais cette connaissance intellectuelle pourrait, sans différence essentielle, porter sur un moment d'une conscience étrangère. Ou bien nous nous efforçons après coup d'éprouver les sentiments anciens, de penser les idées anciennes. Et jusqu'à un certain point nous y parvenons, mais un intervalle subsiste : un sentiment évoqué, si nous affirmons l'éprouver à nouveau, nous savons aussi qu'il n'appartient pas à notre présent. Une idée, si nous tâchons de la repenser, nous apparaît déjà connue. Notre état de conscience est autre du fait même qu'il est pénétré par le souvenir de l'expérience qu'il est censé reproduire. Ou bien enfin, nous cherchons, non à revivre le décision prise, non pas non plus à savoir que nous avons pris telle décision, nous cherchons à connaître une décision, c'est-à-dire à la rendre intelligible. Entre le savoir abstrait et la coïncidence totale, s'organise la connaissance rétrospective.

Nous avons simplifié l'analyse en supposant deux états de conscience isolés. En réalité seule l'attention rétrospective isole des états, la conscience dure et la continuité n'est pas faite d'états juxtaposés. Pour préciser l'écart qui subsiste entre le passé vécu et la connaissance que nous en prenons, nous devons

décrire la reconstruction par le moi présent de la durée intérieure.

Reprenons le même exemple : connaître la décision prise jadis, c'est retrouver le ou les buts conçus avant l'action et qui nous semblent après coup justifier notre conduite. Nous appellerons *motifs* de telles représentations sur lesquelles notre esprit s'est porté *avant* et que nous évoquons *après.* Mais nous ne voulons pas savoir seulement les projets dont nos actes sont la réalisation plus ou moins complète. Nous voulons *expliquer* psychologiquement notre conduite. Sans doute, le motif nous sert souvent d'explication et je pourrais dire : je décidai d'étudier le marxisme pour vérifier mes préférences politiques, le but le plus lointain apparaîtrait comme explication du but immédiat. Mais ce rapport de moyen à fin n'est qu'une pseudo-explication, il s'agit là de deux motifs successivement ou simultanément conçus. Au contraire, si à partir du motif invoqué, je remonte le long des états de conscience afin de suivre la formation de ce motif lui-même, mon investigation est toute différente. Non que les motifs ne soient des réalités psychologiques, mais ils sont des *objets intentionnels* d'états de conscience, ils ne s'enchaînent pas selon un déterminisme psychologique, ils obéissent à des lois intelligibles (révision du marxisme, recherches sociologiques, logique de la politique, sont liées pour un esprit qui cherche un thème de réflexion philosophique). Au contraire, le dégoût de la pensée séparée de la vie, la crainte d'entreprendre des études scientifiques trop longues peuvent m'apparaître aujourd'hui comme des *mobiles*[x] (c'est-à-dire des antécédents psychologiques).

Ni la suite des motifs, ni celle des mobiles ne reproduisent exactement la durée vécue. Aujourd'hui je découvre des motifs là où il y avait un devenir ininterrompu, une succession parfois incohérente de pensées toujours mêlées de sentiments. L'évocation rétrospective d'un argument n'est pas assimilable à l'examen anticipé d'une conséquence possible, pas plus que la réflexion sur les motifs ne se confond avec la méditation des raisons. Les différents moments d'une délibération s'enchaînent selon le rythme vivant d'une conscience qui s'oriente successivement vers les projets multiples, des plaisirs espérés ou des inconvénients entrevus. Le projet définitif est comme la conclusion naturelle de cette évolution. Incapables de suivre dans tous ses détails l'avènement intérieur de l'acte, nous rationalisons

i. Nous empruntons la distinction des motifs et des mobiles à Alfred SCHUTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Vienne, Springer, ig3i.

la durée, nous la découpons en instants, nous substituons au déroulement d'une conscience un ordre intelligible.

En ce qui concerne les mobiles, nous retrouvons un thème banal des moralistes et des philosophes, l'impossibilité pour chacun de se pénétrer totalement lui-même. Dans l'acte le plus désintéressé, le moraliste aperçoit un calcul subtil de l'amour-propre. Certes, l'arrière-pensée, supposée après coup, n'est pas nécessairement réelle du seul fait qu'elle est possible, mais quel arbitre pourra en décider? Sur ce point, la sagesse des nations refuse de faire confiance aux intéressés. Et il n'est nul besoin d'une théologie pessimiste pour reconnaître que chacun est à soi-même un mystère inépuisable. Non que dans certains cas le spectateur ou l'acteur n'ait l'intuition irrésistible qu'il perçoit le mobile véritable, mais cette intuition, qu'elle soit soudaine ou qu'elle soit le fruit d'une patiente analyse, est incommunicable.

De plus, à supposer que le mobile d'un acte nous apparaisse, la recherche n'en reste pas moins indéfinie. Les impulsions profondes risquent d'échapper à notre conscience et nos choix les plus volontaires peuvent être indirectement une conséquence des désirs que nous nous refusons à accepter. D'autre part, toute explication psychologique nous renvoie inévitablement au passé, puisque chaque personnalité (le freudisme nous l'a assez démontré) est avant tout une histoire. Ainsi une explication psychologique est essentiellement indéterminée parce que l'approfondissement des mobiles et la régression vers les origines sont également sans terme.

L'indétermination des motifs n'est pas exactement comparable à celle des mobiles. Celle-là tient non à un manque de savoir, mais à l'embarras du choix. Nous découvrons sans difficulté le ou les projets conçus avant d'agir (sauf dans les cas exceptionnels où notre acte nous surprend et où notre seule recherche porte sur les mobiles). Mais dès qu'il y en a plusieurs, comment choisir? Pratiquement, ce choix est le plus souvent intéressé : nous cherchons une justification rétrospective, nous excusons les conséquences de l'acte en rappelant l'intention, ou la faute en invoquant les circonstances. Comment, si je retrace un ensemble, donner aux diverses pensées leur place et leur valeur sans tenir compte de l'influence causale, transcendante aux relations intelligibles? Dans l'histoire d'une vie, les inquiétudes religieuses de la jeunesse auront une signification différente selon l'évolution postérieure. Si, incroyant, je les considère rétrospectivement comme des accidents de la puberté,

elles mériteront tout juste, dans la mémoire et dans le récit, une mention rapide. Au lendemain d'une conversion, les inquiétudes anciennes, par-delà le scepticisme, prendraient la valeur d'un signe ou d'une preuve. L'indétermination des motifs est donc fixée par la perspective de l'observateur : chacun, selon l'idée qu'il se fait de lui-même, se choisit son passé, même l'auteur de Si *le grain ne meurt,* car la volonté de sincérité coïncide ici avec une certaine volonté morale : montrer le triomphe, nécessaire et légitime, du tempérament sur les morales apprises et les préjugés familiaux et sociaux.

On admettra sans peine cette subjectivité du récit. Supposons une volonté d'objectivité, admettons que la confession ne réponde pas à un effort de justification, celui qui se raconte *est* encore, au moins partiellement, celui qu'il a été. L'idée qu'il se fait de son passé tient à la manière dont ce passé détermine son présent. Notre présent est la suite de notre passé, mais, dans notre conscience, notre passé dépend de notre présent. Conclusion qui a peut-être une portée générale : il n'y a pas de connaissance contemporaine des faits psychiques et, si toute connaissance rétrospective est liée à l'intention du spectateur, comment pourrait-elle prétendre à une validité universelle, à moins qu'elle n'exprime la vérité ou la totalité d'une histoire, celle d'un individu ou celle d'un groupe?

Au contraire, à différents degrés de profondeur ou d'intégralité, l'explication psychologique est susceptible de vérité partielle. Même en laissant de côté l'intuition du mobile, même en négligeant l'exploration totale de l'inconscient, chacun peut expliquer ses actes de manière valable pour les autres, dans la mesure où il y trouve un exemple de mécanisme psychologique. Or, cette interprétation à l'aide de relations générales pourrait être le fait de l'autobiographc lui-même. Bien loin de se connaître immédiatement, chacun, pour établir les causes de ses actes, est contraint de passer par l'intermédiaire d'un savoir.

Se connaître, ce n'est pas connaître un fragment de son passé, ni son acquis intellectuel, ni ses sentiments, c'est connaître le tout et l'unité de l'individu unique que nous sommes. Et c'est pourquoi les analyses précédentes pouvaient sembler peu satisfaisantes. Si nous ne sommes pas capables de revivre ce que nous avons vécu, les deux états font également partie d'une totalité qu'il nous est donné de saisir.

Sans doute nous connaissons notre moi, si l'on entend par là l'ensemble de nos tendances, de nos réactions, de nos préférences sentimentales ou de nos systèmes de valeurs. Mais cette connaissance n'atteint ni le tout ni l'unité, ou du moins notre moi est une unité construite, située à l'infini, comme l'unité de tous les objets. Nous apercevons une série de dispositions qui sont nôtres : le moi en serait la source fictive. Plus nous élargissons notre enquête, plus nous nous rapprochons de la totalité sans l'atteindre jamais.

Est-ce à dire que nous ne soyons qu'une juxtaposition de sentiments, d'idées.' L'impossibilité d'atteindre l'unité et la totalité n'a pas une telle signification : le moi objet peut être organisé, unifié. Bien plus, nous sommes capables d'apercevoir cet ordre de notre nature. Les généralités psychologiques, la classification des types nous aident à dégager, à nos propres yeux, notre caractère. Mais cette connaissance est progressive, incomplète, inadéquate, parce qu'elle est, au sens rigoureux du terme, extérieure.

Peu importe qu'elle utilise des faits perceptibles ou des données intimes, qu'elle se fonde sur des actes visibles à tous ou sur des données secrètes. L'extériorité dont il s'agit ici ne tient pas à la nature des renseignements, mais au caractère de la connaissance. Dès que l'homme veut se connaître, il se devient à lui-même objet et par conséquent inaccessible en son intégralité.

Mais, dira-t-on, notre unité n'est pas construite. Elle est immédiatement donnée dans la certitude que nous avons de notre continuité et de notre permanence. Ne sommes-nous pas un *je* et non un moi? Sans doute, mais il importe de discerner une conscience de soi tout affective, et le redoublement réflexif, qui ne nous livre qu'un *je* vide.

Nous avons conscience de notre identité à travers le temps. Nous nous sentons toujours le même être, indéchiffrable et évident, dont nous serons éternellement le seul spectateur. Mais les impressions qui assurent la stabilité de ce sentiment, il nous est impossible de les traduire, ou même de les suggérer. Peu importe l'explication du fait. Nous n'entendons pas alïirmer que seules les sensations organiques ou corporelles soient incommunicables et constantes, nous décrivons seulement, et constatons un fait : la coloration unique de l'expérience vécue, l'adhérence de l'esprit à la vie, rendent la conscience de soi incomparable à toute autre et interdisent d'en faire une forme de connaissance.

Quant au *je,* il est présent à chaque moment de la durée intérieure, il n'est que la traduction conceptuelle d'un caractère singulier de la conscience humaine. Avoir conscience, c'est

aussi avoir conscience de sa conscience et ainsi de suite indéfiniment. Mais comment ériger cette forme ou cette abstraction en moi authentique? Je devrais en ce cas remplir le *je,* choisir parmi mes sentiments et mes pensées ceux qui me paraissent définir par excellence ma nature vraie. Une métaphysique de la personne permettrait peut-être de prêter à ce moi construit la dignité d'un moi essentiel. Dieu discernerait l'intention ultime de toute mon existence, en dépit des erreurs ou des faiblesses. Faute de cette métaphysique, ce pseudo-moi n'est qu'une partie de ma vie passée, une partie de mes idées ou de mes dispositions que, grâce au pouvoir de la réflexion, je sépare d'autres éléments que je déclare impurs ou étrangers, parce qu'ils sont en désaccord avec d'autres parties de moi-même (à savoir mes jugements de valeur). La confusion entre le moi-sujet qui est indéterminé et, accompagne chaque instant de la conscience et les fragments sélectionnés de notre moi-objet crée l'illusion qu'on atteint en soi-même l'essence individuelle.

Mais cette illusion n'est-elle pas justifiée si chacun est essentiellement ce qu'il veut être? Il ne nous est pas donné de nous connaître entièrement, aussi longtemps que nous poursuivons le but inaccessible d'épuiser l'exploration d'un être inachevé. Le moi, ensemble de nos manières d'être, nous échappe toujours partiellement parce qu'il n'est pas encore fixe. Il continue à vivre, il se transforme. Mais nous sommes toujours capables de nous posséder parce que nous sommes en mesure de nous déterminer. Et, en effet, toute prise de conscience est efficace : le jugement que nous portons sur notre conduite passée est partie de notre moi et il influe sur notre avenir. La connaissance de soi ne poursuit pas un idéal de contemplation pure : se connaître, c'est définir ce que l'on veut être et s'efforcer de rejoindre l'idée que l'on a de soi-même.

A n'en pas douter, une description serait infidèle qui méconnaîtrait le fait indiscutable de la réflexion et la puissance de la réflexion sur la vie. Mais on ne doit pas affirmer que la volonté est toute-puissante, sous prétexte que l'on ne peut à l'avance lui fixer de limites. D'autre part, c'est simplifier singulièrement le donné que d'opposer une volonté nue à un moi résultat de l'hérédité et du milieu. La volonté ne jaillit pas *ex nihilo,* elle se dégage progressivement du devenir vécu qu'elle est capable d'orienter, parce qu'elle en est l'expression autant que le juge.

Cette double réserve n'entame pas les remarques qui précèdent. Toute connaissance de soi, comme d'un passé ou d'une personne, implique une certaine idée de soi-même. Et cette idée

est animée par certaines affirmations de valeur. Même ceux qui prétendent se découvrir passivement, se choisissent. Mais en retour, cette volonté sur soi n'est pas intelligible, sinon dans la continuité d'une existence moins subie que reconnue. En d'autres termes, la connaissance de soi se développe suivant une dialectique : entre une découverte toujours incomplète et une décision jamais triomphante, l'individu se définit par un double effort de lucidité et de création. Toujours menacé de pharisaisine ou de résignation, il ne peut relâcher ni l'une ni l'autre tension. Pour rendre son être adéquat à son vouloir, il n'a jamais fini ni de s'observer comme une nature inépuisable, ni de confirmer le choix par lequel sans cesse il se définit.

Notre pouvoir sur nous-mêmes est partiel : on n'est pas libre de ne pas trembler, de ne pas désirer, pas plus qu'on n'est libre d'aimer. Mais peut-être parvient-on à disposer de soi. Faire ou ne pas faire, dire oui ou non ; ce n'est pas à tort que les exemples traditionnels de liberté appartiennent à ce type. Même si on a peur, on peut ne pas reculer. La liberté ne saurait s'éprouver que dans l'action. La connaissance de soi est donc ouverte sur l'avenir, puisqu'elle en attend l'achèvement et la preuve de sa vérité.

Nous pouvons maintenant comprendre et organiser les différents types de connaissance de soi. Celle des psychologues et des moralistes d'abord, qui songent avant tout à une certaine forme de lucidité : reconnaître ses fautes, ne pas surestimer ses mérites, discerner les mobiles de ses actes, même s'ils sont peu flatteurs, etc. Dans ces préceptes, le souci de vertu se mêle au désir de savoir. Le moraliste oscille entre la psychanalyse et le sermon. *Après coup,* rien ne saurait mettre un terme à l'enquête psychologique. A la subtilité de La Rochefoucauld ou à celle de Freud, il n'existe pas d'obstacle insurmontable. Peut-être, pratiquée de manière scientifique, *l'analyse* permet-elle d'atteindre l'explication vraie qui nous rendrait notre conduite intelligible, sans nous engager dans une dialectique sans terme. Mais l'individu n'a jamais fini de pourchasser ses pensées mauvaises, il n'est jamais sûr de ne pas être le jouet de ses complexes. On ne réussit pas à se connaître tant que l'on s'accepte.

On aperçoit ainsi la légitimité de l'autre forme extrême de connaissance de soi, celle des philosophes qui admettent plus ou moins explicitement que *l'on est ce que Von veut être.* Le psychanalyste épie les moments de détente où les désirs refoulés

s'expriment : Alain, souverainement, rejette cette *psychologie de singe.* Ni les lapsus, ni les rêves, ni les images flottantes ne nous appartiennent, il n'y a nulle pensée dans ces phénomènes plus corporels que psychiques. Notre moi véritable naît au plus haut, dans le jugement.

L'opposition est nette : le psychologue tourné vers le passé analyse moins les actes que les états de conscience. Les signes involontaires l'intéressent plus que les déterminations réfléchies. Spontanément il explique *par en bas,* le courage héroïque par l'hypercompensation, la ferveur religieuse par la sublimation. Au contraire, le philosophe rejette la fatalité du caractère, il engage les individus à toujours regarder en avant et, dans la fidélité, il voit la marque de la liberté.

Opposition réelle — qu'il serait aisé de poursuivre dans le détail. L'une et l'autre doctrine nous paraissent négliger une part du réel. Nous sommes à *la fois* ces *pulsions* que le psychanalyste nous a révélées et cette *décision* à laquelle le philosophe fait appel. L'intention bonne ne définit pas plus authentiquement une personne que ses actes mauvais, mais ses pensées mauvaises ne la caractérisent pas plus que sa bonne conduite. Le psychologue distinguera justement entre l'attitude et les sentiments profonds. Mais les préférences conscientes que manifeste l'attitude appartiennent a l'être autant que le sentiment que seule la science met au jour.

Chacune de ces deux doctrines, interprétée rigoureusement, mène à l'absurdité. Sous prétexte de volonté, le philosophe finit par s'ignorer lui-même, par ériger en mérite le manque de lucidité, si bien que, en toute naïveté, il se figurera être libre au moment même où il obéira à des passions qu'il rejetterait avec horreur s'il les connaissait. Mais la psychologie seule entraîne l'individu dans une enquête indéfinie et dont les progrès multiplient les incertitudes. L'observation de soi aboutit à un savoir partiel, qu'en dernière analyse il faut arrêter et juger.

A chaque instant, nous devons recréer notre moi en rattachant le passé au présent[1]. Ainsi se joignent, en une dialectique sans cesse renouvelée, la connaissance rétrospective et le choix, l'acceptation du donné et l'effort de dépassement. On se découvre par l'action aussi bien que par l'introspection.

i. La connaissance psychologique n'est d'ailleurs qu'une des formes de la connaissance rétrospective. Nous simplifions volontairement l'analvse.

II

LA CONNAISSANCE D'AUTRUl

La connaissance d'autrui constitue un chapitre de la philosophie aussi bien que de la psychologie. Tout idéalisme doit, à partir *d'un* moi, découvrir *les* moi : démarche nécessaire et peut-être difficile, puisqu'il prétend saisir d'abord *la* pensée et qu'il n'aperçoit ensuite que *des* pensées. Bien plus, dans une doctrine comme celle de Husserl la reconnaissance de *Yalter ego* a une portée décisive. La réalité objective ne se distingue de la réalité imaginée ou feinte que par le témoignage accordé des monades. Cette reconnaissance est donc l'équivalent dans les *méditations cartésiennes* des démonstrations de la substance étendue et du monde extérieur dans les 5^{e} et 6^{e} méditations de Descartes. Le rapprochement indique même la divergence fondamentale des deux méthodes. Par *Vépochè,* nous n'avons pas rejeté, nous avons mis entre parenthèses toutes les affirmations d'existence. Le moi transcendantal dont la phénoménologie poursuit l'exploration contient en lui toutes les significations au milieu desquelles se déroule la vie naïve. D'où la nécessité, non pas d'invoquer à la manière de Descartes la véracité divine pour prouver la réalité corporelle, mais de réintroduire, grâce à la pluralité des *ego,* un critère qui permette de distinguer le fictif du réel.

Là n'est pas sans doute la raison première de l'intérêt que les philosophes allemands ont pris au thème : *la connaissance d'autrui.* Ils se sont efforcés de dégager l'originalité des *sciences de l'esprit:* or cette originalité tient à la nature de l'objet, à savoir les hommes, le devenir des sociétés et de l'esprit. La manière dont chacun perçoit ou devine ce qui se passe dans une autre conscience est l'origine et l'explication de cette logique spécifique. Dans sa sociologie, Simmel pose en termes kantiens la question : « A quelles conditions la société est-elle possible? »

Et il répond en indiquant, entre autres conditions, la connaissance que les individus ont, à tous les instants, les uns des autres. Mais cette communication des consciences est condition du savoir historique en même temps que de la vie sociale.

De plus, les psychologues rencontraient inévitablement le même problème. Comment l'enfant construit-il progressivement sa personnalité? Quel rôle joue dans cette construction l'influence des autres? Comprend-il immédiatement les *expressions* des autres? Des phénomènes comme l'imitation, la compréhension des émotions, ramenaient le savant à cette étude fondamentale. Enfin, pour définir la psychologie, pour la rapprocher des autres formes de la connaissance des hommes ou l'opposer à celles-ci, il fallait bien analyser l'expérience vulgaire comme la science théorique, à partir de leur source commune : les relations entre elles des monades.

Les analyses qui suivent ne se placent ni au niveau de la phénoménologie transcendantale, ni au niveau de la psychologie empirique. Nous laissons de côté les questions d'origine, la découverte de *Yalter ego* par le moi de la méditation philosophique, la découverte des autres par l'enfant qui ne se connaît lui-même qu'au fur et à mesure que lui apparaît le monde humain. Les autres consciences nous sont données, leur existence nous est certaine : de quelle manière, jusqu'à quel point arrivons-nous à saisir les expériences vécues par autrui?

Considérons d'abord la connaissance d'autrui qui, comparable à la conscience de soi, serait contemporaine, instantanée. De même que j'ai conscience de toutes les impressions dont la suite constitue ma propre durée, ainsi je saisis immédiatement le sentiment de cet *autre* que j'aperçois le visage contracté, les sourcils froncés, etc. Ou encore, j'interprète exactement le geste du receveur qui, dans le tramway, tend la main vers moi. Bien plus, j'ai au moins l'illusion de partager l'ardeur de ceux qui défilent avec moi au son de *La Marseillaise* ou de *U Internationale.* Et je souffre un moment avec les émigrés qui me racontent leurs épreuves. Ces exemples voudraient suggérer les distinctions suivantes : il y aurait au moins *trois formes de connaissance immédiate d'autrui.* L'une consiste à saisir l'état d'âme dans l'expression, l'autre est anonyme, elle se borne à interpréter un geste (typique) ou des paroles, intelligibles en eux-mêmes, sans remonter jusqu'à une conscience individualisée. Ces relations impersonnelles avec tous ceux qui n'existent pour nous que par leur fonction, remplissent une partie de

notre vie quotidienne parce qu'elles sont une nécessité de toute vie en commun, une caractéristique de notre civilisation rationalisée. Enfin dépasse — et quelquefois précède — la connaissance pure, la participation ou du moins la communion affective, sympathie au sens originel du terme. Ecartons provisoirement la connaissance anonyme ou active et la sympathie. Et tâchons d'analyser la démarche par laquelle nous saisissons l'état de conscience dans l'expression.

Nous savons immédiatement que cet individu qui serre les poings est en colère, nous devinons dans le regard tourné vers nous une prière, et dans cette prière une âme étrangère qui se révèle à la nôtre.

Une théorie traditionnelle faisait intervenir ici un raisonnement par analogie. Nous savons, par expérience personnelle, les gestes qui correspondent à la colère. Retrouvant ces gestes chez un autre, nous prêtons à celui-ci, par analogie, les sentiments correspondants. Une telle théorie, on l'a depuis longtemps montré, est inadmissible. Nous avons de nos émotions une conscience intérieure, mais nous ignorons presque d'ordinaire, les manifestations de ces émotions, perceptibles seulement à autrui. Et puis, l'identité admise entre les expressions de l'autre et les miennes est toute gratuite : ou du moins l'assimilation aurait pour condition et conséquence la généralisation des cas, nous verrions seulement des états définis en termes abstraits, au lieu de situations singulières, d'expressions uniques. En toute rigueur, nous devrions projeter dans la conscience d'autrui *notre* colère, alors que, en réalité, nous atteignons la colère d'un autre, qualitativement différente de *la nôtre* et de la colère *typique.* Psychologiquement, considérée comme explication d'origine, cette théorie se heurte au fait que l'enfant reconnaît les vivants avant les choses, comprend les émotions d'autrui, alors qu'il est à peine conscient de son corps, sait que des personnes existent alors qu'il parle encore de lui-même à la troisième personne. Comme explication du mécanisme actuel, cette théorie tombe dans l'absurdité de compliquer le simple, de reconstruire artificiellement une inférence spontanée. Ni dans l'histoire de l'individu, ni dans celle de l'espèce, l'homme n'a besoin de se connaître lui-même pour connaître ses semblables.

Les expressions humaines nous sont données immédiatement comme un langage que parlent les corps vivants. De même que nous ne lisons pas des mots mais des significations, de même que nous ne percevons pas des qualités dispersées et incohérentes mais des objets, ainsi nous voyons la colère et non les sourcils froncés. L'adhérence du signe à la chose signifiée est

même plus étroite ici. Car les corps sont des totalités concrètes, dont, semble-t-il, chaque partie, d'une certaine manière, traduit l'ensemble. Bien moins encore que nous ne divisons une phrase en syllabes, nous ne découpons une attitude globale en une pluralité de gestes ou de mouvements. En tout cas, l'interprétation d'un élément n'est possible que par constante référence au tout. De plus, l'état de conscience n'est pas séparable de son expression, parce que la conscience n'est pas, de l'extérieur, séparable du corps. Elle est, d'une certaine façon, présente dans le visage, elle en est, pour ainsi dire, *l'intention*[1]. L'intelligibilité immédiate de la physionomie humaine représente et confirme l'unité totale de l'être humain.

En dépit de cette immédiateté, la connaissance instantanée d'autrui est bien une connaissance et non une participation. Je connais la colère, je ne la vis pas. Je n'éprouve pas le même état, je saisis directement l'état que l'autre éprouve. Nous parlons d'intuition parce que n'interviennent ni raisonnement ni construction et que la saisie du singulier déborde, par sa richesse sensible, les formules conceptuelles. On pourrait même employer le terme de perception : nous percevons la conscience d'autrui, mais c'est dire du même coup que *celle-ci est pour l'observateur devenue un objet.* Elle est essentiellement différente pour lui de ce qu'elle est pour le sujet (à moins que celui-ci, se faisant spectateur de lui-même, ne renonce aux privilèges qui sont ceux de la vie mais non du savoir). Il n'en reste pas moins que si le moi se définit avant tout par l'expérience vécue ou la coïncidence avec le vouloir, la conscience étrangère ne nous sera jamais donnée authentiquement. Objectivée, la réalité psychologique est privée d'une de ses dimensions.

De plus, cette connaissance reste extérieure à son objet que d'aucune façon elle n'épuise. Elle ne se limite pas au jugement : je sais que cet individu est en colère, dans le regard que j'échange avec un passant, ce n'est pas à un être général ou à un sentiment typique que je m'adresse, je vise l'état de *Vautre* dans sa particularité; mais ni la totalité de la personne, ni l'histoire de l'émotion qu'elle éprouve ne m'apparaissent. La compréhension de l'unique est incertaine, comme l'interprétation d'une phrase dont les mots ont un sens fixé et l'ensemble une signification originale.

Mais, dira-t-on, pour comprendre la nuance d'une expérience vécue, ne faut-il pas que l'essence individuelle me soit connue?

1. Au sens rigoureux du terme (intentionnalité).

Celle-ci n'esl-elle pas présente dans chaque moment de l'existence? Chacun, isolé, ne reste-t-il pas inintelligible, inaccessible?

A vrai dire, nous avons bien, au premier abord, une impression globale des autres êtres. De même que notre conscience conserve pour nous-mêmes, à travers le temps, une certaine identité affective, ainsi chaque individu, aux yeux des autres, se caractérise par un certain style qui le rend semblable à lui-même et incomparable à tout autre, fût-il passé du fascisme au communisme, fût-il devenu de criminel vertueux. Mais cette intuition, à la fois obsédante et vague, est rebelle à toute mise en forme logique. Elle ne donne une garantie de véracité qu'approfondie et rectifiée. Cette intuition du tout se combine avec la saisie immédiate de l'expression et nous donne l'illusion que nous atteignons l'essence individuelle. En vérité, l'une et l'autre, partielles et équivoques, ont besoin d'être cultivées, rendues plus fines et plus sûres, à la fois par l'entraînement et par l'acquisition d'un savoir.

On jugera peut-être que l'analyse précédente est artilicielle puisqu'elle isole l'interprétation de l'expression d'autrui qui, en fait, ne se présente jamais seule. Entre le spectateur et son objet, n'existe-t-il pas toujours un minimum de communauté, fondée ou bien sur la communication affective (dont la foule constitue un exemple), ou bien sur la communication intellectuelle par l'intermédiaire du langage, ou enfin sur la collaboration active dans laquelle les conduites sont accordées les unes aux autres, ou adaptées semblablement à la situation?

Il va sans dire que nous n'avons pas à étudier toutes les formes élémentaires des relations humaines, celles-ci nous importent seulement dans la mesure où elles déterminent la connaissance que les consciences acquièrent les unes des autres. Pour le psychologue, la communication affective est sans doute un objet d'études diverses et complexes. Depuis la réaction de l'enfant aux sentiments des autres, jusqu'au transfert d'émotion par la puissance de l'orateur ou de l'hypnotiseur, en passant par la contagion mécanique du rire ou des larmes, on noterait d'innombrables nuances d'un même phénomène, sorte de résonance de l'homme à l'homme.

Les autres sont pour chacun de nous origines de la plupart de nos peines et de nos joies. Leurs jugements nous touchent directement, sans référence à notre intérêt, sans calcul inconscient de l'égoïsme. L'approbation ou l'amitié d'autrui constituent le but que nous poursuivons. De même la sensibilité à la

présence des êtres, irrationnelle, précède notre savoir, anticipe nos affections et les commande.

La sympathie, au sens strict, n'est donc qu'une forme particulière de cette communication vécue, forme au fond assez rare. La souffrance d'autrui peut nous sembler odieuse (parce qu'elle nous importune) ou ridicule (parce qu'elle nous paraît injustifiée). Si nous répondons au sentiment de l'autre, nous y répondons rarement par un sentiment analogue ou semblable. Je ne suis jamais indifférent à ce que ressent une personne qui m'est *sympathique* (au sens vulgaire), mais si je dois être triste parce qu'elle est triste, si je dois partager, encore faut-il que je sache le motif de ma tristesse ou de ma pitié, ce qui suppose la connaissance d'autrui et ne l'explique pas. En tout état de cause, nous n'éprouvons pas l'état qu'autrui éprouve ou a éprouvé. Le chagrin qui naît en nous au récit de malheurs étrangers à notre existence, est qualitativement différent des expériences qu'il ne reproduit pas, auxquelles il répond mais ne correspond pas.

Dira-t-on qu'il nous est donné de ressentir à plusieurs une même affection, de penser ensemble la même idée? Que les foules partisanes comme les sociétés savantes témoignent de cette assimilation des esprits et des âmes? Distinguons deux termes extrêmes dont participent, à des proportions diverses, tous les cas concrets. Dans l'exaltation patriotique ou révolutionnaire, les individus sont possédés par les mêmes passions, la vie commune domine, envahit la vie personnelle. Mais la dissolution de l'individualité dans le flux d'émotions collectives prouve surtout la puissance de la collectivité. Un sentiment unique, venu de l'extérieur, remplit totalement les consciences. Cet accord tient moins à l'identité des *intentionalités* (même émotionnelles) qu'à une contagion mécanique ou vitale. Au contraire, on conçoit une communion à laquelle serait intéressée la conscience profonde des hommes, communion tout entière fondée sur l'identité des *intentionalités.* Mais la même idée, pensée par plusieurs, aura en chacun une coloration différente. Ni le halo affectif, ni l'apparence sensible n'en demeurent identiques d'une présentation à l'autre. Peu importe ici que l'individu reçoive du groupe ses concepts, ses jugements de fait et de valeur, ses préférences. Il n'en reste pas moins que les consciences, si on les considère dans leur totalité concrète, sans les dissocier en vertu des critères métaphysiques, sont éternellement séparées les unes des autres.

Sans doute les individus oublient-ils cette séparation dans la ferveur des communions ou de l'amour. Mais ils la surmontent avant tout par la communication intellectuelle, qui elle-même

a pour condition le langage. Le mot est parfois, comme un geste ou un mouvement du visage, l'expression et, pour les autres, le signe d'une expérience vécue, parfois aussi il vise à obtenir d'autrui un acte ou un sentiment, il adhère à la situation ou au contact vécu. Mais à mesure que ces signes deviennent volontaires et non plus spontanés, symboliques et non plus naturels, ils prennent une fonction nouvelle, ils *représentent* les significations, les objets intentionnels. Toutes les relations humaines complexes impliquent cette compréhension d'autrui par l'intermédiaire de signes qui traduisent des pensées. Quelle que soient les complications qu'introduit ce relais, encore que les paroles et les écrits servent aux individus à se dissimuler autant qu'à se révéler, à créer et à transfigurer leur vie autant qu'à l'exprimer, c'est là que nous trouvons l'origine des échanges proprement historiques. L'esprit ne survit qu'en se fixant sur une matière.

La collaboration active n'implique pas nécessairement cette communication intellectuelle. Des signes involontaires et naturels, ou même des gestes, suffisent lorsque la situation est comprise par tous. Les promeneurs, les chauffeurs, les adversaires dans un jeu s'adaptent silencieusement les uns aux autres. Dans les collectivités humaines, dans les nôtres surtout, la compréhension active participe souvent de la compréhension impersonnelle. Les systèmes sociaux sont comme la cristallisation d'idées, ils constituent un langage intelligible à tous. Les individus se pénètrent parce qu'ils sont, les uns et les autres, d'abord membres du groupe, titulaires d'une fonction, et seulement ensuite des consciences individuelles.

Tous ces phénomènes, qui se mêlent toujours, nous suggèrent que connaître autrui, ce n'est pas toujours connaître un autre que soi. La connaissance d'autrui, en dehors de la perception intuitive, tend à la communion par la similitude ou l'identité des *intentions.* Mais ils confirment aussi qu'il n'existe pas à proprement parler de fusion des consciences.

La connaissance contemporaine d'un acte par son acteur est directe et, semble-t-il, totale. Pour reprendre l'expression vulgaire, *on sait ce que l'on fait.* En réalité, nous l'avons vu, cette connaissance est limitée aux projets qui ont précédé l'acte et dont nous gardons le souvenir. Dès qu'il s'agit d'expliquer, c'est-à-dire après *coup,* nous devons reconstruire soit la suite intelligible des motifs, soit l'enchaînement psycholo-

gique des mobiles. L'observateur dispose lui aussi, d'un savoir immédiat. Quand nous voyons quelqu'un frapper sur du bois avec une hache, *nous savons ce qu'il fait,* puisque nous lui prêtons un motif (celui qui apparaît visiblement : cet individu taille des bûches). La différence entre l'acteur et le spectateur tient ici surtout aux données dont l'un et l'autre disposent. Celui-là connaît de *l'intérieur,* il se souvient des idées qu'il a conçues, des sentiments qu'il a éprouvés avant d'agir. Le spectateur, au contraire, observe d'abord les gestes. Normalement, il projette dans la conscience de l'attire les intentions qui correspondent aux gestes réels. Cette opposition, sans doute banale, a une portée considérable. Car le conflit est profond entre l'intéressé qui assimile son moi inconnu d'autrui à son moi authentique, et les autres qui le jugent à sa conduite et à ses œuvres. Conflit moral, certes, plus que psychologique, mais dont la racine est dans le fait que l'on connaît mieux l'action que la pensée des hommes — sauf s'il s'agit de soi-même.

L'explication rétrospective de la conduite d'autrui est comparable à l'explication rétrospective par chacun de sa propre conduite. En particulier la distinction des motifs et des mobiles, esquissée déjà, prend une signification plus nette. Si nous supposons le Huron, cher au XVIIIe siècle, revenu parmi nous, devant la Bourse des valeurs ou dans un train, ce n'est pas au psychologue qu'il aurait recours pour comprendre les mouvements étranges qui se déroulent devant ses yeux. La physique lui permettrait d'interpréter la conduite du mécanicien, le règlement d'exploitation celle du chef de gare, la technique des échanges financiers celle des agents de change. Dans la vie quotidienne, nous sommes en possession des connaissances qui rendent intelligibles les démarches de ceux qui nous entourent. Mais le travail de l'historien, autre Huron, consiste souvent à retrouver ces systèmes qui commandent l'existence des individus et ne sont réductibles à aucune psychologie.

Qu'il s'agisse de soi ou d'autrui, la recherche des mobiles ne diffère pas en nature. Tout au plus notera-t-on une tendance à sortir davantage de l'individu, à mettre en cause les circonstances plus que les dispositions, le passé plus que le choix actuel, l'éducation plutôt que le caractère. L'être inné de chacun, on le constate, on ne l'explique pas, on est donc tenté de diminuer son importance. De plus, on objective autrui pour l'observer, on lui enlève donc la capacité de décision que l'on revendique pour soi-même.

Une différence plus importante tient au fait que l'incertitude et la pluralité intrinsèque des motifs ne se distinguent pas ici de l'équivoque des documents. A moins de considérer seulement

l'acte, nous sommes bien obligés d'avoir recours au témoignage de l'intéressé, témoignage qui nous est doublement suspect. Quel en est le motif? *L'autre* veut-il nous renseigner ou nous tromper, se justifier ou s'abaisser? D'autre part, à supposer même l'entière bonne foi, il reste que l'interprétation de l'acteur ne jouit d'aucun privilège, qu'elle n'est ni infaillible, ni immédiate. La connaissance d'autrui passe le plus souvent par la critique de la connaissance de soi. Il n'en résulte pas d'ailleurs une supériorité essentielle de cette dernière : l'observateur ou le psychologue utilisent d'autres renseignements, en particulier tous les signes involontaires par lesquels, si souvent, les êtres se trahissent (au double sens du mot). Le spectateur est plus libre, plus détaché, il apercevra des mobiles que l'auteur — censure ou aveuglement — veut ignorer, des motifs qu'il ignore parce qu'ils sont inconscients ou évidents.

En effet, si l'on décidait de se limiter aux buts explicitement conçus, on parviendrait rapidement au terme, mais il est impossible de s'en tenir là. Pour comprendre la décision d'un commerçant, il faut connaître l'organisation et la situation de l'entreprise. L'interprétation de l'historien ne coïncide pas et ne veut pas coïncider avec la délibération de l'acteur.

La recherche des motifs s'élargit ainsi de proche en proche jusqu'à embrasser le milieu lui-même. Les antécédents nous entraînent vers les origines, sans que jamais se présente un commencement absolu. L'approfondissement des mobiles est, BOUS le savons, indéfini par nature. L'unité du caractère ne pourrait-elle, du moins, fixer un cadre à notre enquête? Peut-être au-dessus de la double explication rationnelle et psychologique, la personnalité représente-t-elle un tout relativement autonome par et dans lequel, en dernière analyse, la destinée entière, comme l'acte le plus parcellaire, prendrait sa signification exacte? Cette totalité de l'existence et de la personne, parvenons-nous à la saisir?

L'unité de la personne, nous l'avons indiqué plus haut, est donnée peut-être à une intuition globale, mais cette intuition, intraduisible en mots, ne livre pas un savoir véritable. Tout au plus pourrait-on dire : « c'est un être capable de ceci et de cela » (et le risque d'erreurs dans de tels jugements est grand). Bien que cette impression, le plus souvent immédiate, joue un rôle décisif dans les relations humaines, elle est moins une connaissance que l'illusion d'une connaissance.

Dès que l'observateur veut préciser, exprimer l'essence individuelle, il doit la décomposer pour la reconstruire. Double nécessité qui s'impose pour un acte unique, *a fortiori* pour une personne dans sa totalité. Aussi une telle interprétation comporte-t-elle, non pas seulement comme l'interprétation élémentaire une régression indéfinie, mais encore des incertitudes essentielles.

Même si l'on se place sur un plan déterminé (psychologie du caractère, récit du devenir ou interprétation des créations), on ne surmonte pas la pluralité des reconstructions. Quel que soit le système, il faut choisir un principe d'unité, et ce choix ne saurait être valable pour tous. Certes, les biographes sont aujourd'hui soucieux de respecter la complexité de la vie, de mettre en lumière les faiblesses ou les contradictions de leurs héros. Néanmoins, ils ne se bornent jamais à juxtaposer les actes ou les impulsions, toujours ils composent les personnes ou les existences. Plus ou moins consciemment, ils distribuent les oeuvres et les aventures, les ombres et la lumière, les mérites et les défauts en fonction d'une certaine idée directrice, rarement dégagée, mais d'autant plus agissante. Le jugement moral ou du moins l'appréciation des valeurs inspire cette sélection, et légitimement : pourquoi chacun ne se définirait-il pas par ce qu'il y a en lui de meilleur? Dès lors la diversité des images reflète moins l'équivoque ou la liberté de l'interprétation que le conflit des passions.

Dans l'autobiographie, cette difficulté apparaît à peine parce que l'attitude que chacun prend à l'égard de soi-même détermine l'idée qu'il se fait, la vision qu'il retient de son histoire. L'organisation des faits résulte immédiatement des affirmations par lesquelles chacun s'exprime et s'engage. La décision du biographe serait l'équivalent du choix qui, en chacun, rattache le passé devenu conscient à un avenir objet de volonté.

Au reste, cette décision n'est pas gratuite ou arbitraire, elle aussi traduit une expérience humaine, la relation de deux êtres, le conflit ou l'accord de deux tempéraments. Nul ne se découvre tout entier à un seul observateur. Nous savons bien que tous nos amis n'ont pas de nous la même image. Ils nous voient autres parce qu'à chacun nous montrons un autre aspect de nous-mêmes, chacun nous rend pour ainsi dire différents et nous sommes en même temps ces différents êtres. Pour dominer cette multiplicité, il faudrait saisir la source commune de toutes les attitudes. Mais si l'intuition de l'essence est un mythe, il reste l'hésitation entre des hypothèses diverses et une décision comparable à celle qui naît spontanément du contact vécu. Le biographe comme le familier découvre une partie d'un homme inaccessible en sa totalité.

Cette pluralité des images, variable avec les observateurs, sans doute la reconnaîtra-t-on évidente en fait, paradoxale en droit. Comment nier qu'il existe une réalité, et par suite une idée vraie, de chaque personne? Pourtant, nous voudrions maintenir ce paradoxe. Pas plus que nous ne saisissons l'intention dernière d'un acte, nous ne connaissons le principe ultime d'un individu. La seule construction qu'on puisse dire universellement valable en fonction d'une certaine théorie est celle du psychologue : elle est conforme à la fois aux faits et à des généralités établies. Au-delà de cette interprétation, par essence limitée, nulle vérité n'est même concevable. Dieu seul pourrait peser la valeur de tous les actes, mettre à leur place les épisodes contradictoires, unifier le caractère et la conduite. Avec la théologie doit disparaître la notion de cette vérité absolue. Il ne s'agit pas de souligner l'impuissance de l'esprit, mais d'écarter une fiction pour décrire le conflit de perspectives et le dialogue du moi et des autres. La connaissance d'autrui n'est ni plus, ni moins privilégiée que la connaissance de soi : elle chemine vers un but situé à l'infini, mais, à la différence des sciences positives, elle est sans cesse remise en question. Comme chacun transfigure son passé, ainsi le peintre transfigure le modèle, le biographe son héros.

Connaissance de soi et d'autrui sont en un sens complémentaires, en un autre antinomiques ou, pour mieux dire, dialectiquement opposées.

Tout d'abord, sans même remonter aux origines, il est clair que chacun développe l'idée qu'il se fait de lui-même au contact des autres. Je suis à mes propres yeux différent des représentations que les autres se sont faites de moi. Je prétends spontanément connaître la raison dernière, l'origine commune de ces portraits contradictoires. Mais cette connaissance, à la supposer véridique, n'est ni indifférente, ni supérieure aux jugements d'autrui. Par assentiment ou réaction, nous nous définissons en nous mesurant à ces ombres. Nous voulons être celui que les autres imaginent ou, au contraire, échapper à des définitions tyranniques.

D'autre part, l'interprétation que nous donnons de notre conduite et de notre caractère implique un certain savoir psychologique. Autant, plus que dans les livres de sciences, nous puisons ce savoir dans l'expérience de la vie et des hommes, qui

s'accumule tout au long de notre existence. Il faut donc observer les autres pour se découvrir soi-même. Nous apercevons objectivement en autrui ce que nous aurions toujours refusé de voir en nous. Mais, en revanche, la conduite des autres nous resterait étrangère, même subsumée sous des lois, si nous n'étions capables, par un effort de sympathie, de nous mettre à leur place, de deviner une conscience semblable à celle dont nous avons en nous — et en nous seuls — l'immédiate révélation. En nous, l'intuition est concrète, elle doit viser les autres pour être lucide.

Mais si la connaissance que j'ai de moi-même est liée à celle que les autres ont de moi ou à celle que j'ai des autres, il existe une véritable opposition entre l'optique du spectateur et celle de l'acteur, entre la construction de chacun par et pour soi et celle d'une personne par et pour un observateur. On peut rapprocher l'identité effective de la saisie du style personnel, mais il reste qu'on *vit* ses propres expériences et que l'on connaît celles des autres *objectivées.* Certes, spectateur de moi-même, je fais de mon caractère ou mon passé un objet afin de l'explorer de l'extérieur, mais je reste capable de coïncider avec ma durée ou avec ma volonté. Ces deux coïncidences, l'une par laquelle se définit la vie, l'autre dans laquelle s'achève la création de la personne, marquent l'irréductible spécificité de la connaissance de soi.

Sans doute, je m'adresse à des *aller ego,* le toi est à mes yeux un sujet absolu comme mon propre moi. En ce sens, je suis conscient de la particularité de mon savoir et la communication des personnes dépasse cette particularité. Il ne nous importe pas d'analyser cette communication et les différents types de dialogues du je et du toi (puisque nous cherchons l'origine de la seule science historique). Il nous suffirait d'avoir montré à la fois la similitude et l'altérité fondamentales, la réciprocité et l'opposition des deux connaissances. L'expérience vécue est enfermée en elle-même, la décision, constitutive de l'être pour soi, inaccessible à autrui, mais je découvre mon caractère et mon passé comme ceux des autres. La solitude est réelle comme les échanges, la communauté sociale et spirituelle enrichit les échanges, sans arracher peut-être les individus à la solitude.

III

ESPRIT OBJECTIF ET RÉALITÉ COLLECTIVE

Nous avons jusqu'à présent simplifié l'analyse en supposant d'abord un individu isolé, puis en mettant face à face deux individus, en dehors de toute communauté sociale ou spirituelle — abstraction commode mais qui défigure la situation. Dès que l'on parle d'un système de signes ou même simplement de signes volontaires, on implique l'existence d'une société. Pour que la signification des signes soit connue de celui qui écoute comme de celui qui parle, il faut un accord explicite ou tacite, une croyance commune. En fait, les communications entre les hommes se déroulent à l'intérieur de collectivités qui pénètrent et commandent les relations élémentaires.

Nous n'avons pas à étudier les diverses formes ou les divers aspects de la vie collective : ce serait là l'objet d'une introduction à la sociologie. Dans ce travail, il nous importe seulement d'indiquer dans quelle mesure cette dimension de la réalité transforme l'objet de l'histoire et, par suite, l'intention de l'historien.

Nous avons, en étudiant la connaissance d'autrui, distingué divers types d'échanges entre individus, la communication intellectuelle, la collaboration active, la compréhension affective. A partir de ces trois concepts, nous tâcherons de dégager trois manières d'envisager le fait social, trois caractères de ce fait.

D'une communication intellectuelle, nous avions pris pour exemple une conversation. Une telle communication autorise une conscience à penser le même objet qu'une autre, sans sortir d'elle-même. Sans doute l'identité n'est-ellc jamais totale, élani donné le décalage entre le sens d'un mot, fixé par l'usage, et le

sens que lui donne en telle circonstance telle personne. De plus, concrètement, le *noema* n'est jamais séparable de la *noesis* et celle-ci à son tour de l'expérience vécue. Malgré ces réserves, l'exemple fournit le type de la communauté vers laquelle tend l'historien, de celle qui unit les hommes à l'intérieur d'un groupe. Le but suprême d'une interprétation (d'un texte ou d'une œuvre d'art) n'est-il pas la *fidélité totale:* repenser ce qu'a pensé le créateur? D'autre part, la présence en chaque esprit du même langage révèle l'immanence à chacun de réalités à la fois spirituelles et objectives.

D'ailleurs, un dialogue est un cas simple d'une *relation sociale.* Les paroles de l'un sont comprises par l'autre. La réponse de celui-ci aura pour mobile la question du premier et cette réponse constituait le motif de celui qui interrogeait. Sans entrer dans le détail, on aperçoit la possibilité d'étudier la société à partir des *conduites sociales,* comme l'on fait von Wiese et Max Weber, ou bien en définissant la relation par le caractère fondamental *rapprochement* ou *éloignement,* ou bien en caractérisant motifs et mobiles des actes et rapports sociaux.

De plus, la *communication affective,* sans représenter un aspect autonome de la vie collective, nous rappelle une autre donnée première, à savoir les sentiments que les individus éprouvent les uns pour les autres à l'intérieur d'un groupe, les impulsions qui les font agir socialement, obéir aux règles ou aux coutumes, les émotions par lesquelles se révèle à eux, s'exprime et se maintient leur appartenance à la société.

Ajoutons que les sociologues tâchent de saisir la relative autonomie et la signification propre des différentes totalités, depuis la puissance, anonyme et passagère, des foules jusqu'à la nation, idéal plus que réalité, imperceptible et pourtant si authentiquement efficace. Enfin l'objectivation des consignes collectives en lois, des affections ou idées en fêtes, en coutumes, en institutions, permet d'opposer à la vie intérieure des communautés les manifestations extérieures qui la traduisent et la confirment en même temps.

Ces rapides indications nous suffisent; elles nous rappellent d'abord l'alternative, traditionnelle en sociologie, de la méthode *élémentaire* et de la méthode *totalitaire,* ensuite les divers points de vue auxquels onse place pour définir *les formes primitives de sociabilité.* Peut-être est-il vain de rechercher une classification *vraie,* étant donné la pluralité des modes de considération et aussi l'infinie diversité des sociétés. Un fait est pour nous fondamental : la communauté créée par la priorité en chacun de l'esprit objectif sur l'esprit individuel est la donnée historiquement, concrètement première. Les hommes arrivent à la conscience

en assimilant, sans le savoir, une certaine manière de penser, de juger, de sentir qui appartient à une époque, singularise une nation ou une classe. Avant de se détacher et de s'isoler, les esprits ont été ouverts au dehors, ils sont semblables, si l'on peut dire, avant d'être différents. En tant que sociaux, ils partagent spontanément des évidences et des convictions. L'individualité biologique est donnée, l'individualité humaine de la personne est construite à partir d'un fonds commun.

Nous laisserons de côté les différents types de relations ou de sentiments sociaux, les divers degrés de la communauté, la description des ensembles partiels ou des structures complexes. Nous nous attacherons uniquement à la transformation que subit l'objet historique parce qu'il n'est pas fait uniquement d'événements psychiques, mais *d'esprit objectif,* d'institutions et de systèmes, qui ordonnent l'infinie pluralité des actes individuels.

Qu'il s'agisse de la vie quotidienne ou des décisions les plus importantes de l'existence, chacun obéit naturellement à des coutumes historiquement variables. La manière de s'habiller ou de manger, aussi bien que les cérémonies du mariage et l'organisation de la famille, sont, avec une marge d'initiative réservée à chacun, fixées par la collectivité, peu importe qu'il s'agisse dans un cas de lois, dans l'autre de traditions ou de modes.

En un sens, il semble donc que les individus, semblables les uns aux autres, puissent plus facilement se connaître. Ils ont le même langage au sens le plus large du terme, ils font les mêmes gestes, utilisent les mêmes mots. Mais une société n'est jamais tout entière contemporaine d'elle-même. Mœurs, règles de droit ou de religion, constituent un passé vivant, puisqu'elles se transmettent à ceux qui, de génération en génération, ont la charge de les entretenir. Dès lors, nous agissons sans comprendre les institutions qui nous font agir (du moins leur sens primitif nous échappe). On s'explique ainsi le précepte de Durkheim : traiter les faits sociaux comme des choses. Ces faits sont immanents à chacun, constitués par des conduites volontaires, souvent cristallisés par l'habitude ou imposés par des idées ou des convictions à peine conscientes. Mais ces conduites, depuis l'acte de saluer jusqu'aux formalités de l'état civil, nous les adoptons spontanément, nous savons leur utilité ou leur fonction *pour nous,* elles nous mettent en accord avec les autres et avec les commandements sociaux, mais nous en ignorons l'origine et l'histoire.

Il n'est même pas besoin d'invoquer les survivances qui nous obligent à répéter et à reproduire l'existence des morts : des coutumes actuelles, nous avons rarement une connaissance exacte et complète. Les faits sociaux, immédiatement, débordent les limites des consciences et se fixent en des rites qui prennent iigure d'impératifs, indifférents parfois, sacrés ou du moins convenables le plus souvent, tyranniques pour les révoltés et les non-conformistes. Tout contact de sociétés, de civilisations, amène d'abord le heurt d'évidences contradictoires, d'où résulte l'incompréhension mutuelle. La différence des mimiques par lesquelles s'expriment les sentiments, profanes ou religieux, sullit à créer une sorte d'éloignement. Le musulman qui fait sa prière prête à rire au chrétien.

Si transcendants soient-ils par leur étrangeté ou leur puissance, les faits sociaux de type institutionnel conservent le privilège des événements psychiques; ils sont compréhensibles, ils ne sont pas comparables à des phénomènes naturels qu'il faudrait assembler selon les régularités ou reconstruire, mais à des œuvres ou des actes humains, qu'il convient d'interpréter à la manière d'un texte littéraire ou philosophique. On retrouve, au-delà des paroles, l'état d'âme, dans les écrits des pensées ou des affections, dans la vie collective, une culture.

Rapprochement d'autant plus valable que, en fait, l'esprit *objectif,* ensemble des idées, croyances et mœurs d'une époque ou d'un groupe, se présente à nous, au moins partiellement, *objectivé.* Appelons en effet *esprit objectivé,* selon l'expression de M. N. Hartmann, ce que Dilthey appelait l'esprit objectif, à savoir toutes les choses de la nature sur lesquelles l'esprit a gravé son empreinte : livres imprimés, pierres taillées, toiles peintes. Réservons l'expression *d'esprit objectif* à ce que l'on appelle souvent *représentations collectives,* c'est-à-dire à toutes les manières de penser et d'agir caractéristiques d'une société, représentations juridiques, philosophiques, religieuses, etc. L'homme vit entouré des restes du passé qui restituent une sorte de présence à ceux qui ne sont plus. Il vit dans une communauté à la fois sociale et spirituelle, intérieure à chacun puisqu'elle se manifeste par l'assimilation partielle des consciences, extérieure à tous puisque personne n'est l'origine des pratiques communes, que personne n'a choisi l'état de savoir et la hiérarchie des valeurs qu'il a reçus et acceptés.

Objectivé ou objectif, l'esprit est à la fois plus accessible et plus équivoque que l'événement psychique.

Un monument peut être considéré soit comme un document, soit comme une réalité spirituelle, pour ainsi dire virtuelle, offerte à tous. Document, la Joconde révélerait un certain mode de sentir ou de créer l'âme d'un homme, à un instant ou à une époque. Œuvre d'art, la Joconde apparaît comme de la beauté cristallisée qui *est,* en dépit du temps, au long des siècles et qui n'a besoin, pour retrouver sa fraîcheur originelle, que de compréhension et d'amour.

Ainsi une double connaissance du passé serait possible, l'une porterait directement sur l'esprit inscrit dans la matière, l'autre sur la conscience d'une personne ou d'un groupe accessible au travers de ces *objectivalions.* Alternative qui n'est pas liée seulement à la situation de l'historien, mais aussi à la structure essentielle de la réalité. Si l'historien se proposait de revivre ce que *Vautre* a vécu, l'œuvre représenterait un obstacle autant qu'un intermédiaire : il faut passer par des contenus intentionnels qui, devenus autonomes, dissimulent plutôt qu'ils ne traduisent la durée dont ils émanent. Mais l'œuvre est, au même degré que la conscience, objet de l'histoire. Celle-ci s'éloigne de la vie ou plus exactement s'attache à la *vie historique,* caractérisée par le double mouvement d'extériorisation et de reprise.

L'esprit objectif participe de cette équivoque. La transcendance de l'œuvre, en effet, tient à deux raisons : d'une part la création n'est pour ainsi dire jamais consciente et l'intention du créateur importe moins que le résultat fixé pour tous ; d'autre part, selon la formule de Simmel dans *Wendung zur Idée,* les propositions d'une science ou d'une philosophie, même si elles étaient originellement au service d'un but pratique, s'organisent en un univers qui n'obéit plus à une autre loi qu'à la sienne propre. L'esprit objectif, que chacun assimile naturellement, comprend des fragments de ces univers, aussi bien que des préjugés collectifs ou des convictions arbitraires. La pluralité des *systèmes d'interprétation* que nous étudierons plus loin, vaut pour les faits sociaux comme pour les monuments.

En revanche, qu'il soit collectif ou spirituel, l'objet de l'histoire est, pour ainsi dire, extériorisé. Les institutions sont accessibles de l'extérieur, on n'en est pas réduit aux témoignages incertains de l'intéressé ou du spectateur. Le fait lui-même, perceptible, s'offre au regard ou bien il est consigné dans des textes. Certes, ces textes sont parfois mystérieux, comme les cérémonies ou les pratiques, peut-être n'ont-ils pas *une* signification mais plusieurs, selon les individus, selon les époques, car les formes survivent souvent aux croyances. Malgré tout, l'enquête part des documents et s'oriente vers une fin qui du moins échappe à l'irréductible obscurité de l'expérience vécue.

Du même coup, la réalité se trouve *désindividualisée, rationalisée,* parfois même *systématisée.* Les événements individuels disparaissent pour qui s'intéresse uniquement aux certitudes communes ou à la logique (toujours inachevée) des conduites collectives. Bien plus, la personne, intégrée à une institution, tombe dans l'anonymat, le fonctionnaire idéal est celui qui oublie totalement ses préférences d'homme. Les buts poursuivis par les activités sociales sont plus visibles parce que moins singuliers, plus réguliers et plus rationnels. Dans les mouvements historiques, il est vrai, les individus arrachés à leurs habitudes redeviennent accessibles aux impulsions les plus diverses, aux appels des prophètes, aux suggestions de la réclame plus qu'aux calculs de l'intérêt. Malgré tout, l'historien vise surtout des situations caractéristiques qui rendaient *disponibles* les individus et ceux-ci, soumis à un parti ou une Eglise, échappent de nouveau à eux-mêmes. Militants ou fidèles, leur action dépend plus des circonstances, de l'organisation que de la volonté profonde de chacun.

Enfin, une législation, une constitution forment des touts en une large mesure cohérents. La réalité historique paraît en ce cas posséder l'unité des œuvres spirituelles. Il est vrai que les lois, telles qu'elles sont formulées dans les codes, ne représentent qu'un élément du droit vivant : sans même tenir compte des violations sanctionnées, le droit que l'on applique ne se confond pas avec celui qui est écrit. Mais, d'autre part, certaines conduites composent d'elles-mêmes un ensemble organique, du seul fait de la dépendance réciproque dans laquelle se trouvent les décisions de tous et de chacun (dans la vie économique par exemple). Là encore, l'historien a moins à créer qu'à dégager une rationalité immanente.

On voit donc à quel point est inexact l'argument selon lequel les données historiques, fragmentaires et informes, seraient comme une poussière. L'historien qui dépouille les archives réunit d'abord des collections de faits, mais, dès qu'il en vient à composer, fût-ce un simple récit, il n'est plus en présence d'un chaos. Il n'observe ni individus isolés, ni événements détachés : ceux-là sont intégrés à des groupes, ceux-ci inséparables d'un état de la collectivité ou des institutions. L'intelligibilité des motifs (et parfois des mobiles) se communique de proche en proche aux œuvres collectives et inconscientes, la société et l'histoire.

Nous avons cherché, dans la description précédente, à éviter deux antinomies classiques, celle de l'individu et de la société, celle des représentations collectives et de la pensée authentique. Nous aurons encore à maintes reprises l'occasion de revenir sur ces problèmes. Pour l'instant, nous voudrions seulement indiquer pourquoi nous les avons négligés.

L'histoire, selon une formule classique, serait la mémoire spontanée des sociétés. Le passé auquel on s'intéresse est d'abord celui du groupe, la curiosité historique apparaît liée au sentiment qu'éprouve chacun d'appartenir à un tout qui le dépasse. Il en va bien ainsi pour les formes primitives de l'histoire, mais, dans la mesure où les individus ont pris conscience d'eux-mêmes, l'historien ne se borne plus à exalter par le souvenir, à justifier par la légende ou à consacrer par un exemple idéal une collectivité ou un pouvoir. Il entreprend son enquête comme il aborde les problèmes présents, en fonction de la réalité sociale et du jugement personnel. L'histoire monumentale a la même dignité que l'histoire sociale parce que l'effort pour se construire soi-même est au même niveau que la volonté politique.

Même cette opposition est encore artificielle, parce qu'elle suppose la société et l'individu extérieurs et, pour ainsi dire, étrangers l'un à l'autre. Or, elle est présente en celui-ci, alors même qu'il se croit seul responsable de lui-même. On peut rompre les liens de la famille ou de la profession, mais on emporte avec soi la langue, le système de concepts ou de valeurs qui sont nôtres essentiellement, puisque nous n'arrivons à nous définir, fût-ce par négation, qu'en utilisant cette richesse commune.

En vérité, l'opposition relève de l'idéologie politique. Il est des époques pacifiées où les hommes (la majorité d'entre eux) se reconnaissent dans leur milieu. Il en est d'autres où les rapports sociaux passent pour une fatalité ou pour une tyrannie des choses ou d'une minorité. La révolte contre une société est en effet un des ressorts du mouvement historique. D'autre part, dans l'ordre des fins, l'idéal communautaire et l'idéal individualiste représentent les deux termes d'une alternative fondamentale. Ou bien l'individu se réalise dans et par la vie sociale dont il accepte en conscience les obligations, ou bien au contraire il souhaite que la collectivité laisse à chacun une indépendance aussi large que possible, et il réduit l'État, symbole et exécuteur de la volonté générale, aux fonctions administratives.

On objectera peut-être que nous n'avons pas séparé dans l'esprit objectif ce qui appartient à un groupe historique en tant

que particulier, et ce qui dépasse les frontières des groupes, valable pour tous les hommes. Sans doute, entre l'esprit d'un régiment et d'une école, l'esprit d'une époque ou d'une nation, et enfin l'état du savoir à un moment donné, nous mesurons l'intervalle, mais au premier abord, nous n'apercevons aucune solution de continuité. L'esprit objectif est multiple, incohérent, sans unité définie, ni limites certaines. D'autre part, aucune activité n'est en fait enfermée en elle-même, aucun rite rebelle à toute influence. Les coutumes ou les dieux se transmettent, les techniques sont revêtues souvent d'une valeur sacrée. Même les sciences pures ont pour condition et pour créateurs des hommes, solidaires de certaines relations sociales. Dès lors, c'est par l'analyse des univers spirituels, des activités dans leur signification essentielle, qu'on peut fixer les caractères et l'autonomie des diverses histoires.

Dans et par les individus, les représentations communes arrivent à la clarté, dans et par eux se réalisent les communautés qui toujours les précèdent et les dépassent. La description ne justifie aucune métaphysique, ni celle des *âmes nationales*, ni celle d'une *conscience collective*, mais elle confirme l'existence d'une réalité à la fois transcendante et interne aux hommes, sociale et spirituelle, totale et multiple.

IV

LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

Nous voudrions, dans ce paragraphe, définir la connaissance historique à partir des trois études précédentes. Nous arriverons à cette définition par deux voies différentes.

Jusqu'à présent, nous avons retenu toutes les formes que prend la science ou la compréhension d'événements humains. Il importe maintenant de tenir compte du fait que l'objet de l'histoire appartient au passé, qu'il est en devenir et qu'il participe de la réalité collective et spirituelle, à la fois immanente et transcendante aux consciences individuelles. Entre la durée brute et la raison pure, en deçà des généralités, au-delà des éléments juxtaposés, on discerne la direction originale de l'enquête historique.

De plus, celle-ci dérive à la fois de la connaissance de soi et de celle d'autrui. Elle tâche de surmonter la partialité et la réciprocité du spectateur et de l'acteur, la dialectique du même et de l'autre. Ainsi, se dégage, en dernière analyse, l'intention propre de la connaissance historique qui, inséparable de l'existence humaine, confronte le présent avec le passé, ce que chacun est avec ce qu'il a été, le sujet avec les autres êtres ; connaissance qui est une réflexion, moment d'une dialectique qui part de la vie et qui y revient.

Dès la connaissance de soi, nous avons aperçu le décalage typique entre l'expérience vécue et la rétrospection, qui n'est jamais résurrection et toujours reconstruction conceptuelle. En ce sens, connaissances de soi et d'autrui, contemporaine et rétrospective, appartiendraient à un même genre. "Dans ce genre, la connaissance historique représenterait l'espèce der-

nière : l'intervalle entre le savoir et son objet atteint les dimensions extrêmes.

Les individus qui s'éloignent de nous se perdent dans l'abstrait. *L'autre,* présent, nous rappelle sans cesse sa capacité de changer, absent il est prisonnier de l'image que nous nous sommes faite de lui. La conscience du personnage historique est définitivement fixée dans sa conduite et dans ses œuvres. Rien ne pourra plus l'arracher à la rigidité de ce qui a été et de ce qui aura toujours été. Si nous distinguons encore en nos amis ce qu'ils sont de ce qu'ils font, cette distinction s'efface à mesure que les hommes s'enfoncent dans le passé. Injustice apparente, mais peut-être l'idéal de la résurrection est-il moins inaccessible qu'étranger à l'histoire.

Qualité et quantité des renseignements varient. Faute de documents, la plupart des psychanalyses tentées sur des personnages historiques sont, dans l'hypothèse la plus favorable, séduisantes et sans vérification possible L'être secret échappe de plus en plus, même si la conduite reste intelligible. L'interprétation rationnelle plus facile, toujours vraisemblable, a tendance à refouler l'interprétation par les mobiles (par les mobiles irrationnels surtout). D'autant plus que les hommes du passé intéressent avant tout dans leur activité historique avec laquelle ils tendent à se confondre, de telle manière qu'ils sont, pour ainsi dire, désindividualisés.

De même varie l'élément de sympathie qui précède, accompagne ou suit une connaissance d'événements humains. La connaissance de soi, celle d'autrui (lorsqu'elle est vécue, directe), se déroulent dans une atmosphère d'intimité. Nous avons avec nos contemporains assez d'idées et d'affections communes pour comprendre le plus souvent comment on peut vivre les expériences que les documents — œuvres ou actes — nous suggèrent. Comme on dit vulgairement, on se met à la place des autres.

La connaissance historique est souvent dépouillée de cette participation des consciences. Seules les diversités psychologiques seraient de nature à séparer absolument les contemporains. Entre les individus qui appartiennent à d'autres époques, à d'autres civilisations, la communication reste strictement intellectuelle. Nous reconstruisons le système de pensée, le système de valeurs, nous expliquons l'un et l'autre par les circonstances, mais nous parvenons rarement à rendre la vie à l'homme qui s'exprimait dans cet univers, ou du moins cette réussite est-elle la récompense d'une longue familiarité, le privilège de l'art et du grand historien.

Est-ce à dire que la connaissance historique soit toujours inadéquate? Tout dépend en réalité du but qu'on lui assigne.

Elle ne retrouve ni les impressions fugitives, ni les sentiments rares, ni la totalité affective qui composent le climat où nous vivons. L'impression que seule donne la présence, les détails futiles et pourtant significatifs, le style de la personne, ce qui nous rend les êtres odieux ou chers, tout cela sombre progressivement dans l'oubli. L'historien au fond ne découvre les consciences qu'au travers des idées, celles des œuvres qu'il s'efforce de repenser, celles qui viennent de nous et qu'il substitue aux expériences vécues pour rendre celles-ci intelligibles. Perte irrémédiable? Ce qui nous touche le plus n'est pas nécessairement ce qui mérite de survivre.

Nous avons jusqu'à présent analysé l'histoire dans le prolongement de la biographie et de l'autobiographie. Or, on peut dire que la biographie n'est pas un genre historique ou du moins que biographie et histoire s'engagent dans des directions opposées. Le biographe s'intéresse à l'homme privé, l'historien avant tout à l'homme public. L'individu n'accède à l'histoire que par l'action qu'il exerce sur le devenir collectif, par son apport au devenir spirituel. Le biographe voudrait ressusciter l'individu irremplaçable, c'est-à-dire chacun de nous en lui-même et pour ses proches. Sans doute existe-t-il des biographies historiques : homme privé et public, individu et être historique devraient apparaître également dans leur inséparable unité. Pourtant, même en ce cas, l'opposition subsiste au moins partiellement. Une biographie saisit une époque en même temps qu'un homme, mais elle est orientée vers celui-ci; l'historien, en dernière analyse, vise, au-delà de l'homme, l'époque. Les fins demeurent contraires, alors que les objets tendent à se confondre.

Dès lors, la perspective se renverse : l'histoire n'est plus l'espèce dernière, le savoir le plus pauvre et le plus desséché, elle devient au contraire la pleine réalisation d'une tendance visible dès la connaissance de soi, l'achèvement de l'effort pour penser la vie, en dégageant et en reconstruisant la rationalité immanente à celle-ci, encore qu'inaperçue souvent des êtres mêmes qui la vivent. La science, incapable de coïncider avec la durée, n'en accomplit pas moins sa vocation puisqu'elle ressaisit le mouvement de la vie vers l'esprit, des individus vers une destinée collective.

A vrai dire, ni cette intellectualisation de la durée, ni cette spiritualisation de l'objet ne suffisent à définir l'histoire. Elles permettent de distinguer connaissances historiques et psychologie, expérience vécue et rétrospection. Mais toute connaissance d'événements est rétrospective. A la rigueur, on observe les événements au moment où ils se passent, on ne les expli-

que, on ne les organise de manière intelligible qifaprès coup. La conscience humaine n'apparaît pour ainsi dire qu'au souvenir ou au spectateur. L'expérience vécue est comme absorbée en elle-même. Elle se transforme, elle se dissout, dès qu'elle s'exprime ou se connaît.

Toute connaissance rétrospective n'est donc pas historique. En gros on distinguerait trois directions : ou bien on vise des généralités surtout d'ordre psychologique (lois psychologiques, théories des psychoses, types caractérologiques). En ce cas, on utilise les événements, mais on ne les considère pas dans leur localisation temporelle. Disons encore que l'on substitue, à l'événement un fait par une abstraction scientifique. Ou bien on tend vers des totalités transcendantes à la durée (moi essentiel, humanité véritable), ou bien enfin on s'efforce de reconstituer un devenir. Seule cette orientation est caractéristique de l'histoire (encore que par crainte de se perdre dans un cheminement infini, par désir d'atteindre des points fixes, l'historien s'élève sans cesse à des généralités ou des totalités transcendantes au devenir). A un certain moment du temps, un individu réfléchit sur son aventure, une collectivité sur son passé, l'humanité sur son évolution : ainsi naissent l'autobiographie, l'histoire particulière, l'histoire universelle. L'histoire est *saisie rétrospective d'un devenir humain, c est-à-dire à la fois social et spirituel.*

Entre la connaissance de soi et celle d'autrui, nous avons observé une sorte de dialectique. Je connais mes impressions ou mes motifs et les actes des autres. Nous nous définissons à nos yeux par le meilleur de nous-mêmes (ce que nous pensons ou voudrions être) et nous jugeons les autres à leur conduite et, pour ainsi dire, à leur réussite. Notre idée de nous-mêmes n'est pas achevée, nous nous faisons crédit (mis à part les cas où nous invoquons un caractère tyrannique pour excuser nos fautes). Au contraire, nous avons tendance à enfermer les autres dans une formule à la fois vague et impérative, souvent d'autant plus impérative qu'elle est plus vague.

Est-il possible, et en quel sens, de surmonter cette dialectique? Pratiquement, nous constatons que de chaque individu et souvent de chaque conduite il existe des images multiples, que chaque image correspond à *un* point de vue de spectateur, la diversité des points de vue étant aussi irréductible que l'opposition du sujet et de l'observateur. Mais, dans la mesure où l'histoire s'élève au-dessus de la psychologie, ou tout au moins

subordonne la psychologie à l'œuvre ou à l'événement, elle échappe aux deux partialités contraires de l'acteur et du spectateur, plus proche de celui-ci que de celui-là, sans être asservie à l'optique d'aucun d'eux. L'acte que retient l'historien n'est pas l'acte que tel spectateur placé à un endroit ou à un moment singulier a observé, mais l'acte tel qu'il se définit historiquement, par sa place dans une situation ou un devenir par ses effets sur la collectivité. De même, l'œuvre dans laquelle l'individu s'exprime et avec laquelle il se confond échappe à l'alternative psychologique, à la prévention de l'intéressé comme à celle de l'indifférent, de l'admirateur et de l'ennemi.

Aussi les privilèges de la rétrospection compensent-ils peut-être les servitudes auxquelles elle est soumise. L'historien, à la différence du contemporain, connaît le tout de la vie individuelle. Ce que l'être aurait pu devenir, il l'ignore, définitivement. En revanche, il sait ce que l'autre a fait, jusqu'au bout. Or une destinée reste incertaine tant qu'elle n'est pas achevée, puisque, à chaque moment, l'homme se décide et, pour ainsi dire, se choisit à nouveau. Même pour l'homme seul, la conversion au dernier jour change la signification de l'existence antérieure.

S'agit-il d'idées, l'historien en aperçoit les conséquences, il juge le maître sur son disciple, la doctrine ancienne d'après la science moderne. Ce que le créateur ne pouvait deviner, l'historien grâce au recul l'aperçoit immédiatement. En ce sens, le présent éclaire le passé : la psychologie moderne renouvelle la compréhension des mythologies les plus reculées, la microphysique, la conception kantienne de l'objet ou les philosophies antiques de l'atome. En ce sens, l'historien ne l'emporte pas seulement sur le spectateur, mais aussi sur l'acteur, puisqu'il dispose de documents inaccessibles par définition à ceux qui spontanément, inconsciemment, ont vécu l'histoire.

Ainsi, dans cette direction encore, l'historien surmonte les incertitudes élémentaires, moins en devenant amateur savant qu'en changeant d'objectif. La pluralité des perspectives sur un événement subsiste tant que l'on reste au niveau des individus, tant que l'on prétend coïncider avec l'insaisissable mouvement de la conscience. L'analyse précédente nous suggère une double vérité possible, celle du fait devenu objectif, celle du devenir qui, par sa progression, crée la vérité du passé.

Nous indiquions plus haut que le but même de la connaissance de soi semble indéterminé. Se connaître, est-ce apercevoir

ce dont tout homme est ou devrait être capable? Est-ce au contraire fixer sa singularité? Culte de l'originalité ou de l'humanité? En apparence, nous avons négligé cette interrogation. En fait, toutes nos analyses nous ramenaient vers elle.

Au niveau élémentaire, la dialectique de soi et des autres apparaît à nouveau, elle oriente, semble-t-il, l'une et l'autre enquête vers la particularité. Mais cette opposition est illusoire, car, en soi, on aperçoit déjà l'autre que soi, celui que l'on n'est plus ou que l'on aurait pu être et, en autrui, on se reconnaît.

Mais encore convient-il de distinguer deux sortes de communautés, l'une psychologique, l'autre historique. Il faut bien que j'observe en moi une manière d'agir ou de sentir au moins analogue à celle que je constate de l'extérieur, autrement je raconterais des faits sans les comprendre. Mais cette identité des impulsions humaines, quel que soit le niveau de formalisme, d'appauvrissement abstrait auquel je doive m'élever pour l'atteindre, suffit seulement aux moralistes, aux narrateurs qui mesurent l'indéfinie diversité des aventures et des personnes à la simplicité des tendances dernières. L'histoire ne serait plus qu'un recueil d'exemples pour le psychologue. Entre ma pensée, ma volonté et celle d'autrui, la similitude des mécanismes psychologiques ne suffirait pas à créer d'union. Si je comprends mes concitoyens ou mes contemporains, c'est que nous portons en nous le même esprit objectif, nous employons le même langage, nous avons reçu les mêmes valeurs, nous partageons les mêmes évidences.

De cette communauté, une double conséquence suit. La connaissance historique est *partie,* elle est *moyen* de la connaissance de soi. Le passé de ma collectivité, je le découvre partiellement en moi-même : quand je m'intéresse à lui, je n'obéis pas à une simple curiosité, je ne quête pas des souvenirs ou des images, je m'efforce de découvrir comment ma collectivité est devenue ce qu'elle est, comment elle m'a fait ce que je suis. D'autre part, si je suis, d'abord et avant tout, tel que mon entourage et mon milieu m'ont formé, si spontanément je ne distingue pas entre les idées reçues et *mes* idées, je suis condamné à explorer le monde humain pour dégager ce qui peut-être me rend unique, ce qui, en tout cas, est mien essentiellement parce que je l'ai consacré par mon choix.

Certes, si me connaître, c'est amener à la conscience distincte la nuance unique de telle expérience vécue ou de mon moi constant, il me faut peut-être m'enfermer en moi, m'absorber en mes impressions. Et encore, déjà pour mettre au jour l'originalité qualitative, une sorte de confrontation, au moins implicite, s'impose. Dès que je prétends savoir, je dois sortir de

moi-même. Je ne saisis les impulsions qui me font agir qu'en passant par l'expérience des hommes. Avant tout, la cennaissance de soi comme d'un être singulier succède inévitablement à la découverte et à l'approfondissement des autres êtres. Chacun se définit en s'opposant, une époque à son passé, une culture ou une nation à une autre, une personne à son époque ou à son milieu. A tous les niveaux, la connaissance de soi est dernière, elle marque l'achèvement de la connaissance d'autrui.

Nous en arrivons ainsi à poser au moins l'interrogation décisive. Ce dépassement des singularités n'équivaut pas à une explication des faits par une loi ou des individus par le type. Ou bien l'histoire aboutit à une pluralité incohérente dans laquelle on se situe en se comparant et en se choisissant, ou bien elle assigne à l'humanité une vocation qui subordonne **les** missions diverses des hommes et des groupes à une unité finale, unité d'un impératif abstrait ou d'une tâche collective.

L'être historique n'est ni celui qui dure et accumule des expériences, ni celui qui se souvient : l'histoire implique la prise de conscience par laquelle le passé est reconnu pour tel, au moment où la conscience lui restitue une sorte de présence. C'est pourquoi nous avons cherché l'origine de la connaissance historique, non dans la mémoire, non dans le temps vécu, mais dans la *réflexion,* qui fait chacun spectateur de lui-même, dans *Y observation,* qui prend l'expérience d'autrui pour objet.

Nous aurions pu d'ailleurs analyser l'intervalle entre le vécu et la rétrospection sur l'exemple du souvenir, car celui-ci n'est pas conservé et fixé entre l'impression et l'évocation, à la manière d'un atome matériel dans les profondeurs de l'inconscient. Il participe de ma vie, il se transforme avec elle. Seuls certains instants exceptionnels échappent peut-être à cette évolution et, marqués en nous à jamais, parviennent à ressusciter. En tout cas, ces rappels involontaires, toujours fragmentaires et comme supratemporels, ne suffisent ni à assurer la continuité de notre moi, ni à soustraire la conscience à la durée.

La mémoire est liée aux formes primitives de l'histoire, parce qu'elle fournit les matériaux. Les premiers récits enchaînent des événements que le narrateur se rappelle pour les rappeler ou les révéler aux autres. Mais, de la même manière que la connaissance, ils s'éloignent du vécu : celui qui raconte ne reproduit, ni pour les autres ni en lui, ce qu'il a vu ou

éprouvé, il a l'illusion de revoir ou de sentir à nouveau, en vérité à partir des traces qu'a en lui laissées le passé, il reconstitue, il traduit en formules verbales les faits et gestes auxquels il a assisté. Le témoin offre certaines garanties de véracité ou du moins d'authenticité (on énumérerait aisément les avantages irremplaçables des annalistes contemporains), malgré tout il est prisonnier de l'optique limitée du spectateur ou (et) de l'acteur. Ni l'un ni l'autre n'a *vécu* la réalité historique dans le cas où celle-ci n'est pas au niveau de l'individu. Ni l'un ni l'autre ne la revit et ne la fait revivre.

Documents pour le savoir, les souvenirs en sont aussi une condition, dans la mesure où l'individu, faute de continuité, n'accéderait pas à l'histoire, même à la sienne propre. Grâce à l'immédiate rétention les moments successifs s'unissent ; grâce à l'accumulation de l'acquis je *suis* mon passé, la somme de mes expériences, grâce à la relative permanence de mes affections, je puis coïncider avec des impressions lointaines et rester le même pour mes proches. L'être qui évolue est celui qui s'enrichit en conservant, mais qui doit aussi, pour progresser, oublier. L'histoire apparaît avec la prise de conscience de cette destinée, avec le détachement qui rompt l'unité de la durée naïve. Au lieu d'adhérer au devenir, au lieu de s'abandonner au dynamisme intérieur, l'individu cherche à se connaître en se dédoublant. Par la réflexion il rend historique l'évolution qui ne fait qu'un avec son existence. L'histoire appartient à l'ordre non de la vie, mais de l'esprit.

Nous avons, au cours de la description précédente, abordé presque tous les problèmes que nous rencontrerons dans la suite de notre étude. Anticipation inévitable, puisque toute la philosophie de l'histoire sort du donné fondamental : l'individu dans une collectivité en devenir, qui réfléchit sur lui-même, sur son passé, sur sa propre réflexion. Dans cette conclusion, nous dégagerons seulement deux sortes de résultats, ceux qui concernent la nature de la compréhension d'une part, et, de l'autre, les raisons originelles de la relativité qui menace la science du passé humain.

Si nous nous reportons à l'analyse de la connaissance d'autrui nous pouvons hésiter entre deux définitions. Ou bien nous appellerons compréhension la saisie intuitive d'un état de conscience dans une expression, d'un être total dans la physionomie et le corps. Ou bien nous réserverons le mot pour les formes de savoir plus élaborées, la saisie des motifs, des mobiles ou d'une personnalité. Sans autre justification (puisqu'il s'agit d'une définition nominale), nous retiendrons le dernier terme de l'alternative : la compréhension sera pour nous la reconstruction de la conscience d'autrui ou des œuvres émanées des consciences. (Du même coup, nous séparons entièrement compréhension et sympathie ou participation affective.)

Cette définition se heurte, semble-t-il, à deux objections. La compréhension de soi-même passe par les souvenirs, on s explique aisément qu'elle se confonde avec une reconstruction. Mais, dans le cas d'autrui, elle exige l'intermédiaire de signes; l'interprétation des signes eux-mêmes, ou l'inférence des signes à la chose signifiée, ajoute une dimension au phénomène, et une incertitude nouvelle surgit : comprend-on la conscience des autres, les œuvres en elles-mêmes, ou enfin

le rapport de celles-ci à celles-là? D'autre part, dans la mesure où nous substituons à la durée vécue des rapports construits, l'immanence de l'intelligibilité au réel qui, disions-nous, caractérise la compréhension, subsiste-t-elle?

La pluralité des compréhensions est une donnée de l'observation. Les hommes communiquent, en utilisant des systèmes de signes, ils créent des monuments; une certaine espèce de compréhension vise donc la signification devenue objective, le contenu idéal des paroles ou du texte. Comme la signification d'un écrit, ou plus généralement d'une œuvre, n'existe que par un acte de création, on remonte à la conscience de l'écrivain ou de l'artiste. Cette démarche représente une autre forme de compréhension, particulièrement importante pour l'historien. Au reste, dans les deux cas, la compréhension tend à ressaisir *l'intention* d'un autre esprit : le terme de cet effort serait donc une adéquation intégrale, une connaissance singulière, et non une généralité.

Dans le cas de signes involontaires et non conventionnels (gestes, mimiques, mouvements de physionomie), nous atteignons, il est vrai, un rapport non aperçu de l'intéressé. L'homme en colère ne pense pas la signification des poings serrés, il ne veut ni s'exprimer, ni communiquer. Mais ce cas intéresse le psychologue plus que l'historien. Nous laisserons de côté la science des symptômes expressifs, actes manques, écriture, physionomie, etc. Bornons-nous à noter que cette inférence immédiate n'est pas caractéristique de la compréhension, qu'elle n'est même pas limitée aux phénomènes humains, puisque tout effet est signe de sa cause (la fumée du train) pour celui qui connaît le rapport. Un signe ne relève proprement de la compréhension que s'il *représente* une idée ou, au moins, manifeste une *intention.*

De même, la reconstruction d'une durée ne contredit pas au principe de l'immanence. Les interprétations du psychanalyste, dans la plupart des cas, révèlent aux patients qui les ignoraient les raisons de leurs actes. Mais la rationalité de la réaction de ressentiment n'en reste pas moins intérieure à la conduite, dont elle a été, pour ainsi dire, le principe efficace. L'immanence de l'intelligibilité se définit par rapport à la vie et non à la prise de conscience. Distinction fondamentale si, comme nous le verrons mieux encore dans la *partie* suivante, l'histoire a pour fin de comprendre l'existence en dégageant un système de savoir et de valeurs, sans s'asservir aux idéologies, c'est-à-dire aux idées que les hommes se sont faites, ont voulu se faire d'eux-mêmes.

Les rapports établis par la science entre les phénomènes s'imposent à tous ceux qui veulent la vérité. Les relations compréhensives sont-elles de même valables universellement? Ou la compréhension est-elle solidaire de la personne de l'interprète? Les trois premiers paragraphes de cette *partie* suggèrent chacun une question.

L'historien appartient au devenir qu'il retrace. Il est situé après les événements, mais dans la même évolution. La science historique est une forme de la conscience qu'une communauté prend d'elle-même, un élément de la vie collective, comme la connaissance de soi un aspect de la conscience personnelle, un des facteurs de la destinée individuelle. N'est-elle pas fonction à la fois de la situation actuelle, qui par définition change avec le temps, et de la volonté qui anime le savant, incapable de se détacher de lui-même et de son objet?

Mais, d'autre part, difficulté contraire, l'historien cherche à pénétrer la conscience d'autrui. Il est, par rapport à l'être historique, *l'autre.* Psychologue, stratège ou philosophe, toujours il observe de l'extérieur. Il ne saurait ni penser son héros, comme celui-ci s'est pensé lui-même, ni voir la bataille comme le général l'a vue ou vécue, ni comprendre une doctrine de la même manière que le créateur.

Enfin, qu'il s'agisse d'interpréter un acte ou une œuvre, nous devons les reconstruire conceptuellement. Or, nous avons toujours le choix entre de multiples systèmes, puisque l'idée est à la fois immanente et transcendante à la vie : tous les monuments existent par et pour eux-mêmes dans un univers spirituel, la logique juridique et économique est interne à la réalité sociale et supérieure à la conscience individuelle.

Ces trois problèmes, pratiquement, se séparent mal. L'extériorité de l'observateur se manifeste dans le choix d'un système comme dans l'interprétation à l'intérieur d'un certain système. L'historicité de l'historien s'exprime dans le *point de vue* du spectateur, aussi bien que dans la *perspective* sur le devenir. Néanmoins, ces distinctions nous permettront d'organiser notre étude : nous étudierons d'abord l'historien extérieur à son objet, ensuite l'historien dans l'histoire dont il retrace le mouvement. On pourrait dire encore : d'abord l'observateur d'autrui, ensuite l'historien de son propre passé.

Deuxième partie

LES UNIVERS SPIRITUELS ET LA PLURALITÉ DES SYSTÈMES D'INTERPRÉTATION

Prenons pour point de départ un des résultats auxquels nous sommes parvenus dans la partie précédente. L'événement humain, tel qu'il se passe dans les consciences, est inaccessible. Après coup, nous reconstruisons le vécu. Quelles sont les incertitudes ou les équivoques de cette reconstruction? Dans quelle mesure est-elle séparable de la situation et de l'intention de l'historien? Susceptible d'une validité universelle?

Nous avons indiqué dans le paragraphe 3 de la partie précédente l'objectivation de la conscience dans les œuvres spirituelles et les ensembles sociaux. Il en résulte une *pluralité des systèmes d'interprétation,* qui sera le thème premier de notre étude.

Mais, à supposer cette pluralité irréductible, on se demandera si, à l'intérieur d'un certain système, une interprétation peut être dite vraie. Cette vérité, on la cherchera soit vers l'élément, soit dans une totalité plus ou moins vaste. D'autre part, la vérité est menacée, ou bien par la dissolution de l'objet (atome insaisissable, totalité équivoque), ou bien par l'intervention de l'observateur dans la reconstitution. On pourrait encore formuler les mêmes problèmes dans les termes suivants : l'universalité de la compréhension serait condamnée ou par la structure de la réalité historique, toujours inachevée et riche de significations nouvelles, ou par l'activité de l'historien qui, solidaire de l'évolution historique, resterait extérieur au passé.

Nous analyserons d'abord la pluralité des systèmes d'interprétation et l'impossibilité d'une réduction scientifique (paragr. i), ensuite les interprétations partielles, celle des idées (paragr. 2), des événements psychologiques (paragr. 3) et des faits (paragr. 4), en conservant toujours présentes les

diverses interrogations : possibilité d'une compréhension fragmentaire ou totale vraie, relativité ou universalité des compréhensions, distinction et inévitable collaboration des systèmes.

I

LA PLURALITÉ DES SYSTÈMES D'INTERPRÉTATION

Nous avons indiqué au paragraphe 3 de la partie précédente les origines du problème que nous voulons examiner.

Pour communiquer, les hommes utilisent des systèmes de signes qu'ils reçoivent du dehors. Ainsi un mot a une signification objectivement fixée (par convention, usage, etc.), mais le sens que lui donne *cet être* déterminé qui l'emploie à *tel* moment diffère toujours plus ou moins de la signification commune. Dans la conversation courante, pour combler l'intervalle entre ce que l'autre veut dire et ce qu'il dit, on est obligé de saisir le langage silencieux des gestes et des corps, de participer à l'accord tacite qui précise pour les intimes la valeur de chaque terme. Lorsque les interlocuteurs sont séparés par des siècles, la seule interprétation du langage implique une reconstruction des systèmes utilisés, par l'époque ou par telle personne, sans que jamais on soit assuré d'atteindre l'impression singulière qui s'est traduite de manière peut-être évidente aux contemporains.

A la volonté de *créer* et non plus de *communiquer,* l'intervalle augmente de l'expérience vécue au monument. La beauté d'une peinture, on la chercherait vainement en dehors de la matière qui sert de support à une valeur esthétique offerte désormais à tous. Entre la conscience et la prise de conscience, entre l'intention claire et la création, un décalage existe peut-être en soi et toujours pour les autres.

Nous nous placerons désormais au point de vue de l'interprète pour montrer la pluralité des systèmes d'interprétation, hée à la situation de l'historien et à la structure du réel.

Prenons pour exemple la compréhension des écrits de J.-J. Rousseau. Laissons de côté le travail philologique, comparaison et critique des textes, rapprochement de diverses éditions, etc. Négligeons aussi l'étude de certains faits relatifs aux ouvrages comme le nombre des éditions ou des représentations, la diffusion du livre, le retentissement dans le public, etc. Quelle que soit la portée de cette sociologie, elle n'épuise pas le travail de l'historien. Qu'il s'agisse de *La Nouvelle Héloïse* ou du *Contrat social,* celui-ci veut aussi dégager le contenu idéologique ou artistique des œuvres. Non pas répéter ce que l'auteur a dit, non pas résumer, mais élucider et repenser.

Il est facile de formuler abstraitement les idées que Rousseau a plus ou moins directement exprimées dans son roman. Mais exposer les intentions conscientes d'un écrivain, ce n'est pas encore comprendre une œuvre. La signification d'un roman ne se confond jamais avec celle des conceptions morales, politiques ou religieuses que l'auteur se figurait illustrer ou défendre. De même, le *Contrat social* ne serait pas compris si l'historien avait seulement indiqué les préférences politiques de Rousseau, rappelé les emprunts possibles aux prédécesseurs ou aux contemporains, ou même analysé l'attitude de Rousseau, à la fois citoyen de Genève et homme du peuple révolté contre les salons. Le sens d'une philosophie politique, à condition d'admettre qu'une *telle philosophie ait droit à l'existence,* est au-delà des incidents biographiques ou des influences sociales et littéraires, il exige, pour être saisi, un effort de sympathie avec le mouvement d'une pensée.

Précisons bien la portée que nous donnons à ces remarques. On pourrait s'interroger sur la tâche que *doit* s'imposer l'historien. L'étude des emprunts et des sources est insuffisante. La technique de l'histoire ou de la critique serait remise en question : comment transposer, sans les défigurer, les valeurs esthétiques en un autre langage? Avec les mêmes idées psychologiques, avec les mêmes expériences, Proust aurait pu écrire, au lieu d'^4 *la recherche du temps perdu,* un traité scientifique banal et ennuyeux.

Mais ce n'est pas dans cette direction que s'orientent nos analyses. Peu importent cette technique, et les moyens d'expression dont elle dispose. Nous supposons que l'historien prétend connaître et nous nous demandons comment il y parvient. Or, toute connaissance défigurerait son objet qui négligerait l'ordre et l'unité internes du monument, car une œuvre, ou comme on dit, une mise en œuvre, est intelligible seulement par rapport à sa fin authentique. Entre observation de faits, explication par les causes d'une part, et appréciation esthétique d'autre part, s'interpose la compréhension qui devrait en droit être indépendante de l'une et de l'autre et les précéder toutes deux. Faute de quoi, l'historien mutile ou ignore la réalité spirituelle constitutive du passé.

Par l'analyse précédente, nous avons, semble-t-il, retrouvé la distinction classique de l'interprétation interne et des interprétations externes. Mais notre but n'était pas seulement de rappeler cette distinction, car celle-ci ne représente, à nos yeux, qu'un exemple privilégié de la *pluralité des systèmes d'interprétation,* du fait qu'elle oppose l'un à l'autre deux systèmes extrêmes.

Nous avons montré, dans la partie précédente, que toute interprétation est une reconstruction. Même si, en dernière analyse, on vise la conscience des êtres disparus, on passe par l'intermédiaire des relations intelligibles. Or nous constatons la pluralité des relations susceptibles d'être utilisées.

Soit à comprendre Rousseau dans son ensemble, c'est-à-dire à montrer l'unité de ses différents ouvrages : nous tâcherons d'imaginer à la fois le citoyen de Genève, l'utopiste qui rêve d'une politique juste, d'une pédagogie renouvelée, le promeneur solitaire, etc. La contradiction ou la non-contradiction des idées nous importerait moins que la cohérence affective des différents thèmes. Au contraire, si l'on étudie le *Contrat social,* en lui-même ou dans l'évolution de la théorie politique, l'interprétation devrait être non contradictoire au sens strict : la religion civile est-elle conciliable avec le panthéisme des lettres à M. de Malesherbes, avec le culte de la liberté? Selon le but qu'il poursuit, l'historien établit entre les éléments des liens différents, il emploie d'autres concepts : or *ce but, c'est lui-même qui se l'assigne.*

Avons-nous gagné quelque chose à observer le rapport de l'interprète au monument historique, et non plus le mouvement par lequel la vie se transcende? A n'en pas douter : le décalage restait possible, mais non nécessaire tant que notre attention se fixait sur le phénomène de création. Au contraire, la pluralité des interprétations est évidente, dès que l'on envisage le travail de l'historien. Car autant d'interprétations surgissent qu'il existe de systèmes, c'est-à-dire, en termes vagues, de *conceptions psychologiques* et de *logiques originales.* Bien plus, on peut dire **que** *la théorie précède l'histoire,* si l'on entend par théorie à la **fois** la détermination d'un certain système et la valeur prêtée à un certain type d'interprétation.

Pour confirmer moins l'exactitude que la portée des analyses précédentes (bien plutôt les estimerait-on inutiles à force de banalité), examinons certaines formes d'interprétation externe, par exemple les variétés de la méthode dite matérialiste. Il semble qu'on en puisse distinguer quatre : explication causale, explication psychologique, explication à l'aide des concepts comme expression, reflet, enfin explication historique. Considérons-les successivement.

Le plus souvent, on parle de *détermination* ou de *conditionnement.* Réservons ces cas que nous retrouverons plus loin, lorsque nous aurons étudié la notion de la causalité historique. Dès maintenant, il est clair que l'explication causale suppose toujours une compréhension interne. Avant de chercher les causes d'une idée, encore faut-il savoir ce qu'elle signifie, c'est-à-dire au fond *ce qu'elle est.* Dira-t-on que, au contraire, les circonstances extérieures nous l'apprennent? Une telle objection suppose admise la théorie qui est précisément en question, à savoir que la signification vraie des idées se dégage de l'étude du milieu et des influences. Et encore, même en ce cas, la distinction et l'ordre des deux démarches demeurent valables, mais la compréhension sociale passe pour décisive, en raison d'une théorie philosophique.

D'autre part, en tout état de cause, l'enquête causale n'autorise aucune appréciation. La vérité ou la valeur d'une œuvre spirituelle ne se mesure pas aux circonstances de la découverte ou de la création. Au reste, de deux choses l'une : si toutes les idées ont des causes sociales, il faut bien consentir à séparer radicalement jugement de valeur et établissement des origines. Faute de quoi, on serait amené à disqualifier toutes les idées (celles de l'historien n'échapperaient pas à la critique). Si, au contraire, certaines idées n'ont pas de causes sociales, il s'ensuit que l'interprétation matérialiste n'est ni la seule, ni toujours privilégiée, par conséquent elle laisse place à la saisie interne.

Bien que l'explication causale passe vulgairement pour l'explication par excellence, elle se rencontre rarement. Il est difficile, en effet, de découvrir des consécutions régulières entre faits et idées. Le plus souvent l'historien emploie des termes comme reflet, superstructure, ou des concepts psychologiques comme *justification, dissimulation, transfiguration, fuite,* etc. L'économie libérale sert à *justifier* le capitalisme, les prétendues harmonies économiques à *dissimuler* la situation réelle, la religion à *transfigurer* la misère, les imaginations transcendantes à *fuir* le monde où chacun vit son existence unique.

Il est clair qu'une telle interprétation est partielle. Elle ne permet aucune conclusion en ce qui concerne la vérité ou la fausseté, ou même simplement la signification des idées. Elle reste une entre d'autres, valable scientifiquement à condition de rester consciente de ses limites.

Pas davantage les effets sociaux ou la fausseté d'une idée ne permettent une affirmation relative à l'origine. L'intérêt du capitaliste à la théorie de la fatalité des crises n'implique pas que cette théorie soit fausse. Et, à supposer qu'elle soit fausse, il ne suit pas de là que ceux qui la professent soient hypocrites ou cyniques. Tout au plus a-t-on le droit de conclure que l'erreur comporte une raison psychologique, si l'esprit en tant que tel ne se trompe pas.

On nous objectera que l'historien n'étudie pas d'une part des idées, d'autre part des hommes. Il n'admet pas que cette dualité soit irréductible. Au contraire, il tend à l'unité, parce que les idées sont à ses yeux *expression* des attitudes humaines ou des situations sociales. S'agit-il de l'économie libérale, pour reprendre l'exemple précédent? L'historien n'opposera pas les intentions des économistes bourgeois à la logique de la science, car les concepts utilisés, les procédés de raisonnement et d'investigation, tout l'appareil de la pensée traduisent une volonté de classe, au même degré que le désir de consacrer la propriété privée et la libre concurrence. Une telle méthode pourrait se justifier par des propositions pour le moins vraisemblables, comme : la pensée de chacun est l'image de sa manière d'être, les différentes activités d'un groupe ou d'un individu ne sont pas indépendantes les unes des autres, elles portent la marque d'une même inspiration, elles correspondent à une intuition ou à un style singuliers.

Là encore il s'agit d'un procédé utilisable, dont la légitimité, entre d'autres, n'est pas douteuse, mais il importe d'en dégager les hypothèses implicites et les limites. La constitution des totalités idéelles (philosophie libérale, par exemple), de totalités sociales (telle classe), la mise en relation de ces totalités, toutes ces démarches impliquent une certaine orientation de la curiosité. A partir du moment où l'on réunit, dans l'unité d'un ensemble, diverses créations de l'esprit : religion, science, philosophie, etc., le système d'interprétation choisi reste nécessairement en deçà des logiques spécifiques, on tend vers une sorte de psychologie sublimée. Mais une telle histoire ne saurait exclure ou disqualifier ni celle des idées pures, ni celle des hommes agissants.

Enfin, une formule comme « *la signification historique de telle doctrine a été...* » appartient à une autre catégorie. Elle représente

le dernier recours de l'historien : si le mécanisme cartésien n'a ni pour cause, ni pour conséquence les manufactures, s'il n'exprime ni la psychologie ni l'attitude vitale de l'homme des manufactures, il reste une coïncidence temporelle qui suggère le jugement historique. Dès lors, l'historien, libéré de toute obligation de la preuve, organise librement les évolutions historiques dans et par lesquelles faits et œuvres du passé prennent leur sens exact. 11 nous suffira de poser la question : la rétrospection, peut-être plus vraie que la vision contemporaine, est-elle définitive? Ou n'esl-elle pas doublement relative, à la théorie et à la perspective de l'historien? Elle implique donc, et ne saurait démontrer, la vérité de la philosophie dont elle est solidaire.

Les analyses précédentes comportent, seinble-t-il, trois conclusions :

i° Bien loin de la remplacer, l'explication suppose la compréhension.

•*x*° La pluralité des interprétations est un fait incontestable, qui s'impose à l'historien. Certaines interprétations, eu tout état de cause, restent indépendantes.

3° Seule une théorie, en droit antérieure à l'enquête historique, permet de fixer la valeur propre à chaque interprétation, les possibilités des explications externes, la nature de la compréhension intrinsèque.

Cette dernière conclusion paraîtra peut-être à la fois paradoxale et banale. Paradoxale, car enfin, n'est-ce pas au fait et non à la ratiocination de nous apprendre si, et dans quelle mesure, les idées s'expliquent par des circonstances économiques et sociales? Banale, car qui a jamais espéré que l'étude de la société athénienne nous révélerait la pensée ultime de Platon dans le *Parménide?* Tâchons de justifier ce paradoxe, de confirmer cette banalité.

Sans doute, c'est par la recherche empirique que l'on découvre les causes des idées. Et la philosophie, logiquement antérieure, est plus ou moins suggérée et rectifiée par cette recherche. Mais on atteint, dans une large mesure, les résultats que l'on désire : un mouvement intellectuel comporte toujours, directement ou indirectement, des conditions économiques et sociales. Le succès assuré de la méthode ne démontre pas que le sens *authentique* des idées soit celui qui découle de telle ou telle circonstance historique.

Une autre objection viserait la portée de ces conclusions. L'essentiel ne serait-il pas de déterminer quelles interprétations sont autonomes (quelle que soit la théorie admise)? Sans même esquisser une théorie (il en faut une pour chaque univers), on peut indiquer quelques éléments d'une réponse.

La compréhension d'une œuvre par rapport à sa fin est toujours transcendante à l'établissement des causes ou des circonstances psychologiques ou sociales. L'historien explique peut-être intégralement, par des phénomènes historiques (économiques, politiques, psychologiques), la technique ou même la forme artistique, la diffusion et le déclin d'un genre, il rend compte du fait qu'à une certaine date les hommes se sont fait telle idée de la beauté, mais non pas du fait que telle œuvre est belle ou que tel art est, ou nous paraît, de qualité supérieure à tel autre. La compréhension esthétique (de la technique, de la forme, de la structure, de l'expression) est, en tant que telle, irréductible, comme l'appréciation des valeurs dont elle représente d'ailleurs la condition indispensable.

En revanche, cette compréhension intrinsèque, selon les domaines et les *théories,* passera pour décisive ou au contraire, pour spéciale et, en quelque sorte, secondaire. La vérité d'une proposition scientifique est, en tout état de cause, indépendante de ses origines. Indépendance qui, universellement valable, n'a pas la même portée pour les sciences sociales que pour les sciences naturelles. Si les propositions objectives sont, en sociologie et en histoire, toujours insérées dans des ensembles eux-mêmes liés à des volontés extra-scientifiques, la subjectivité de ces ensembles (explicables par l'extérieur) importera plus peut-être que l'universalité des jugements qui énoncent des faits et des relations causales. De plus, les transformations de la réalité condamnent de multiples manières la connaissance à un devenir, incomparable au progrès de la physique.

Ces deux arguments s'appliquent au cas de la philosophie, qui toujours, dans sa totalité, semble exprimer une existence et non une pensée pure, viser un objet inachevé et changeant, l'homme lui-même. L'interprétation interne, celle qui s'attacherait à la mise en forme systématique, risquerait donc de négliger la signification profonde, soit que la signification historique l'emporte sur la signification éternelle et la valeur humaine sur la valeur de vérité, soit que les moments de la recherche philosophique se succèdent sans s'organiser en une accumulation de savoirs, solidaires des époques ou des manières de vivre.

Ainsi tantôt la compréhension intrinsèque se dégrade en une interprétation technique, tantôt elle s'élève à l'interprétation

de l'esprit, de la qualité, ou du sens permanent. La *théorie* n'a pas seulement pour fonction de marquer les possibilités et les limites des explications sociologiques, elle doit surtout, en déterminant l'essence de l'activité et de l'œuvre, fixer la portée propre à chaque interprétation.

Cette étude générale constitue donc une simple introduction. Elle appellerait des *théories,* au double sens que nous venons d'indiquer. Elle n'en suffit pas moins pour condamner le dogmatisme qui oublie la pluralité des interprétations légitimes ou prétend fonder sur l'empirie la vérité exclusive ou la supériorité de l'une d'entre elles. Le *sociologisme* finirait par contredire doublement notre expérience, puisqu'il tend à nier la liberté de l'interprète et celle du créateur et à confirmer l'une par l'autre ces deux négations. En vérité, l'historien doit passer par la diversité des œuvres, pour atteindre l'unité, évidente et peut-être insaisissable, de l'existence humaine.

II

LA COMPRÉHENSION DES IDÉES

Nous avons rencontré, dans un autre livre, le problème que nous voulons poser dans ce paragraphe. Simmel opposait la compréhension psychologique (et le sens subjectif) à la compréhension objective *(Sachverstehen) :* on comprend des paroles ou celui qui parle. A un niveau supérieur, on comprend le monument ou la vie. Cette distinction aurait d'autant plus de portée que, en droit, le sens subjectif serait unique, tandis que, même en droit, on connaîtrait autant de *sens objectifs* que d'interprétations non contradictoires en elles-mêmes et avec les textes. Quant à Weber, il admettait la pluralité des interprétations historiques, mais il s'efforçait d'en réduire les conséquences. L'histoire porterait uniquement sur le sens vécu. Tout événement, même spirituel, serait en dernière analyse de nature psychologique, l'histoire s'interdirait toute appréciation, morale ou esthétique, et atteindrait à une vérité valable pour tous. On établirait les causes d'une œuvre artistique, à condition de faire abstraction de sa beauté. L'ordre des valeurs est transcendant à l'expérience historique, encore que celle-ci représente l'organisation rétrospective du devenir humain dans et par lequel se réalisent les valeurs.

Nous discuterons tout d'abord ces deux théories, celle de Weber afin de justifier l'autonomie de la compréhension des idées en tant que telles, celle de Simmel pour éviter l'anarchie dont elle menace l'interprète qui se détourne du sens vécu. Nous tâcherons ensuite de montrer pourquoi la compréhension des idées, jamais définitive, reste susceptible de renouvellement, aussi longtemps que l'histoire continue et que les hommes changent.

En fait, la pratique de Weber ne correspond pas aux principes qu'il formule logiquement. Comme tous les juristes, il connaît *l'esprit d'une législation* (esprit du droit romain), ensemble idéal, dont les éléments ont été plus ou moins confusément vécus par les individus mais qui, dans son unité et sa cohérence, dépasse le réel. L'historien accomplit donc au moins la première démarche que Weber abstraitement condamne, celle qui aboutit à dégager la logique immanente aux conduites.

On objectera peut-être que le *sens vécu* n'en reste pas moins l'atome du monde historique. A supposer qu'un historien du droit étudie un fait parcellaire, il visera effectivement ce qui s'est passé dans la conscience d'une personne exécutant un acte reconnu pour juridique par la société. Sans doute, mais toute la question est de savoir si les données psychologiques sont *matière* ou *objet,* distinction décisive à laquelle Weber se refusait.

Seules les relations causales faisaient, à ses yeux, partie intégrante de la science. Les types idéaux, instruments nécessaires pour découper un champ d'investigation, sélectionner les données ou établir les règles du déterminisme, n'étaient que *moyens* et jamais *fin* de la connaissance. Mais, à supposer même, provisoirement, que toutes les propositions compréhensives soient en même temps causales, cette solution garde un caractère abstrait et, pour ainsi dire, fictif.

On finit, en effet, par exclure de la science le travail effectif du savant : dans le chapitre de sociologie juridique de *Wirlschaft und Gesellschaft,* rares sont les rapports nécessaires qui, théoriquement, constitueraient le tout de la science.

De plus, l'historien n'est pas en quête d'une signification qui préexisterait. Pas plus que le juriste, il ne reproduit une interprétation qui aurait déjà été présente dans une autre conscience. Si on envisage un groupe assez vaste de relations sociales, la pluralité des sens vécus compromet la simplicité que l'on prêtait à la réalité : selon qu'il s'agit d'un homme de loi ou d'un homme du commun, d'un juge ou d'un avocat, la même obligation est éprouvée différemment, or tous ces individus font également partie du réel. La compréhension de chacun d'eux exige une organisation intelligible de la vie naïve, *a fortiori* la compréhension du tout incohérent qu'ils constituent. Au lieu de l'antithèse objet historique-sujet de la science, nous revenons à la situation authentique : effort d'un être dans l'histoire pour repenser l'expérience d'autres êtres.

Peut-être pour répondre à cette difficulté, Weber tâchait

de définir le droit *de l'extérieur,* sans accepter aucune des définitions que le juge, l'avocat ou le plaideur en auraient pu donner. La réalité d'une règle de droit équivaut à la chance qu'une certaine action (qui viole la règle) entraîne une certaine réaction de la part d'autres personnes. Mais de deux choses l'une : ou bien l'on observe seulement la succession des faits *perceptibles,* et l'historien ignore alors, non pas seulement l'idée, mais la conscience. En ce cas, il manque au principe de la compréhension, il néglige le sens que les lois avaient pour les hommes (une obligation n'est pas éprouvée en général comme une certaine possibilité de sanction). Ou bien on vise l'expérience juridique primitive et, faute de reproduire le chaos des relations vécues, on s'élève au-dessus d'elles pour les comprendre. Historiens et juristes élaborent des ensembles intelligibles qui embrassent une loi ou une législation tout entière, un individu ou un groupe historique, qui obéissent à des logiques propres et non aux lois de la psychologie ou aux régularités du déterminisme. Ces ensembles sont différents selon qu'ils sont dogmatiques ou historiques (en ce cas, ils doivent correspondre d'une certaine manière aux événements perceptibles ou psychiques), mais ils représentent toujours le terme d'un effort de rationalisation.

Pour maintenir l'opposition absolue entre moyens et fin de savoir positif, Weber n'était pas seulement obligé de réduire la science aux rapports de causalité, il devait encore admettre l'irrationalité foncière du donné, l'impossibilité de retrouver une vérité ou une intelligibilité internes à celui-ci. Les relations rationnelles seraient, aux yeux de l'historien, simples habitudes mentales (donc des faits) et des types idéaux pour déceler les causes (donc des instruments). Mais à ce compte, il n'existerait qu'une histoire ou une sociologie des erreurs. La science étudierait moins l'avènement du gothique à partir de la technique nouvelle des voûtes que les causes psychologiques ou sociales de ce style original, moins la formation de l'aristotélisme grâce à une réflexion sur la théorie platonicienne des idées, que les intentions personnelles ou les causes extérieures qui ont déterminé le système. Nous ne nous demandons pas la valeur relative de ces deux interprétations. Un fait est sûr : la plupart des historiens considèrent l'une et l'autre comme une explication. Celui qui montre le passage de la pluralité cartésienne des substances à l'unité spinoziste, ou la transposition par Marx de l'aliénation hégélienne, aboutit à une proposition dont sans doute la validité implique l'accord avec les textes, mais *qui pusse pour explicative dans la mesure même où elle est philosophiquement vraie ou du moins rationnelle.*

Ainsi serait remis en question le principe de la doctrine que nous discutons. Fidèle à la séparation radicale du fait et des valeurs, au postulat d'un réel univoque, Weber aurait voulu, ce qui au fond est paradoxal, que l'historien ignorât, dans les êtres du passé, la volonté de valeur ou de vérité, sans laquelle l'historien lui-même n'existerait pas, sans laquelle l'artiste ou le savant contemporain deviendrait inintelligible. Prétention impossible, car l'historien va tout aussi naturellement de l'homme aux idées que des idées à l'homme.

Si l'on admettait la conception de Weber, la *Critique de la raison pure* et les imaginations délirantes d'un paranoïaque devraient être mises sur le même plan. Il suffit de songer à la pratique pour apercevoir l'illusion. L'historien de la philosophie est animé par le désir de ressaisir l'unité cohérente d'une pensée, d'approfondir les idées au premier abord contradictoires ou inacceptables. La valeur prêtée aux monuments ne reste pas sans conséquence. Non pas seulement que l'on retienne de préférence les chefs-d'œuvre (l'argument confirmerait seulement le caractère arbitraire de la sélection) : l'effort de compréhension est autre. L'historien de Kant se soumet à des règles, s'impose des devoirs qu'ignore le sociologue qui à travers des auteurs ou des écrits médiocres s'intéresse à des représentations collectives. Il vise le sens authentique ; dès lors, le problème qui se pose est le suivant : comment définir le sens vers lequel tend, par un effort d'approfondissement, l'interprète?

La séparation radicale des moyens et du but, de la compréhension et de la causalité n'est pas seulement artificielle, en dernière analyse elle compromet l'objectivité qu'elle prétend assurer, car toute la science participe de la subjectivité attribuée à la compréhension, du moment que celle-ci est ou bien indépendante, ou bien inséparable de la causalité (et non antérieure à elle)[1].

Si nous envisageons la compréhension d'une œuvre littéraire ou philosophique, pouvons-nous du moins maintenir la conception du sens vécu? Celui-ci est-il une réalité saisissable ou une fiction de logicien? Toute œuvre est-elle réductible à des états de conscience?

Il convient tout d'abord de distinguer l'homme et l'artisan. La conscience que l'artiste prend de son art, le savant de sa science n'est pas nécessairement conforme à la signification immanente à cet art ou à cette science. L'interprétation que le

i. Autonome, lorsqu'elle s'eil'orce de construire un ensemble intelligible ou d'expliquer un devenir spirituel, inséparable lorsqu'elle interprèle une relation que la causalité vérifie.

physicien donne de sa théorie est souvent empruntée à des souvenirs philosophiques ou aux doctrines à la mode. Tel romancier se croit réaliste, qui est poète. Toutes ces propositions sont aussi incontestables que banales. Mais il y a plus. Un poème n'appartient plus à son auteur. Celui-ci pourrait tout au plus indiquer, dans le cas de vers obscurs, le système de transposition qu'il a employé. Ou bien donc le sens vécu est le sens immanent à l'œuvre ou il ne constitue pas l'objet privilégié de la compréhension historique.

L'historien imagine un sens immanent à l'œuvre et qui traduirait exactement l'intention de l'artisan. Le *vrai Kant* n'est pas le Kant qui est vrai mais celui qui a vécu. Illusion, si l'on imagine que le créateur sait toujours ce qu'il fait ou fait toujours ce qu'il veut. Fiction, si l'on confond dans le sens vécu la réalité de la conscience et la vérité du monument. Au reste, admettons la possibilité de cette coïncidence : qu'importe puisque l'historien l'ignore et atteint cette vérité fictive ou réelle, non par fidélité passive, mais par un effort de recréation. Lui-même détermine *par sa théorie* la nature de cette vérité.

Si l'on formulait la conception de Weber en termes vagues, il serait facile de la rendre vraisemblable. L'histoire, sans doute, s'attache aux hommes vivants et non aux idées détachées. Les incertitudes apparaissent dès que l'on précise la valeur des termes. Quelle est cette vie que l'on s'efforce de ressaisir? Qu'est-ce que le sens vécu lorsqu'il s'agit d'un poème ou d'une philosophie? L'erreur de Weber a été de prendre le but idéal de la compréhension pour un objet donné et de consacrer comme seule légitime une des directions dans lesquelles s'oriente le travail historique.

Si l'on abandonne la notion de sens vécu, ne semble-t-il pas que l'objection de Simmel se présente avec une force accrue? Il existerait, par définition, une multiplicité de *sens objectifs,* toutes les interprétations non contradictoires en elles-mêmes et avec les textes seraient en droit légitimes, de telle sorte que la réalité perdrait toute fixité, de même que l'interprétation toute fin précise.

L'argument nous paraît doublement inexact. Tout d'abord, l'historien n'est pas comparable au lecteur d'un roman policier. Il ne cherche pas une solution quelconque qu'il puisse, à force de subtilité, justifier. Seule l'interprétation l'intéresse qui est philosophiquement valable, historiquement vraisemblable, compatible avec la psychologie du créateur et de l'époque,

avec les règles de la réflexion rationnelle. Or, de cette manière, on réduit singulièrement la prétendue multiplicité des sens objectifs.

De plus, l'incertitude tient aussi à la nécessité de choisir un certain système d'interprétation, c'est-à-dire de déterminer une certaine conception de la philosophie. Dira-t-on que l'interprète doit adopter celle qui se manifeste dans la doctrine qu'il étudie? Admettons qu'il en soit ainsi pour la compréhension d'une œuvre séparée. Du même coup, le scepticisme de Simmel se trouve écarté, mais une nouvelle interrogation formulée : si nous faisons abstraction de la pluralité des théories possibles, si nous nous mettons à l'intérieur d'un système, la compréhension des idées en tant que telles peut-elle être valable pour tous?

A vrai dire, il est difficile de poser la question en fonction de l'élément. Une idée philosophique existe à peine isolée. La diversité des significations tient surtout à la diversité des ensembles dans lesquelles elle peut trouver place. Dira-t-on que la théorie kantienne des formes de la sensibilité représente tout au moins une partie autonome? Mais ne faut-il pas confronter les textes relatifs au temps qui figurent dans *VEsthétique* avec ceux de *VAnalytique,* des *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature,* etc.? Et, selon l'interprétation du criticisme lui-même, ne met-on pas l'accent, ou sur la rigidité des *formes,* ou bien au contraire sur la spontanéité créatrice de l'esprit? La nature de la pensée, surtout philosophique, rend incompréhensible l'idée détachée, absurde l'interprétation parcellaire.

C'est donc à propos de totalités que notre question se pose : une doctrine peut-elle être interprétée de manière universellement valable? On conçoit, semble-t-il, deux réponses affirmatives : la vérité peut être contemporaine ou rétrospective. Ou bien l'interprète *coïncide* avec la pensée de l'auteur, ou bien son système de référence est absolu.

Envisageons seulement la première possibilité. Même Max Weber, en dépit de la fiction du sens vécu, soulignait le rôle, inévitable et indispensable, de la sélection. Or la sélection ne rend-elle pas fatal un certain décalage entre l'original et la reconstitution? Rien n'empêche que, en bons positivistes, nous ne réduisions le rôle de la sélection. Nous ne conservons pas toutes lés idées de Kant, du moins nous les mettrons en place de manière à leur conserver l'ordre qu'elles avaient dans l'esprit de Kant lui-même. Mais la doctrine n'est pas totalement une, elle n'a pas un centre unique, au contraire (et c'est le cas à un degré ou à un autre pour tous les grands philosophes),

les tendances divergentes se manifestent (critique de la métaphysique dogmatique et résidus de cette métaphysique, critique substituée à l'ancienne philosophie ou métaphysique nouvelle, etc.). Dira-t-on que l'historien n'a pas à surmonter les contradictions : il les expose, telles qu'il les découvre dans les textes? Soit, mais encore doit-il aboutir à une interprétation *une* ou les diverses tendances sont non pas conciliées, non pas juxtaposées, mais organisées. Or, cette organisation, *qui nest pas inscrite dans les documents,* est le fait de l'historien lui-même.

L'interprétation de Kant, en Allemagne, se transforme progressivement parce que, au lieu de poser la question : comment dépasser la métaphysique à l'aide de la critique? on demande : comment restaurer une métaphysique au-delà de l'ancienne métaphysique condamnée? Comment atteindre à une philosophie supra-historique, alors que l'homme est prisonnier du devenir? Les meilleurs de ces livres n'inventent nullement des idées étrangères à Kant. Ils mettent en lumière des propositions négligées parce qu'elles ne s'accordaient pas avec la conception classique. Us dégagent la solution implicitement donnée à des problèmes que Kant ne se posait pas *consciemment,* mais qu'il résolvait inévitablement parce qu'ils *s'imposent à tous.* Sans doute, l'intervalle est étroit entre l'interprétation arbitraire et le renouvellement philosophique de l'interprétation authentique. Mais on ne saurait esquiver la difficulté, en invoquant le devoir d'adéquation. L'interprète ne se met jamais à la place de l'auteur, il n'y parvient pas et, au fond, il ne veut pas y parvenir. L'histoire n'est pas un redoublement de ce qui, une fois déjà, a été, elle implique une reprise créatrice, dont même la science ne saurait se détacher.

La modalité des jugements historiques dépend des relations de l'historien à l'être historique; entre le contact accidentel de deux individus ou de deux époques et l'intégration d'une proposition, scientifique ou philosophique, dans le système de la vérité totale, s'intercalent toutes les formes d'histoire spirituelle. La vérité du passé nous est accessible si, à la manière de Hegel, nous nous élevons à un point de vue absolu. Elle nous échappe par définition si nous nous pensons nous-mêmes historiquement déterminés et partiels.

On nous objectera sans doute que nous avons choisi un exemple trop favorable : l'historien le plus positiviste reconnaîtra l'indéchiffrable équivoque de l'œuvre kantienne. L'exem-

pie ne devait servir qu'à introduire et illustrer l'idée ou plutôt les deux idées inséparables : le passé, en tant que spirituel, est par essence *inachevé* et la *reprise* du passé implique une sorte de renouvellement.

Selon les univers, le sens de ces deux propositions change. Une vérité scientifique, dans son expression mathématique, est définitivement fixée, au moins à une certaine approximation. Une théorie déductive, de même, tant que les principes subsistent, ne connaît d'autre histoire que celle d'un progrès. Seul, en ce cas, le système est inachevé et le renouvellement du passé tient au prolongement ou à l'approfondissement du savoir acquis.

Au contraire, l'oeuvre d'art est *équivoque en elle-même,* puisqu'elle n'existe que pour des esprits et ne comporte ni expression rationnelle, ni vérification séparable des consciences vivantes. Le Parthénon ou la statuaire de Reims ne signifient pas pour nous ce qu'ils signifiaient pour l'Athénien ou le chrétien du Moyen Age, ils n'éveillent pas les mêmes sentiments, ne représentent pas les mêmes valeurs. Le contemporain et l'historien ne se rejoignent jamais, qui communient pourtant dans les mêmes admirations. Ainsi s'explique que l'histoire de l'art se développe selon le rythme brisé de l'art. Les relations des hommes aux créations anciennes, des hommes entre eux, commandent l'un et l'autre devenir.

Dira-t-on que cette compréhension spontanée oriente seulement la sélection (on n'étudie pas les cathédrales lorsqu'on les tient pour *gothiques),* que la connaissance, dès qu'elle devient scientifique, se détache de cette dialectique des époques et des styles qui se reconnaissent en se confrontant? En vérité, il n'en est rien. Une civilisation curieuse de tout le passé, comme la nôtre, sélectionne les monuments, du moins ceux dont elle admet la dignité esthétique. Bien plus, l'historien qui va au-delà de l'établissement des faits et des dates, n'esquive pas l'incertitude des significations, parce que celles-ci constituent l'être même que l'on s'efforce de saisir. Les représentations de l'art existent pour des consciences et, selon les consciences et leur univers, elles deviennent autres. *La pluralité des images ne dissimule pas, elle définit Vessence de Vœuvre.*

Le cas de la philosophie est de beaucoup le plus complexe, parce qu'il semble intermédiaire. L'élément est insaisissable, comme dans l'art, mais on conçoit un système progressif, comme dans la science; une doctrine s'adresse à la fois à l'homme vivant et au savant, elle se prête à la jouissance esthétique comme à une interprétation orientée vers le vrai. Aucune création n'est plus engagée dans l'histoire, aucune ne prétend

à une valeur supra-historique avec autant d'assurance. Pour les uns, Platon est un contemporain, pour les autres il s'éclaire à la lumière de la mentalité primitive. Nulle part la multiplicité des portraits ne mesure aussi justement la valeur de l'original.

Toute activité spirituelle s'insère dans une tradition dans et par laquelle l'individu se définit. Pas de savant ou d'artiste qui ne parte d'un acquis, pas de transmission non plus qui ne corresponde à une sorte de recréation. Même dans l'ordre de la science positive, la reprise du savoir suppose non la soumission mais la puissance de l'esprit, capable de démontrer et pour ainsi dire d'inventer à nouveau. Lorsqu'il s'agit d'oeuvres dans lesquelles l'homme s'engage sans se plier à des normes constantes, la même liberté se manifeste. Chaque époque se choisit un passé, en puisant dans le trésor collectif, chaque existence nouvelle transfigure l'héritage qu'elle a reçu, en lui donnant un autre avenir et en lui rendant une autre signification.

Ainsi s'expliquent la destinée posthume des monuments, les inévitables alternances d'oublis et de renaissances, l'enrichissement des chefs-d'œuvre par l'admiration des siècles. Ainsi s'explique que nul fait, pourvu qu'il ne soit pas purement matériel, n'est exclu définitivement de l'actualité. Seuls seraient morts entièrement les êtres qui n'auraient plus rien de commun avec les vivants. Les limites de la présence virtuelle coïncident avec celles de l'unité humaine.

m

LA COMPRÉHENSION DES HOMMES

Les récits historiques enchaînent des événements, mais les faits eux-mêmes ne sont intelligibles que par les motifs, au moins immédiats, des hommes. Les mouvements des troupes, si on ignorait l'organisation militaire, les buts et instruments de la guerre, ne constitueraient qu'un chaos de perceptions absurdes. La compréhension des actes, encore qu'elle soit décisive pour l'historien, suppose donc la compréhension des consciences.

Nous décrirons tout d'abord les types essentiels de cette compréhension. Nous poserons ensuite les questions logiques.

Lorsqu'un individu, habillé d'un uniforme bleu, tend vers moi la main à l'entrée d'un quai, je sais immédiatement le motif de son geste. D'autre part, l'ego auquel je remonte est, si l'on peut dire, totalement désindividualisé, tout autre individu, à sa place, aurait agi exactement de la même manière. La conscience que je comprends est anonyme comme le geste que j'ai perçu. Ce cas présente le maximum de simplicité. En effet, fin et moyen me sont, dès l'abord, clairs, je n'ai besoin de chercher ni les fins plus lointaines, ni les mobiles personnels, je suis en présence d'un fonctionnaire et non d'une personne. Les différents types de compréhension s'organisent sans difficulté à partir de ce cas élémentaire.

La compréhension d'un acte consiste, nous l'avons vu, à saisir le but poursuivi (nous parlerons, en ce cas, d'interprétation rationnelle ou interprétation des motifs). Ce but peut m'échapper : pourquoi Hindenburg a-t-il donné le pouvoir à Hitler? Pourquoi Mussolini a-t-il pris la décision de conquérir

l'Ethiopie.' La plupart des problèmes historiques, souvent déclarés insolubles, rentrent dans cette catégorie.

L'enquête, en ce cas, s'engage dans diverses directions. Ou bien nous cherchons,dans la situation de l'Italie en 1935 ou de l'Allemagne en ig33, les faits qui rendent raisonnable la décision de Mussolini ou de Hindenburg. Nous supposons, chez le dictateur italien, la volonté de se maintenir au pouvoir ou d'assurer la grandeur nationale. Si la crise économique ou financière mettait en danger le fascisme, si la conquête africaine était le seul moyen d'accroître la puissance et la gloire du pays, l'initiative devient intelligible. De même, le choix de Hitler comme chancelier, si aucun autre gouvernement n'était plus possible. Disons donc, de manière générale, que l'enquête sur les motifs consiste, d'ordinaire, moins à analyser les objectifs possibles, qu'à découvrir, dans le monde autour de l'individu, des données telles que la décision paraisse leur répondre (moyens adaptés aux buts supposés de l'acteur).

Cependant, au lieu d'explorer le milieu pour rendre compte des moyens, on peut aussi fouiller dans la conscience, afin d'atteindre le ou les projets conçus. Mussolini songeait-il à une grande armée indigène, instrument du futur empire africain de F Italie? Visait-il simplement à distraire le pays de ses soucis et de ses misères? Est-ce la réaction classique du dictateur à une crise intérieure? Hindenburg voyait-il dans Hitler le sauveur de l'Allemagne? Le seul homme capable de la relever, en lui évitant la guerre civile? A propos de chaque exemple, on multiplierait ainsi, sans difficulté, les interrogations.

L'historien, au reste, ne s'arrête pas à ces fins, en quelque sorte impersonnelles. L'homme public, ministre ou dictateur, peu importe, ne se confond avec sa fonction qu'aussi longtemps que les buts de sa conduite sont d'ordre supra-individuel. Il faut sans doute pour comprendre la diplomatie de Richelieu connaître sa conception de la politique française, c'est-à-dire les fins qu'il lui assignait; une fois la doctrine posée, l'individu n'intervient plus, seul le ministre apparaît. Au contraire, si on estime que Mussolini visait sa seule gloire, l'ivresse de la puissance et du risque, la décision cesse d'être, anonyme. Elle est peut-être rationnelle encore, si elle constituait la seule ou la meilleure manière d'atteindre le but (celui-ci fût-il égoïste), mais cette rationalité doit être mesurée aux préférences et au savoir de l'acteur. Nous parlerons *d'interprétation rationnelle partielle,* si l'on évite cette analyse de la personnalité, *d'interprétation rationelle totale,* lorsque l'on tend à embrasser une personnalité tout entière.

L'interprétation rationnelle, même totale, ne se suffit pas à elle-même. Pour rendre compte des intentions [1] dernières qui animent les hommes, il faut bien avoir recours à une autre explication. Dira-t-on que chacun reçoit de son milieu sa table des valeurs? Soit, mais la question se pose à nouveau pour les valeurs du groupe. En dernière analyse, ou bien on se borne à constater et à comprendre à partir de ces données, ou bien on met au jour une autre rationalité, celle qui rattache la hiérarchie des fins aux impulsions de la personne ou de la collectivité.

La psychologie ne répond pas d'ailleurs à ces seules interrogations. Elle s'impose parfois dans les cas les plus simples. Certains actes manifestement ne procèdent pas d'une délibération : tel boursier a donné l'ordre d'achat dans l'affolement, tel chef n'était plus maître de lui-même. D'autre part l'interprétation par les mobiles comble les lacunes de l'interprétation rationnelle (partielle ou totale). Elle rend compte des buts irrationnels (mégalomanie de Napoléon) ou des moyens irrationnels (non adaptés au but).

Théoriquement, interprétation rationnelle et interprétation psychologique sont complémentaires et non exclusives l'une de l'autre (sauf dans les cas où *Yego* demeure impersonnel parce que l'acteur disparaît entièrement derrière la fonction). Dès que nous avons affaire à un individu, nous pouvons nous interroger sur les mobiles de sa décision, même si elle est raisonnable. Pratiquement, l'histoire va au-delà de l'interprétation rationnelle, surtout dans trois hypothèses : ou bien les motifs sont incertains (qu'a-t-il voulu?), ou bien ils semblent peu raisonnables (il n'aurait pas dû agir ainsi), ou le personnage historique, par lui-même, intéresse (le grand homme).

Pour être plus simple et plus bref, nous avons décomposé logiquement les diverses formes de compréhension, en fait plus ou moins confondues. Qu'il ne s'agisse pas ici d'une construction arbitraire, il est facile de le montrer. Au reste, il suffit que chacun s'interroge : comment se rend-il compte à lui-même de la conduite d'autrui, sinon d'abord en supposant des intentions et en rattachant ensuite ces intentions aux impulsions? Ces distinctions abstraites se bornent à mettre en ordre les démarches spontanées de ceux qui comprennent les actions humaines, c'est-à-dire de chacun de nous en même temps que de l'historien.

1. J'emploie ici le terme *intention* comme équivalent de *motif.*

Considérons tout d'abord l'interprétation fragmentaire, psychologique ou rationnelle. D'après les analyses antérieures, nous serions toujours en présence d'une pluralité de motifs et d'une incertitude des mobiles, pluralité insurmontable puisque la reconstruction après coup ne saurait atteindre l'intention unique, à supposer même que l'acteur ait conçu un seul projet, incertitude liée à l'équivoque des mobiles et à la possibilité de poursuivre indéfiniment la régression.

Les décisions historiques, nous venons de l'indiquer, présentent les mêmes caractères. Nous n'avons pas à recommencer l'analyse, mais seulement à noter quelques traits distinctifs.

L'interprétation des mobiles, dans l'histoire générale, utilise le plus souvent la psychologie vulgaire. Parfois, elle se borne à transposer, en termes psychologiques, les faits observés. Les intrigues de tel parlementaire s'expliquent par l'ambition, la trahison de Mirabeau par les besoins d'argent. Même lorsqu'elle analyse plus profondément le personnage, elle reste presque toujours plus proche de l'expérience vécue que de la science. Parcourons un ouvrage récent, comme *La Révolution française* de Mathiez, à aucun moment nous ne rencontrons de termes empruntés à une psychologie dite scientifique. Les sentiments élémentaires — peur, ambition, débauche — combinés avec les motifs rationnels et les impulsions irréfléchies, suffisent à rendre compte des conduites, pourtant si diverses et individualisées, de cette époque.

Il ne s'ensuit pas qu'une décision particulière, par exemple celle prise par Robespierre de mettre Danton en accusation, s'explique sans ambiguïté. Si nous dépassons l'interprétation rationnelle, si nous n'admettons pas que la décision traduise seulement la volonté de défendre la Révolution en éliminant les traîtres et les corrompus, nous imaginons immédiatement un mobile : la rivalité des chefs révolutionnaires. Dans la plupart des cas, de même, un mobile vraisemblable ne nous fait pas défaut. Comment transformer cette vraisemblance en vérité? En montrant qu'elle est conforme aux documents? Sans doute, mais les documents ne nous livrent pas *un* mais *des* mobiles. Aussi bien, que le récit soit celui de l'intéressé ou de l'observateur, le témoignage doit toujours être critiqué. Certes, la relation établie, jalousie-désir de nuire, est exemple d'une consécution typique. Celle-ci jouerait en quelque sorte le rôle de la loi qui garantit la nécessité de la succession singulière. En ce sens, l'explication par les mobiles, partielle mais

fondée sur les documents el garantie par une règle (plus 011 moins vague), passerait pour objective.

Malheureusement cette objectivité — que nous avions indiquée déjà à propos de la connaissance de soi — reste toute théorique, car elle ne supprime ni la pluralité des mobiles concevables et compatibles avec les sources, ni l'arbitraire du choix*. Plus encore que les motifs les mobiles sont toujours multiples, insaisissables même à l'acteur. A la faveur de cette incertitude, les préférences des historiens se manifestent naïvement; l'histoire que l'on enseignait était pleine de personnages dignes de romans populaires: héros et traîtres, bons et méchants défilent sur la scène, les uns chargés de crimes, les autres de vertus. L'historiographie récente, dite scientifique, de la Révolution française est traversée de tels conflits dont le plus célèbre oppose les « dantonistes » et les « robespierristes ». Le favori agit dans l'intérêt de l'idée révolutionnaire i^type d'interprétation rationnelle qui tend vers l'anonymat, ou grandit l'individu que l'on représente serviteur d'une cause). Le méchant obéit toujours à ses passions; même lorsque sa conduite fut opportune et efficace, on incrimine des mobiles personnels.

Un des arguments les plus frappants de ceux qui critiquent la science historique se fonde sur cette impossibilité de connaître les consciences des acteurs, c'est-à-dire, ajoute-t-on, d'expliquer les actes qui se confondent avec les événements.

En réalité, cette ignorance est loin d'être aussi grave qu'on ne l'imagine communément. Tout d'abord, l'historien ne rencontre pas si souvent ces décisions dont il cherche vainement l'origine. La majorité des actes qui prennent place dans le récit poursuivent des buts connus de tous. Les intentions du général, du soldat, du marchand, de tous ceux qui accomplissent une fonction sociale, exercent une activité spécialisée, sont immédiatement claires. La conduite économique apparaît comme le type d'une conduite intelligible à partir d'une certaine fin. L'interprétation rationnelle se déroule sans rencontrer d'obstacles si longtemps que *l'autre* reste anonyme ou rationnel.

Certes, on objectera avec raison que les individus ne *s'adaptent* pas toujours aux circonstances, qu'ils ne subissent pas passivement la pression des autres et des événements. Impossible d'interpréter la conduite incohérente de Louis XVI, entre la réunion des Etats Généraux et le 10 août, sans pénétrer le mélange de lâcheté et de patience, de machiavélisme et de soumission, qui se manifeste dans ses attitudes contradictoires. Et si l'on prend une de ses décisions (celle, par exemple, d'opposer

i. lîn particulier du choix du système.

le veto à un décret de la Législative), on aura le choix sans doute entre les *interprétations rationnelles* (et encore davantage entre les mobiles). L'histoire de la politique se heurte sans cesse à de telles décisions qui expriment la personne plus que le milieu.

Quelle est la portée de ces incertitudes? Que Louis XVI ait été de bonne foi ou hypocrite, les faits sont là. Il a refusé tels décrets, accepté tels autres, il a juré fidélité à la Constitution et a tenté de s'enfuir. Ne convient-il pas de distinguer entre les intentions immanentes aux actes, et les pensées secrètes qui ont précédé ou accompagné ceux-ci et que l'historien peut négliger? Les gestes, même les plus simples, ne soûl intelligibles que par les consciences (les mouvements de la main par la signification des mots écrits), mais seuls importent les motifs traduits en actes.

Il y aurait dogmatisme peut-être à ailirmer que l'hislorien se désintéresse de ce qui n'est pas devenu extérieurement observable, d'autant plus que les limites sont mal tracées entre les intentions réalisées et les intentions vaines. Les états de conscience font partie de l'objet et souvent on interrompt le récit des faits pour les saisir et les élucider. Mais ces tentatives sont du moins suggérées par la matière, on rompt la suite des événements lorsqu'elle paraît effectivement coupée par l'intervention d'une personne, on s'inquiète du motif qui ne coïncide pas avec l'acte, on invoque les mobiles pour suppléer aux insuffisances de l'interprétation rationnelle. Dans tous ces cas, la pluralité et l'incertitude sont, pour ainsi dire, données dans les documents, dans la vie elle-même. Prouver cette intervention ou cette contradiction, telle est la tâche que l'historien doit accomplir et accomplit en effet, si équivoques que soient les résultats auxquels il parvient.

On imagine en général que l'intéressé aurait pu nous dire la vérité absolue. En fait, l'acteur reconstruit après coup, comme l'historien, la durée de sa conscience. Souvent, il sait mieux que l'observateur, surtout éloigné, ce qu'il a voulu (les buts qu'il a conçus avant d'agir). Mais cette supériorité tient aux renseignements dont il dispose, non à une espèce d'infaillibilité ou de grâce d'état. Du même coup, on aperçoit que, dans les cas où les témoignages ne nous manquent pas, l'incertitude ne marque pas un échec de la science mais reproduit une sorte d'ambiguïté, liée à l'essence de la conscience humaine et à l'intervalle qui sépare toujours la connaissance de la vie.

L'interprétation parcellaire, d'après les analyses précédentes, serait incertaine plutôt que relative (à la faveur de cette incei-

titude, la partialité se donne libre cours). Une interprétation totale, psychologique ou rationnelle, est-elle *essentiellement* relative à l'interprète?

Pour interpréter une conduite, nous mettons en forme logique la délibération qui théoriquement l'a précédée et qui était peut-être restée implicite. Nous devons nous mettre à la place de *l'autre,* établir ce qu'il savait, concevoir ce qu'il a voulu. Si nous rattachons un acte à une personne, c'est tout un savoir et toute une hiérarchie de valeurs que nous sommes, en droit, tenus de reconstituer. Tâche impossible, extérieure à la science? Nullement : en fait, dès qu'il s'agit d'hommes ou de période éloignées, nous n'avons pas d'autres recours. La compréhension historique s'élargit, elle vise moins à saisir des individus qu'à embrasser une conception du monde.

Un exemple suffit à illustrer ces remarques. Les travaux de M. Lévy-Bruhl ont précisément pour fin de retrouver la logique originale à laquelle obéissait l'esprit primitif. L'effort de dépaysement est poussé aussi loin que possible. Au lieu d'interpréter les réactions de *l'autre* à la lumière de notre technique ou de notre morale, on s'interdirait de mêler ces deux *mentalités.* Par scrupule de méthode on admettrait qu'elles sont étrangères l'une à l'autre.

Mais n'y a-t-il pas contradiction entre l'altérité admise et la fidélité postulée? Pouvons-nous repenser comme le primitif pensait? Hiérarchiser les valeurs comme il le faisait? Distinguons d'abord une incapacité en quelque sorte pratique (due à l'insuffisance des renseignements ou à une déficience de notre imagination). Le détachement de soi et la sympathie avec autrui exigent des dons rares et n'aboutissent peut-être jamais à leur terme. Mais la question n'est pas là. Puisqu'il s'agit, non de partager les sentiments d'autrui mais de reconstruire le système de son intelligence et de sa moralité, on ne saurait nier, en principe, la possibilité de comprendre (à condition qu'il subsiste un minimum de communauté entre les deux univers de pensée). La relativité risque de se réintroduire par un autre biais. Admettons l'exactitude de l'ethnologue. Il n'en reste pas moins que la façon de penser, isolée par lui, n'existait pas pour le primitif comme pour l'interprète. Le primitif est *l'autre* pour le civilisé. Cette relation commande le choix des concepts employés. M. Lévy-Bruhl utilise les catégories sous leur forme moderne, cause seconde (antécédent régulier et non force efficace), principe d'identité, pour définir, par contraste, les forces animées et la participation que concevaient les primitifs. Du même coup, on imagine un autre système de références et une autre sélection, c'est-à-dire une autre interprétation

(même si on suppose celle-ci strictement conforme aux documents).

Cette relativité me paraît, au fond, inévitable, elle se déduit des résultats obtenus dans le paragraphe précédent. L'interprète, disions-nous, s'engage dans l'interprétation qu'il propose, parce que les idées n'existent que par un esprit et que deux esprits ne parviennent jamais à coïncider. L'interprète des consciences ne prend pas pour objet l'idée en tant que telle, il ne connaît que les seules idées vécues, mais il n'en passe pas moins par l'interprétation rationnelle, et celle-ci est solidaire de l'historien qui, fût-ce pour s'opposer, comprend toujours l'univers de *l'autre* dans et par le sien. L'image de *l'autre,* dans la science comme dans la vie, reflète toujours la communication de deux personnes.

Abandonnons, dira-t-on, la vision globale à l'arbitraire du biographe. La psychologie scientifique (par exemple la psychanalyse) ne permet-elle pas d'établir *objectivement* le caractère et l'histoire de l'individu?

Sans entrer dans une étude qui nous écarterait de notre objet, nous noterons tout d'abord qu'une interprétation psychanalytique est, par nature, partielle, elle n'élimine ni ne dévalorise les autres : l'ascèse religieuse que le psychanalyste ramène à une sublimation reste, en tant que telle, offerte au psychologue ou à l'historien de la religion. D'autre part, la psychanalyse d'un cas particulier dépend toujours de la théorie psychologique de l'historien : l'interprétation ne serait donc univoque que si une théorie unique était admise et démontrée. Enfin, elle n'atteint la vérité que si elle dispose d'assez de documents. Or ceux-ci, pour les personnages historiques, manquent par définition, puisque seule *l'analyse* (au sens médical) serait capable de les fournir. Malgré ces réserves, à supposer que ces conditions soient réunies, à supposer que l'observateur réduise son *équation personnelle,* la compréhension psychologique s'élève à l'objectivité, encore que, comme toute connaissance scientifique, elle soit inachevée, parce qu'on ne saisit jamais les expériences premières et que l'exploration de l'inconscient est indéfinie. Les relations établies entre excitations et réactions, sentiments et *publions,*[x] pulsions et pensées conscientes, n'en sont pas moins vraies, comme est vrai le jugement sur des faits et des successions conformes à des lois, confirmé par les témoignages.

i. Nous employons le terme technique auquel les psychanalystes français ont décidé de se tenir.

A fortiori, dans une circonstance donnée, l'interprète, plus perspicace que l'acteur, est-il capable de saisir le désir authentique en dépit de la justification. Les équivoques de la conscience de soi marquent tout d'abord pour le psychologue une complication des documents, non une incertitude insurmontable. A condition d'observer la personne, sa conduite et ses affections, on arrive à fixer à la fois ses actes et ses intentions, ses volontés claires et ses tendances parfois inaperçues d'elle-même. Mais le psychologue ne déclare pas le conscient fictif ou illusoire et l'inconscient réel : la justification est tout aussi réelle que le désir. De plus, si pulsion et justification vont dans le même sens, il est impossible de mesurer la part qui revient à l'une et à l'autre dans la détermination. Si elles se contredisent, on ne saurait ni à l'avance prévoir la décision, ni rétrospectivement conclure de l'acte à la *pulsion* correspondante. Les raisons que les individus se donnent ne sont pas inefficaces.

Enfin ces interprétations valent dans la mesure où elles sont établies par des *analyses* psychologiques. A défaut *d'analyses,* la recherche des mobiles, au moins en histoire, doit, pour être objective, passer par l'interprétation rationnelle (surtout lorsqu'il s'agit de groupes sociaux dont on imagine bien plutôt que l'on observe les impulsions).

Nous en venons ainsi au dernier problème, le plus intéressant, celui des rapports entre les deux systèmes d'interprétation.

Rappelons tout d'abord une remarque déjà indiquée. Les préférences de l'historien dictent le choix du système. Explication *par en haut* et explication *par en bas* réussissent toujours. On se rappelle la formule : « il n'y a pas de grands hommes pour les valets de chambre », à laquelle on pourrait opposer cette autre : « on est toujours le grand homme de quelqu'un ». Lucidité et naïveté, désir de rabaisser ou de grandir se combinent pour multiplier et opposer les interprétations différentes d'une même conduite.

D'autre part, l'interprétation des mobiles peut, à la rigueur, naître spontanément de l'observation de l'acte : on cherche plutôt les mobiles que les motifs de celui qui, avec colère, donne des coups de poing. En droit, la psychologie n'en vient pas moins après la compréhension rationnelle, mais celle-ci, en ce cas, se borne aux intentions réalisées qui sont données dans la perception. La priorité de l'interprétation rationnelle vaut donc de manière générale.

De plus, en histoire, elle est, si l'on peut dire, *privilégiée,* parce que l'intervention des mobiles tend à dissoudre la singularité du phénomène historique. Toutes les révolutions s'expliquent aisément par le ressentiment, puisqu'elles présentent toutes, à l'origine, la situation de classes qui justifie l'hypothèse, mais, du même coup, on laisse échapper le plus intéressant, à savoir par exemple les traits qui rendent le mouvement ouvrier moderne incomparable aux esclaves de Spartacus. Bien plus, la liberté de l'historien ne connaît pas de limites. On attribuera à un mobile bas tous les mouvements historiques que l'on veut déprécier, et inversement à un mobile noble ceux que l'on veut exalter. Nous renvoyons sur ce point à l'essai de Scheler sur le ressentiment : les révolutionnaires du XVIIIe siècle dévalueraient par envie les valeurs supérieures, les chrétiens qui surmontent celles-ci par humilité témoigneraient d'héroïsme. Décision tout arbitraire, car ni l'une, ni l'autre doctrine, en tant que telle, n'implique le ressentiment, et les hommes, dans les deux cas, en éprouvaient sans doute, comme tous les hommes, dans d'incertaines proportions.

Le traité de Pareto offre un exemple plus éclatant encore des sophismes qu'autorise l'oscillation entre les deux systèmes. La *logique* des conduites devrait être mesurée au savoir et aux valeurs de l'acteur. Or, Pareto remonte de l'interprétation rationnelle aux *résidus,* mais sans chercher à comprendre la signification que les hommes eux-mêmes donnaient à leurs actes. Dès lors, il mêle sans cesse une critique des idéologies politiques — critique solidaire de sa propre théorie — et une psychologie de la société, psychologie étrangère à l'histoire, qui retient les seuls caractères universels et justifie le conservatisme sans espoir. Disons que, pour conclure des motifs aux mobiles, il importe de saisir les motifs dans l'univers de *Vautre :* il suffit de prêter à autrui ses propres préférences ou ses propres connaissances pour le rendre hypocrite ou absurde.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas possible de dégager une ou des psychologies historiques et, par suite, de rester psychologue sans méconnaître l'histoire? Bornons-nous sur ce problème immense à quelques remarques. En fait, la psychologie dite historique se ramène, la plupart du temps, à une interprétation rationnelle. On parvient à sympathiser avec une manière de sentir ou de réagir; au-delà d'une conception du monde, on comprend la vie qui se déroulait dans ce monde. L'historien ensuite dégage-t-il la structure psychique du type d'hommes? Reconnaissons que le plus souvent les mobiles servent à expliquer des conduites assez dépouillées de leur singularité pour

entrer immédiatement dans des règles ou des concepts généraux.

Il existe des études de psychologie sociale ou historique, si l'on entend par là une description des caractères propres à un groupe ou à une époque. De même, les psychanalystes mettent en question la permanence des névroses : selon l'éducation, les situations premières dans lesquelles l'enfant se développe et les interdits collectifs, d'autres complexes se développent, ou du moins les pulsions fondamentales prennent des apparences autres. Néanmoins, on ne saurait nier que l'explication psychologique ne tende à généraliser les faits et les hommes, c'est-à-dire, en dernière analyse, à en faire des illustrations ou des exemples de vérités. En tout cas, à supposer que l'on parvienne — ce qui n'est nullement exclu — à particulariser les ressentiments ou les révoltes, il n'en resterait pas moins que toute psychologie, par définition, s'élève à des relations ou à des notions supra-historiques : la vraie question est de savoir à quel niveau de formalisme elle les atteint. (Le complexe d'Œdipe est-il une donnée supérieure aux changements historiques, ne faut-il pas, plus formellement encore, parler de complexes que créent les rapports, variables avec les sociétés, de l'enfant et des personnes de son entourage?)

Qu'il s'agisse des motifs ou des mobiles, l'historien a le devoir de se détacher de lui-même et de penser comme autrui, fût-ce pour dégager ensuite les impulsions inconscientes. Seuls dans leur totalité, les systèmes des faits et des valeurs vécus et *l'analyse* de la personne seraient de nature à surmonter l'incertitude inhérente aux interprétations parcellaires, mais les interprétations globales, par la sélection et la reconstruction qu'elles impliquent, restent marquées d'une inévitable relativité.

Nous avons jusqu'à présent supposé que l'interprète veut se mettre à la place de son modèle. Pour le biographe, il n'en va pas ainsi, car il utilise simultanément tous les systèmes d'interprétation. Dès lors, l'équivoque tient essentiellement à la place donnée à chacun d'eux, et du même coup disparaît l'idée de vérité.

Le biographe n'accepte pas naïvement la conception que l'intéressé s'est faite de lui-même. Auguste Comte, par exemple, s'est progressivement découvert et construit un passé où les êtres et les événements étaient disposés en fonction du rôle et de la signification que la religion de l'humanité leur réservait. Une telle biographie est pour le biographe un document. Mais

une biographie, à son tour, devient document pour le biographe futur. L'interprétation la plus complète, celle qui joindrait tous les systèmes et montrerait leurs liens, ne serait pas définitive, car la valeur donnée à chacun, jamais inscrite dans l'objet, relèverait encore d'une décision. Comme nous le disions plus haut, il n'existe pas pour l'homme de vérité d'une existence. Chaque interprète compose une image. Dieu seul saisirait l'unité d'un vouloir dernier.

IV

LA COMPRÉHENSION DES FAITS

Les jugements dont la suite constitue le récit portent avant tout sur les événements. Or ceux-ci ne sont par nature ni résultat d'une décision individuelle, ni manifestation des idées. La reconstruction conceptuelle met-elle au jour des relations intelligibles, immanentes au réel, dans les cas où elle ne remonte pas des actes aux acteurs?

Nous analyserons d'abord, sur des exemples, la compréhension des faits. Nous nous efforcerons ensuite de préciser les conditions d'objectivité.

Reprenons deux exemples, traditionnels : « *Jean sans Terre a passé par là* » (voilà tout ce qui intéresse l'historien, a-t-on dit souvent), et la bataille de Marathon (ou celle de Waterloo), exemple favori de Simmel et de tous les critiques littéraires de l'histoire. Peut-on parler en ce cas de compréhension objective?

Si l'historien se bornait à fixer l'événement visible (Jean sans Terre a passé par là), celui-ci serait en effet soustrait à l'incertitude qui s'attache à la connaissance du psychique, mais il serait du même coup dépouillé de toute intelligibilité intrinsèque, on constaterait des données matérielles, dont l'unité serait construite arbitrairement par le jugement de l'historien. Il n'en va pas ainsi : le fait, ce n'est pas uniquement le passage physique, si l'on peut dire, de Jean sans Terre à un certain endroit, c'est aussi l'intention qu'il avait d'y passer ou plus précisément c'est l'acte d'aller d'un endroit à un autre. Pris dans sa réalité perceptible, le fait serait assimilable à la chute d'un rocher; historique, il est à la fois perceptible et intelligible, car, dans la formule qui sert à le traduire, on retient seulement

le motif réalisé, on évite ainsi l'équivoque sans renoncer à la compréhension. En ce sens, la constatation, l'énoncé d'un fait historique — au moins de cette catégorie — atteindrait à une objectivité intégrale.

Mais, objectera-t-on, l'autre exemple donnerait-il le même résultat? Tout au contraire, le décalage entre l'événement et le récit n'apparaît-il pas ici avec une telle évidence que le scepticisme, sous ses diverses formes, de Stendhal et de Tolstoï à Cru et à Valéry, invoque toujours l'histoire militaire.

Nous laisserons de côté les problèmes que suggère Tolstoï : peu importe le rôle des chefs, il appartient à l'historien de l'estimer à nouveau dans chaque cas. (Nous expliquerons seulement la tendance de l'historien à le surestimer.) Nous ne poserons pas davantage la question de fidélité des descriptions, littéraires ou historiques. D'abord, il s'agit là des documents (et de leur critique) que nous avons écartés de notre recherche. Ensuite, au moins pour la littérature, il y aurait lieu de distinguer *vérité du détail* et *véracité de Vensemble.* Avec une accumulation de faits matériellement exacts, on ne *communique* pas nécessairement une impression authentique, on ne *rend* pas toujours la vérité humaine de la guerre. Or nous avons écarté les problèmes que pose *Y expression* historique. De la critique littéraire, nous retenons seulement l'opposition entre le réel informe, chaotique, accidentel, et l'ordre du récit. Cette réflexion de romancier (bataille de la Moskowa dans *Guerre et Paix* ou bataillé de Waterloo dans *La Charteuse de Parme)* rejoint les analyses du logicien. Simmel insiste, en effet, sur l'impossibilité d'isoler *l'atome,* impossibilité dont il concluait d'abord à l'inexistence de lois historiques (car les lois véritables valent pour les éléments), ensuite à l'existence d'une limite du découpage, car pour restituer à la science la continuité du devenir vécu, il faut que les fragments isolés conservent assez de durée et de singularité.

Que l'historien n'arrive jamais à détacher un *atome historique* puisque le geste du moindre grenadier nous renverrait au passé de l'homme et au milieu de l'événement, nous en conviendrons volontiers. Que, d'autre part, l'historien *reconstruise* et ne *reproduise* pas le fait, rien de plus évident. Mais, après tout, là n'est pas la distinction essentielle entre le fait collectif (comme un combat) et un fait individuel, dans les deux cas le donné *matériel* présente la même multiplicité ; l'unité, qu'elle soit l'ceuvi'e de la perception ou du souvenir, vient de l'esprit, elle résulte d'une sorte de *traduction conceptuelle.* La différence tient au degré de complexité. La pluralité des acteurs entraîne la pluralité des expériences vécues : chacun a observé ou

éprouvé l'événement à sa manière. Le récit de l'historien adopte-t-il une des versions spontanées ou surmonte-t-il la relativité des visions et des impulsions individuelles? Est-ce une perspective particulière ou une reconstitution objective?

La bataille vécue par le général n'a rien de commun avec celle qu'a subie le simple soldat. Assurément la bataille que retrace l'historien est plus proche de celle-là que de celle-ci, car, pour saisir l'intelligibilité de l'ensemble, il faut bien retrouver les plans de combat et les ordres venus d'en haut, puisque les mouvements de troupes, du moins au début, manifestent la suite de ces motifs compréhensibles. Puis l'on observe le choc et on constate les résultats : la gauche a progressé, le centre a été enfoncé. Le récit ne vise donc ni l'expérience des chefs, ni celle des hommes, il retient quelque chose de l'une et de l'autre, en gros les projets et les commandements de ceux-là, l'action de ceux-ci. Surtout elle échappe à la relativité des consciences et des points de vue en s'attachant aux faits visibles, indiscutables.

La *traduction conceptuelle* de ces faits (compréhension des motifs réalisés dans les conduites) nous ramène à l'exemple précédent. Les intentions des chefs et les actes des soldats, dans une large mesure, sont réels et compréhensibles objectivement (l'équivoque réapparaît si on fouille dans la conscience du chef, soit pour expliquer telle décision inopportune, soit pour mettre au jour l'intention dernière dont l'intention réalisée n'était que le terme premier).

A n'en pas douter, cette bataille vue par l'historien est *idéale*, en ce sens qu'elle n'a de réalité que dans l'esprit : est-elle aussi *idéalisée?* Il s'agit là, moins d'un caractère de la science que d'une inclination du savant. Comme le narrateur, par le fait d'un nationalisme inconscient, se place d'un côté du champ de bataille (alors qu'il devrait à la manière d'un observateur aérien se placer au-dessus des adversaires), comme la victoire apparaît dans le prolongement d'une stratégie ou d'une tactique, que le combat, dans sa matérialité, tend à disparaître, qu'on néglige morts, blessés, exécutants et même parfois les moyens techniques, on glisse insensiblement à la légende. En droit, le récit qui, dans sa texture intelligible, est l'œuvre de l'historien, n'en est pas moins valable pour tous.

Deux réserves seulement s'imposent. Nous avons désigné l'opération première par laquelle on construit un fait (progression de l'aile gauche) une *traduction conceptuelle* et non une sélection. En effet, aucun événement n'est éliminé, encore qu'aucun ne soit décrit. L'expression notionnelle *représente* une multiplicité de données, saisies en bloc, dans leur ensemble ou dans leur résultat. Mais, dans la mesure où, au-dessous du

niveau du fait construit, l'historien note tel ou tel épisode, il choisit librement. On insiste souvent sur cette sélection élémentaire comme si elle était de nature à compromettre l'objectivité. En réalité, ces notations visent surtout à suggérer une atmosphère ou à évoquer une situation. Peu importe l'arbitraire du choix. D'autre part, les concepts à l'aide desquels nous organisons rétrospectivement la bataille risquent de porter la marque de la science militaire présente, comme notre compréhension de la guerre moderne d'être faussée par les souvenirs et la tradition. Techniques, stratégies, tactiques ont évolué : l'historien projette peut-être ses propres catégories dans le passé. Anachronisme qui comporte une part de légitimité, si l'acte avait précédé la prise de conscience, srla théorie actuelle éclaire une conduite qui l'ignorait.

Une dernière objection se présente : la bataille dans sa totalité est-elle encore intelligible ou faut-il constater, de la même façon que la pluie ou le beau temps, la victoire et la défaite? Une bataille a la même structure que l'histoire dans sa totalité. Faite à la fois d'intentions raisonnables, de rencontres imprévisibles, de forces matérielles, elle apparaît tour à tour intelligible comme une conduite ou une œuvre humaine, et absurde ou du moins déterminée, comme le choc des pierres ou la lutte des animaux. Elle est ou non compréhensible, selon le niveau où l'on se place. A l'incohérence des mouvements individuels succède, grâce à la discipline des troupes ou Péloignement de l'observateur, la vision ordonnée du chef ou de l'historien. Mais ces événements, déjà organisés, ne se déroulent pas constamment selon un plan, à nouveau des accidents se produisent, en dernière analyse les hommes s'affrontent et le courage, les moyens matériels ou la Fortune décident. Certes, on retrouve encore, à ce niveau, une logique. Mais parfois, l'ordre se dissout dans le chaos, la panique s'empare de la foule. Et on se demande si les faits microscopiques et les hasards, négligés au profit de l'ensemble, ne constituent pas la réalité authentique, efficace. Partout on aperçoit des volontés ou des réactions raisonnables, et l'issue, que personne n'a voulue telle, surprend. Le mystère est à la fois à la racine et au sommet. L'élément et la totalité restent insaisissables, mais entre ces deux termes s'édifie la connaissance objective.

Examinons maintenant deux exemples tout différents *d'événements institutionnels* (c'est-à-dire d'événement à l'intérieur d'institutions). Un directeur de banque décide d'élever le taux

de l'escompte; un juge prononce une sentence. Pour comprendre ces actes, la psychologie de ces personnes en tant que telles importe peu, la connaissance du système juridique ou bancaire suffit. Cas particulier où l'interprétation rationnelle se déroule à l'intérieur d'une logique sociale.

La compréhension parcellaire de l'événement économique se trouve soustraite à l'équivoque des consciences. La technique de la conduite, fixée dans des écrits, s'offre à l'observation extérieure. Les renseignements dont a besoin l'interprète ne se rapportent pas à des données proprement psychiques. Dans l'exemple choisi, chacun sait immédiatement l'objectif que vise de manière générale une telle mesure. La recherche porterait sur le but précis auquel elle répond dans telle situation déterminée (limiter la spéculation, arrêter l'inflation du crédit et la hausse des prix, défendre la monnaie, etc.). Et encore, les circonstances indiquent-elles presque toujours le but que l'historien découvre par l'étude du milieu. L'interprétation rationnelle d'un événement économique atteint donc à une validité universelle, comme la traduction conceptuelle d'un fait, avec la différence que l'économiste construit moins que l'historien parce qu'il découvre, à même la réalité, les relations intelligibles qu'il se contente de reproduire.

Une telle interprétation peut-elle être prolongée indéfiniment? Le banquier, dans sa délibération, prévoit, calcule les réactions des *autres* à sa décision. Donc, en principe, la même interprétation resterait possible aussi longtemps que la conduite des individus obéit à la même logique que nous observons dans cet exemple, logique de l'intérêt, du profit maximal : le système se prêterait à une reconstitution totale, dans la mesure où l'influence exclusive du désir et de la rationalité économique en assurerait l'indépendance.

De telles hypothèses, nous le savons, ne correspondent jamais entièrement au réel. Déjà la mesure relative à l'escompte comporte souvent, à ses origines ou dans ses fins, une part d'irrationalité (arguments extérieurs à la rationalité économique). Les mouvements de capitaux flottants obéissent aujourd'hui moins aux différences des taux d'intérêt qu'à l'anticipation des gains ou des pertes qui résulteraient d'une modification des parités monétaires. Disons, de manière générale, que les conduites économiques ne restent pas entièrement conformes au schéma (d'autant plus que les interventions de l'Etat impliquent la considération de buts étrangers et souvent mal précisés).

Si l'on faisait abstraction de l'écart entre homme concret et *homo œconomicus,* entre l'économie réelle toujours plus ou moins influencée par des phénomènes extérieurs et l'économie pure, pourrait-on développer une *interprétation rationnelle totale,* valable universellement? Il faudrait, pour répondre, esquisser une critique des théories économiques. Indiquons seulement de quelles données dépendrait la réponse. La rationalité économique est-elle, pour une société ou pour toute société, univoquement définie? La complexité des situations et des impulsions permet-elle de prévoir à l'avance une décision, une fois admise une certaine définition? En d'autres termes, le but et les moyens de l'action sont-ils, même abstraitement, assez déterminés pour autoriser la reconstruction d'un fonctionnement idéal?

En tout état de cause, un décalage subsisterait entre cette reconstruction et le cours des événements. L'historien utiliserait la théorie, mais comme un moyen pour atteindre le concret.

L'acte juridique est plus complexe. Si nous considérons un contrat entre deux individus, nous avons à distinguer le contrat conclu dans sa signification légale, telle que l'interpréterait un juriste idéal, et les intentions peut-être divergentes des deux partenaires, le'but que chacun espérait atteindre, la valeur qu'ils donnaient à leur accord (valeur qui peut-être ne coïncide pas avec la validité juridiquement admissible). Eu d'autres termes, un acte juridique entre particuliers comporte deux compréhensions, toujours solidairement indispensables, l'une par les motifs des parties, l'autre dans le système juridique. Appelons la première celle de l'historien, la seconde celle du juriste, parce que celui-ci vise le sens juridique en passant par le sens vécu, celui-là, inversement, le sens vécu par l'intermédiaire du sens juridique.

L'acte du juge présente une complexité plus grande : le résultat est souvent objectivement perceptible (l'accusé est condamné à tant d'années de prison ou à payer telle indemnité), mais ces données perceptibles traduisent la décision qui, elle, se définit par une interprétation d'un cas particulier en fonction des règles existantes, interprétation qui suppose à la fois celle des textes et celle des actes (et parfois des consciences d'autrui).

La compréhension parcellaire, qu'elle soit celle d'un contractant ou d'un juge, nous ramène à des cas déjà étudiés. Elle évite l'équivoque des consciences lorsqu'elle se tient aux sens consignés dans les textes (du contrat ou des lois), sans remonter aux motifs des intéressés ou des législateurs. Toujours, qu'elle vienne de l'historien ou du juriste, elle apparaît comme une reconstruction ou d'un ensemble juridique ou des expériences

juridiques vécues. Objective, en fait et en droit, si elle s'attache aux faits perceptibles, incertaine si les intentions des personnes doivent être mises en cause, objective en droit sinon en fait, si le sens juridique (d'un texte, d'un acte privé ou d'une loi) doit être univoque.

Il ne nous importe pas, pour notre objet, de poursuivre ou d'approfondir ces analyses, infiniment compliquées dans le détail, étant donné les formes multiples de la compréhension juridique. Il nous importait seulement de poser, pour le droit, la même question que pour l'économie, à savoir la possibilité d'une interprétation totale universellement valable. Non qu'elle comporte la même réponse, mais, tout au contraire, parce qu'elle mène à des remarques toutes différentes. Le système économique serait à la fois rationnel et réel. Le système juridique reconstruit par l'historien serait idéal ou du moins idéel.

La notion de *réalité juridique* est équivoque. Ou bien, en effet, on tient pour réelle la conduite des hommes. Le droit économique réel à une époque est le droit tel qu'il a été effectivement appliqué. L'existence d'une règle se définit de l'extérieur par la probabilité de sanctions en cas de violation. Une telle réalité serait multiple, incohérente, faite à la fois d'actes observables et d'états psychologiques. La compréhension juridique fragmentaire serait un cas particulier de toute compréhension historique, soit de consciences, soit de faits extériorisés (avec la seule complication que l'interpétation rationnelle passerait par l'intermédiaire d'ensembles au moins partiellement rationalisés). Ou bien, au contraire, la réalité juridique serait celle des impératifs légaux. La science du droit, reconstruction aussi rationnelle et cohérente que possible du système d'une certaine législation, serait comme la mise en forme idéale de l'interprétation à laquelle procède le juriste. En ce cas l'idéologie se définirait par rapport au *droit pur,* à l'être spirituel du droit et non par rapport à la vie[1]. Les distinctions du droit privé et du droit public, du droit et de l'Etat, seraient idéologiques (bien que pensées par beaucoup de personnes et par suite efficaces), parce qu'elles n'auraient pas de place dans l'édifice intelligible du droit tel que le savant le reconstitue.

Prise en elle-même, la compréhension, soit de la réalité historique, soit de la réalité pure du droit, peut-elle atteindre à l'univocité? Au vrai, la pluralité des systèmes se sépare malaisément de la pluralité à l'intérieur d'un système. A supposer qu'il existe une expérience juridique originelle et naïve,

i. Nous faisons allusion à la doctrine de H. Kelsen.

l'historien, pour la comprendre, la reconstruit et la science prête une unité rigoureuse à des données multiples et souvent contradictoires. Aussi bien pour déterminer un objet que pour l'organiser, l'historien s'engage au moins par les concepts qu'il utilise. Que les variétés se subordonnent à une idée éternelle du droit ou qu'elles se confrontent dans leur altérité, la substitution de l'ordre rétrospectif au chaos des actes et des états psychologiques rattache inévitablement l'histoire à la théorie.

Ces exemples suggèrent, semble-t-il, deux conclusions : d'abord, la possibilité, grâce à l'extériorité de la technique bancaire et des textes juridiques, de constater et de comprendre objectivement des actes sans les rattacher aux consciences individuelles. Ensuite, à un moment ou à un autre, l'inévitable retour au psychologique parce qu'un système social, jamais fermé sur lui-même, se heurte à des forces extérieures, et surtout parce que la réalité elle-même apparaît au niveau tantôt de l'ordre intelligible, tantôt des conduites et des expériences vécues.

On aurait justement objecté à notre analyse de la compréhension impersonnelle que, totalement objectivé, un événement cesse d'être historique, parce que, en tant qu'historique, il ne se confond jamais avec ses traces matérielles. Il se prolonge par son retentissement sur les consciences. Les suites, politiques et sociales, de la fuite du roi sont partie intégrante du fait, de telle sorte qu'on parvient difficilement à tracer les limites de celui-ci.

A ce point de vue, les recherches de Simiand présentent un caractère exceptionnel. Les chiffres lui ont permis d'établir dans quelles circonstances ouvriers et entrepreneurs consentent à accroître l'intensité de leur travail. Ainsi a-t-il marqué une hiérarchie de tendances, correspondant à une manière d'agir socialement définie. L'objectivation, dans ce cas, est totale, et pourtant le fait, accessible à tous, reste historique : l'acte ne se distingue pas de ses résultats visibles.

Ni les institutions ni les mœurs ne rentrent dans cette catégorie. Les uns et les autres, au contraire, participent de l'équivoque des consciences et des idées. Bien plus, les coutumes collectives offrent de particulières difficultés, parce qu'elles apparaissent souvent gratuites. Elles expriment la sensibilité plus que l'utilité. Peut-être rationnelles jadis dans un système de croyances, elles se sont maintenues par la force de la tradition. La compréhension consiste, en ce cas, moins à retrouver le

savoir ou les valeurs qui les rendaient intelligibles, qu'à partager des évidences, interpréter des symboles, sympathiser avec les attitudes humaines.

Dès lors, toutes les interprétations parcellaires que nous avons distinguées deviendraient insuffisantes. On les utilise, mais on les dépasse. C'est une vie totale que l'on tâche d'embrasser, totalité qui se compose peu à peu par le rapprochement de ces saisies partielles. Mais, du même coup, les avantages de Pobjectivation disparaissent. En dépit des documents accumulés, la compréhension totale, à moins qu'elle ne soit intuitive, accentue le rôle de la décision. Car l'unité vers laquelle on tend, unité d'une époque ou d'une culture, n'est que la source fictive des œuvres et des actes, seuls directement accessibles.

Une idée fonda mentale se dégage, nous semble-t-il, des analyses précédentes : *la dissolution de l'objet.* Il n'existe pas une *réalité historique,* toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est *équivoque* et *inépuisable.* Equivoques, la pluralité des univers spirituels à travers lesquels se déploie l'existence humaine, la diversité des ensembles dans lesquels prennent place les idées et les actes élémentaires. Inépuisable la signification de l'homme pour l'homme, de l'œuvre pour les interprètes, du passé pour les présents successifs.

Les trois démarches que nous avons distinguées, la *reprise* de l'idée, la *construction* du fait à partir du vécu, *Y organisation* des consciences, présentent des différences. Le *fait construit,* limité à ses traits saisissables de l'extérieur, échappe à toute incertitude, mais cette objectivité est pensée, non pas donnée. De plus, même si nous négligeons l'enrichissement du fait par ses suites (analogue à celui de l'idée par ses prolongements), l'histoire, en ce sens, n'est jamais objective, parce que, en se détachant des hommes, elle perd son essence.

La reprise des idées (au sens large du mot idée) entraîne immédiatement l'historicité de la connaissance historique. L'idée pure appelle un système, l'idée encore engagée dans la vie une compréhension neuve. L'une est renouvelée par l'indéfini cheminement du savoir, l'autre par. les imprévisibles transformations de l'existence. D'où l'impossibilité de séparer connaissance du passé et devenir de l'esprit.

Quant à l'organisation des consciences, elle aboutit inévitablement à marquer une relation. L'être que nous repensons est,

pour nous, *Vautre* ou le *même,* nous l'éloignons ou nous le rapprochons de nous, il est le modèle ou il est l'ennemi. Fût-il indifférent, pour nous encore il serait tel.

Dans chaque cas nous avons observé aussi l'effort nécessaire de détachement, vers l'objectivité. La connaissance serait partiale qui choisirait un système selon des préférences subjectives (l'explication rationnelle pour grandir, l'explication par les mobiles pour rabaisser), omettrait de reconstruire le système des valeurs ou du savoir qui permet de sympathiser avec l'acteur. De même la compréhension des idées deviendrait arbitraire, si elle se libérait entièrement de la psychologie de l'auteur et en venait à confondre les époques et les univers, sous prétexte de rendre la vie au passé ou de dégager la vérité éternelle des œuvres.

Cette dialectique du détachement et de l'appropriation tend à consacrer bien moins l'incertitude de l'interprétation que la liberté de l'esprit (dont participent l'historien comme le créateur), elle révèle la fin authentique de la science historique. Celle-ci, comme toute réflexion, est pour ainsi dire pratique autant que théorique. Les idées que l'on recherche, on veut les intégrer au système actuel, les monuments transmis sont appelés à enrichir notre culture, les existences que l'on reconstitue doivent servir d'exemples ou de références, puisque l'homme ne se reconnaît et ne se détermine que par confrontation.

L'objectivité est au-delà peut-être de cette relativité. De même que l'unité du récit surmonterait mais ne méconnaîtrait pas la pluralité des univers spirituels, ainsi la compréhension, sans supprimer le renouvellement des œuvres, s'élèverait à une validité de plus en plus large, subordonnée à celle du présent et de la théorie. La vérité actuellement possédée permettrait de saisir la vérité des conquêtes antérieures.

Troisième partie

L'ÉVOLUTION ET LA PLURALITÉ DES PERSPECTIVES

Parcellaire ou globale, la compréhension que nous avons étudiée dans la partie précédente était toujours statique. Inévitablement notre analyse est demeurée abstraite et, pour ainsi dire, artificielle. Nous opposions, selon le schéma classique, sujet et objet, afin de mesurer l'intervalle entre le vécu et la construction, le modèle et le portrait. Le moment est venu de rétablir la continuité: historien et être historique diffèrent, mais ils appartiennent à un même tout. Ainsi nous réintégrons la dimension constitutive de la réalité historique qui est *évolution.*

En toute rigueur, le terme d'évolution s'applique à l'ontogenèse, au développement des virtualités inscrites dans le germe. L'unité tient à la fois à l'identité de l'être qui se transforme, à la solidarité des phases successives, enfin à l'orientation irréversible du processus vers une fin impliquée par l'état initial sinon incluse en lui. Il y aurait donc, en premier lieu, à se demander dans quelle mesure les mouvements historiques méritent le qualificatif d'évolution. Trois critères seraient décisifs : les changements se déroulent-ils dans un seul et même être qui dure? Le principe de ces changements est-il interne à cet être? Quelles sont les relations des divers moments et, en particulier, de l'état initial à l'état final?

Ce problème que nous pouvons désigner sous le nom de *nature de l'évolution historique,* se pose en effet. Mais nous ne l'aborderons pas directement, en rapportant les diverses formes du devenir aux caractères typiques de l'évolution. En effet, on ne met pas toujours l'accent sur le développement des formes emboîtées, on souligne la fécondité du temps. La nouveauté des formes, et non leur présence antérieure dans l'embryon, apparaît essentielle. Dans l'alliance de mots paradoxale *évolution*

créatrice, la nuance de création l'emporte sur celle d'évolution, comme l'épigenèse sur la préformation. On pourrait dire encore que l'on prend la phylogenèse et non plus l'ontogenèse pour modèle. Les mouvements historiques devraient donc être mesurés à deux critères divergents : celui de l'unité et de la continuité d'une part, celui de la profondeur des changements, de l'autre.

Au reste, l'usage simultané de ces deux critères ne sullirait pas. La question décisive serait encore une fois l'alternative de l'objectif et du subjectif. Ici, comme partout, la science, inséparable de la réalité, comporte deux interprétations contradictoires. Ou bien nous insistons sur l'activité de l'historien : ne suffit-il pas de rapprocher telles ou telles transformations économiques pour donner le jour à la fiction d'une évolution économique? La traduction conceptuelle suffit à conférer aux événements une certaine unité. L'optique du spectateur rétrospectif qui voit le passé tendre vers le présent, donne au devenir une direction. Ou bien, au contraire, nous considérons le mouvement lui-même, de l'Allemagne vers un régime autoritaire, du capitalisme vers une économie dirigée. Le récit ne se borne-t-il pas à reproduire l'ensemble inscrit dans l'objet? Comme dans le règne animal, l'évolution, dans le règne humain, serait la donnée première.

Nous voudrions éviter aussi bien un décret métaphysique qu'une conciliation purement logique (comme celle qui consisterait à qualifier l'évolution historique de *werthezogen,* rapportée à des valeurs). Nous aurons donc recours, une fois de plus, à la description. Elle nous permet d'écarter immédiatement les solutions schématiques. Par exemple, au nom du nominalisme, certains adoptent la thèse subjective. Or, sans doute, confrontée à l'ontogenèse, l'évolution historique est toujours, en certaine mesure, métaphorique, elle n'a pas, pour porteur, une individualité biologique, mais on n'en conclurait pas sans arbitraire que l'unité du devenir est toute fictive (même si celui-ci se résout, à l'analyse, en une multiplicité des faits individuels). En d'autres termes, nous admettons, au point de départ, l'objectivité des évolutions comme des ensembles, mais aussi leur pluralité et leur équivoque. L'historien ne compose pas artificiellement des totalités à l'aide d'éléments dispersés et incohérents, mais il recompose des totalités immanentes au monde historique.

A vrai dire, cet arbitrage ne constitue pas l'objet propre de notre étude. Nous cherchons à marquer les limites de la connaissance objective. La considération de l'évolution pose deux questions : en quel sens le passé est-il rapporté au présent?

Cette référence au futur est-elle principe de relativité et d'incertitude, ou bien, au contraire, permet-elle de dégager, postérieurement à la vie, la vérité de l'histoire?

Nous reprendrons les distinctions faites dans la partie précédente et nous irons de la compréhension des idées à l'histoire des idées (paragr. i), de la compréhension impersonnelle au récit et à l'histoire des faits (paragr. 2). Dans le paragraphe 3 nous confronterons les deux interprétations possibles de la rationalité rétrospective; enfin, dans le dernier paragraphe, nous envisagerons le problème dans le cas le plus complexe, celui de l'évolution historique.

I

L'HISTOIRE DES IDÉES

Nous reprendrons les problèmes de *l'histoire des idées* au point où nous les avions laissés dans le paragraphe 2 de la partie précédente. Nous avons montré que l'historien vise les idées en tant que telles aussi bien que les consciences au travers des idées, qu'il doit lui-même déterminer son objet par le choix d'une *théorie.* Nous avons enfin indiqué le décalage entre le sens vécu et le sens rétrospectif, décalage qui est le principe du renouvellement posthume des œuvres.

Nous chercherons d'abord à préciser la nature et le contenu de ces théories antérieures à l'investigation. Nous nous demanderons si l'histoire-réalité de la science ou de la philosophie n'impose pas d'elle-même une certaine *théorie.* Nous montrerons ce que signifie la *perspective* à l'intérieur d'un certain système, enfin nous marquerons la solidarité du savoir historique et de l'histoire elle-même, solidarité qui confirme un certain objectivisme, sans supprimer la pluralité des perspectives.

Prenons l'exemple de la science : nous observons en fait diverses manières de retracer son devenir. La science positive de l'Occident serait, aux yeux de Spengler, imputable à la singularité de l'homme moderne : la volonté faustienne de puissance s'est forgé son instrument, de même que le Grec a édifié, des mathématiques comme de l'univers, une représentation statique et harmonieuse. D'autres sociologues, sans opposer absolument des conceptions du monde incompatibles, ont rattaché la physique mécaniste à une philosophie, qui elle-même exprimait une attitude vitale ou des relations sociales : la substitution de relations causales aux essences et aux qualités

implique le découpage arbitraire de la nature étalée sur un plan unique, livrée sans défense à la technique. Enfin le marxisme, bien loin de voir dans le développement de la science la révélation progressive de la Raison, le mettrait en rapport avec le capitalisme. Les sciences naturelles, phénomène historique comme toutes les créations humaines, seraient inséparables d'un système économique.

Cet exemple présente une particulière simplicité (et c'est pourquoi nous nous bornons à ce résumé grossier des diverses méthodes). En effet, tout le monde reconnaîtra les droits de l'interprétation interne aussi bien que de l'interprétation sociologique. On se refusera justement à admettre qu'elles soient contradictoires ou incompatibles. On peut comprendre les lois de Kepler dans la psychologie de l'auteur et d'autre part dégager la signification qu'elles gardent dans la physique actuelle. De même, plus généralement, on suit la formation de la *théorie* moderne de la science à partir des philosophies de la nature, en même temps que l'on retrouve les propositions formulées à cette époque et aujourd'hui encore valables. L'historien remonte aux états d'esprit et aux conditions sociales, sans négliger la valeur des œuvres, c'est-à-dire leur vérité.

Cette combinaison des différentes interprétations n'est pas particulière au cas de la science positive. En revanche, la *théorie* de la science jouit, par rapport à la *théorie* de la philosophie, de deux privilèges. Nul ne discute l'existence d'une science en tant que telle, d'autre part, dans notre civilisation on reconnaît pour telle la science de type occidental (au moins pour la mathématique et la physique). De plus, la science fait par elle-même la discrimination entre le faux et le vrai, de telle manière que sur le contenu actuel de la vérité mathématique ou physique, l'accord s'établit. Ainsi se trouvent éliminées et la pluralité des théories et, à l'intérieur de l'univers spirituel, l'équivoque. (Il y aurait à nuancer ces affirmations : cette certitude ne vaut que pour les résultats bruts et les équations qui les expriment, les représentations imaginatives et les interprétations générales évoluent comme la philosophie et non comme la science.)

La question du rythme de l'évolution a donc un sens tout différent, selon que l'on songe à l'évolution des idées en tant que telles ou à l'évolution des idées scientifiques intégrées aux différentes époques. Dans la mesure où le passé des sciences est rapporté au présent, le devenir scientifique prend inévitablement l'allure d'un progrès. *La théorie d'un univers est du même coup théorie de l'évolution de cet univers.* Puisque la science, dans son état actuel, est ou plus approchée ou plus complète

que la science antérieure, le progrès est inévitablement la loi de l'histoire, à condition de prendre le mot progrès au sens large : on imaginait trop simplement le progrès comme une accumulation, alors que la physique se développe par renouvellement, par reprise des principes en apparence les plus assurés.

En revanche, si l'on examine le rythme selon lequel, *en fait*, la science s'est développée, on constatera des régressions, des discontinuités. Telle époque a été fertile, telle autre stérile. Des connaissances acquises ont été oubliées, l'idée même que l'on se fait de la science et de la méthode a varié. Est-ce à dire que le rythme de l'histoire réelle relève de la seule observation? Oui, sans doute, si cette histoire se ramène à une juxtaposition de données : c'est à l'empirie d'établir à quelle date telle conception a été formulée pour la première fois. Mais l'histoire est aussi et surtout l'organisation d'ensembles et, selon que l'on rattache la science aux cultures ou aux régimes économiques, l'allure du mouvement risquera de changer. Les différentes versions peuvent-elles être simultanément valables? Certes, empiriquement, l'une peut être rendue, tout au moins, plus vraisemblable qu'une autre, on montrerait, par exemple, que les conditions déterminantes sont sociales ou économiques plutôt que culturelles. Mais, en droit, la diversité des conditions est concevable et, du même coup, la pluralité des interprétations qu'une philosophie de la science ou de l'histoire générale permettrait de hiérarchiser, sinon de réduire à l'unité.

Considérons maintenant l'histoire de la science (en tant que telle) : échappe-t-elle à toute relativité? Il reste, semble-t-il, un facteur de renouvellement : l'état actuel, qui commande l'organisation concrète du passé, donne souvent aux résultats anciens, en même temps qu'une autre place dans l'édifice du savoir, une valeur neuve. La conception newtonienne des émissions, longtemps condamnée par l'expérience, a repris une signification qu'on lui refusait encore récemment. Au lieu de retracer une rivalité tranchée au profit d'un des adversaires, on aperçoit aujourd'hui, en conclusion, une sorte de réconciliation qui supprime le conflit lui-même. On dira sans doute que l'exemple porte sur une théorie et non sur une loi. Mais l'histoire utilise des concepts plus ou moins solidaires de ces théories qui font partie intégrante de l'acquis positif, et, par suite, elle participe de leurs vicissitudes. Tant que la science est inachevée, c'est-à-dire sans doute aussi longtemps que l'homme continue à vivre, une connaissance est renouvelée soit par les conséquences que l'on en tire, soit par l'ensemble dans lequel elle est

insérée. Si nous appelons *perspective* la vue du passé commandée par le rapport au présent, l'histoire de la science (en tant que telle) connaît les perspectives multiples et changeantes. L'histoire — reconstitution de la science antérieure — est solidaire de l'histoire — devenir de la science. La conscience qu'une discipline prend de son passé n'est qu'une forme de la conscience qu'elle prend elle-même.

En dernière analyse, la véritable question porterait donc sur *Y historicité* de la science (et non de l'histoire de la science). Certes, elle s'est développée à travers le temps, elle a été soumise à des accidents extérieurs, elle a souvent dévié, elle s'est arrêtée ou même elle a rétrogradé. Mais les mathématiques ou la physique sont-elles maintenant ce qu'elles devaient être nécessairement ou bien, au contraire, ce qu'une histoire contingente les a faites? La contingence que nous visons n'est plus celle qui naît de leur dépendance à l'égard de la psychologie humaine ou sociale, nous songeons à une contingence essentielle, comparable à celle de l'invention opposée à la découverte. Aurait-on pu progresser après l'expérience de Michelson autrement que par l'hypothèse einsteinienne? Il va sans dire que nous ne prétendons pas apporter ici de solution : la compétence nous manque et il appartient aux spécialistes de répondre. Il nous importait seulement de pousser l'analyse jusqu'à ce point : si le système de la science est ou devient progressivement nécessaire, l'histoire est définitivement éliminée, puisque l'état actuel aurait pu, par un esprit plus puissant, être embrassé d'un coup. La perspective disparaîtrait (ou obéirait elle-même à une sorte de progrès) et la science du passé serait vaine, au moment où l'histoire finirait par se dissoudre dans la vérité supra-historique. Une fois de plus, l'histoire-science partage la destinée de l'histoire réelle.

Dans le cas de la philosophie, la difficulté fondamentale consiste à trouver une définition qui délimite approximativement le domaine qui lui appartient en propre. D'autre part, l'historien détermine son objet en choisissant une certaine théorie de la philosophie (qui est aussi une théorie de son histoire), mais cette dernière affirmation se heurtera sans doute à des objections, on y verra une sorte de scepticisme ou de nihilisme : si la philosophie ne révèle pas sa nature à travers son histoire, comment l'historien échapperait-il aux décisions arbitraires?

De deux points de vue différents, on tentera une réfutation : celui qui tient l'histoire pour le laboratoire du philosophe

prétendra que l'histoire elle-même fait la discrimination, et l'historien de tendance positive hésitera à reconnaître ce rôle d'une décision inévitablement philosophique, et s'efforcera de découvrir dans les faits la loi du devenir.

Le premier problème se trouve posé dans les lignes suivantes : « Quelle est la nature de cette histoire? Demeure-t-elle nécessairement, comme l'histoire des religions, une source d'opinions particulières, liées à la grandeur ou à la décadence de tel groupe social? Ou a-t-on le droit de dire qu'elle correspond, comme l'histoire des sciences, à un discernement progressif du vrai et du faux? [1] » Sans doute faut-il entendre *l'histoire* au sens objectif. Mais si le *discernement* n'apparaît pas à tous (et le fait même de la question prouve qu'il n'en est pas ainsi), il appartiendra à l'histoire (au sens subjectif : connaissance du passé philosophique) de l'opérer. D'où la remarque : « une semblable question n'est pas de celles qu'il est possible de trancher *a priori* par la dialectique des mots... »

La *dialectique des mots* ne saurait, il est vrai, trancher *a priori* aucune question, mais une telle expression dissimule trop aisément la difficulté véritable. On demande à la *science du passé* de lever le doute qui touche l'essence du mouvement philosophique. L'historien sera appelé à faire la preuve que l'histoire (réalité) est un discernement progressif du vrai et du faux. Mais ce n'est pas là une de ces questions que la méthode empirique *tranche a posteriori* par l'accumulation des faits. Et, dans la mesure où elle la tranche, n'est-ce pas qu'elle est orientée déjà par la réponse qu'elle doit apporter?

La science réalise ce discernement parce qu'elle dispose d'un critère : la vérification expérimentale. Quel est le critère de la *vérification philosophique?* D'après la lettre même de la doctrine à laquelle nous faisons allusion : l'histoire des sciences. Du coup, nous apercevons la raison pourquoi on rejetait la *dialectique des mots.* Le choix de ce critère est antérieur à l'investigation et ne saurait être justifié par elle; il représente une partie de la décision par laquelle chaque historien détermine son objet en adoptant une certaine *théorie* de l'univers spirituel. Il est clair, en effet, que l'histoire des sciences ne permet le discernement de la vérité philosophique qu'à la condition que soit admise la *théorie* qui est précisément en question : à savoir que la philosophie épuise sa vocation avec la prise de conscience des progrès scientifiques.

1. L. BRUNSCHVICG, « De la vraie et de la fausse conversion », *Revue de Métaphysique et de Morale,* ig3i, p. 29.

Mais dira-t-on, à quoi bon une telle décision? L'histoire scientifique n'est ni *récit,* ni *progrès,* celui-là est antérieur à la compréhension, celui-ci au-delà de la méthode positive. La philosophie, nous n'avons pas à la définir, mais à en recueillir les définitions multiples et changeantes qui la situent entre l'art, la religion et la science. Au reste, le terme de philosophie est encore abstrait et suggère un faux problème : ce que connaît l'historien, ce sont les hommes qui philosophent.

A n'en pas douter, ces remarques suggèrent *une* des méthodes concevables. Lorsqu'il s'agit d'un auteur, on s'attache au *sens vécu,* lorsqu'il s'agit de l'ensemble, on retrace la succession des doctrines et les révolutions de la pensée, au niveau des existences collectives. On réduit la part des *postulats* dans la mesure où l'on s'efforce de coïncider avec les consciences. Nous ne reviendrons pas sur la critique que nous avons esquissée dans la partie précédente : le sens vécu est une fiction. Malgré tout il indique une direction de l'effort interprétatif : l'historien positif vise la signification qu'a donnée le créateur à son œuvre. Ne pourrait-il suivre de même le devenir, sans rien ajouter ni retrancher à la complexité, à la multiplicité du réel?

Il reste à se demander si, dans ces conditions, il subsiste une *histoire de la philosophie,* c'est-à-dire si la diversité observée présente le minimum d'unité ou de continuité qui la constitue comme *histoire.* Les conceptions, les objets, les procédés de la philosophie ont varié. Tantôt elle s'applique à la totalité des choses connaissables, tantôt elle se réduit à une réflexion sur la science. Tantôt elle se confond presque avec la religion, tantôt elle s'oppose à elle et exige l'autonomie. Certes, on dégagerait par la comparaison un certain nombre de traits qui caractérisent toutes les doctrines dites vulgairement philosophie, on aboutirait à une définition vague de l'ordre de : méditation de l'homme sur sa destinée, sur sa place dans l'univers et les problèmes derniers du savoir et de l'être. Mais, en ce cas, on peut à l'avance préciser le rythme du mouvement : une telle philosophie passe par d'imprévisibles alternatives, elle change avec les époques de signification et de fonction, liée aux alternatives d'enthousiasme et de sagesse, de romantisme et de rationalisme. Et il n'y a rien au-delà de ces vicissitudes, sinon l'homme lui-même, toujours interrogeant et toujours ignorant.

Ce refus de décision équivaut donc à une certaine décision. Nous montrions, dans le cas de la scieini', qu'on observe le devenir de fait mais qu'on détermine théoriquement le

devenir de droit (ou, si Ton veut, on observe le devenir des idées engagées dans la vie, on détermine le devenir des idées en tant que telles). La distinction vaut ici encore. La succession des écoles, on la constate, mais le rythme intrinsèque, progrès, succession sans ordre, dialectique, approfondissement, antinomies éternelles, il est donné immédiatement par la notion de la philosophie. Par exemple, la philosophie conçue comme prise de conscience de la science est certainement *en droit* un progrès (progrès vers la découverte de la vocation, progrès vers une prise de conscience plus précise et plus lucide).

Quant à l'histoire positive, elle oscille entre les traditions dont elle dérive et qu'elle cherche à dépasser. Entre l'histoire des sectes et l'évolutionnisme, elle cherche une ligne intermédiaire. La première conduit au sectarisme ou au scepticisme, la deuxième consacre la nécessité du temps, elle suit dans le passé l'avènement progressif de la raison. L'histoire des hommes s'élève à une histoire de la philosophie dans la mesure où elle retient soit l'alternative de la première méthode, soit la rationalité immanente qu'implique la seconde. En dernière analyse, l'histoire de la philosophie traduit ou une interrogation toujours renouvelée, ou le développement du savoir et de la sagesse (et encore il n'y aurait en ce cas qu'une histoire de l'homme philosophant : l'unité ne viendrait pas des philosophies, mais des types psychologiques ou des situations).

Toutes ces analyses se ramènent à la formule : « il n'y a de philosophie dans le passé que pour celui qui philosophe » ou encore : « chaque philosophe a le passé de sa philosophie ». Formules qui nous paraissent banales et évidentes, au point que nous les aurions à peine notées si, la plupart du temps, on ne cherchait à les esquiver en appelant la science elle-même (en ce cas la science historique) à décider. On craint, en effet, que le philosophe, s'il doit en même temps découvrir sa vérité et l'histoire de celle-ci, ne soit livré aux caprices de son esthétique personnelle.

11 y a, à l'origine de cette crainte, un malentendu. La priorité de la théorie sur l'histoire est de droit. En fait, la théorie s'élabore au fur et à mesure que le philosophe explore le passé. La priorité implique simplement que les faits n'imposent aucune doctrine et qu'une proposition philosophique, fût-ce celle qui formule une définition de la philosophie, ne puisse admettre d'autre preuve que philosophique, ou encore que la philosophie se définisse par une question radicale, par une remise en question de tout.

*

Nous pourrions prendre d'autres exemples. Dans le cas de l'art, nous observerions la pluralité des *théories* et des *perspectives* qui naissent de la traduction conceptuelle (histoire des styles), de la mise en rapport avec le présent dans une histoire de l'esprit ou dans le devenir d'un style (le point d'arrivée oriente tout le mouvement). De la même façon, l'histoire-science participerait du rythme de l'histoire réelle, la dialectique des styles se reproduit dans une dialectique (partiellement indépendante) des théories des styles, la succession des œuvres dans une succession, également imprévisible, de leurs interprétations, histoire réelle et histoire-science possédant une certaine autonomie, mais subordonnées en fait à la destinée des âmes (au sens de Dilthey).

Il serait sans intérêt de reprendre ces analyses qui, aussi schématiques que les précédentes, n'apporteraient rien de nouveau. D'autre part, dans ce travail général, nous nous bornons nécessairement aux principes. Il importe seulement de reprendre la proposition sur laquelle s'est achevée la partie précédente, à savoir que l'histoire — réalité et science — n'existe pas en elle-même mais par et pour un historien. Les bibliothèques -contiennent des manuscrits de textes considérés comme philosophiques, les documents nous livrent des suites ou des ensembles de conceptions, nous découvrons dans les faits des histoires élémentaires; mais nous n'arriverions jamais à composer ainsi une histoire de la philosophie, si par la décision que nous prenons sur la philosophie, nous ne lui donnions unité et évolution.

Appliquons ce résultat au cas de la religion et nous saisirons immédiatement le problème le plus difficile. Il semble qu'il n'existe une histoire religieuse ni pour l'incroyant ni pour le croyant; pour celui-ci parce que la religion n'a pas d'histoire, pour celui-là parce qu'il n'y a pas d'ordre religieux transcendant aux phénomènes psychiques ou sociaux. Psychologie des expériences religieuses, sociologie des Eglises, diffusion et lutte de la révélation dans le monde, sans doute. Pour qu'une histoire fût proprement religieuse, il faudrait que les Eglises fussent changeantes dans leur signification essentielle ou que l'élan des hommes vers la foi fût l'essence de la religion. Mais les églises conservent et transmettent une révélation immuable. Les dialogues d'individus solitaires avec leur Dieu, dispersés à travers le temps, ne forment pas un tout. Ec la foi n'est pas religieuse si elle ne vient pas de Dieu. En ce sens, la dimension historique s'oppose de manière fondamentale à une philosophie de la transcendance.

II

L'HISTOIRE DES FAITS ET DES INSTITUTIONS

Nous avons, dans le dernier paragraphe de la partie précédente, analysé la compréhension des événements, objectivés ou bien à l'intérieur des systèmes sociaux, ou bien par la traduction conceptuelle et pour l'historien. Nous reprenons l'analyse au point où nous nous étions arrêtés : comment s'organisent ces éléments pour recomposer le devenir?

La logique traditionnelle utilise la notion de *sélection.* L'historien choisirait parmi les faits établis de manière rigoureuse, et ce choix correspondrait à des préférences subjectives. On oublie d'ordinaire de critiquer le concept même de fait, comme si l'élaboration commençait seulement avec le groupement des données. Au contraire, si notre étude antérieure est valable, il importerait de distinguer *traduction conceptuelle* et *sélection élémentaire* d'abord, *sélection historique* ensuite.

Nous exposerons la théorie classique de la sélection et nous tâcherons de montrer comment, à partir de la compréhension impersonnelle, se constitue une perspective historique.

Logiciens et littérateurs reconnaissent également la nécessité d'un choix. Ceux-ci, hostiles à l'histoire, y voient la condamnation de cette discipline pseudo-positive ; quelle est cette prétendue science qui, au lieu d'expliquer, raconte et raconte selon son bon plaisir, puisqu'elle retient ou néglige à volonté les renseignements accumulés par l'érudition. Quant aux logiciens, ils ont discuté deux questions. Ils se sont demandé selon quelle norme s'opère la discrimination : d'après la *valeur* ou *l'efficacité?* D'autre part, ils ont voulu dégager les conséquences de la sélection pour la validité du récit : est-elle principe

d'universalilé (les mêmes faits en fonction d'un système de valeur seraient historiques pour tous) ou de relativité (l'historien librement s'engage dans les questions qu'il pose au passé et qui expriment sa curiosité et sa situation)? Est-elle enfin objective, en ce sens que l'évolution elle-même s'en chargerait, à la manière de la mémoire qui spontanément simplifie, résume, transfigure? Nous avons, ailleurs, longuement discuté ces conceptions, nous nous bornerons à rappeler, aussi brièvement que possible, les résultats dont nous avons besoin.

La théorie de Rickert (sélection par les valeurs principes d'universalité) se borne à mettre en forme logique l'idée banale : chacun recueille parmi les événements ceux qui, à un titre ou à un autre, *Y intéressent.* Or, cette mise en forme, pour être philosophiquement féconde, devrait dépouiller l'intérêt que l'on prend à l'histoire de son caractère subjectif. Telle était bien l'intention de Rickert qui croyait constater, au moins à l'intérieur d'une certaine collectivité, un accord de fait sur les valeurs, accord qui garantirait l'objectivité du choix. Nous avons montré que cette solution, en réalité, demeure illusoire. Pour que les mêmes faits apparussent effectivement dans les différents récits, il faudrait que *toutes* les valeurs de l'époque étudiée fussent connues. De plus, cette objectivité logique, limitée à une époque, suppose encore un détachement total de l'historien par rapport à sa propre société, une fidélité sans réserve à l'objet autre : détachement et fidélité qui nous ont semblé, en droit et en fait, inaccessibles. Enfin, l'idée de sélection qu'a considérée Rickert, est l'idée vulgaire : s'il s'agit de groupement ou d'organisation, sa théorie ne sert de rien au moment où elle devient indispensable. Avec les mêmes données, on compose les vues d'ensemble les plus contradictoires.

Pas davantage ne nous paraît satisfaisante la conception dite de *l'efficace.* Seuls seraient historiques les faits qui ont exercé une action sur la suite du devenir. Mais comment estimer cette action? A quel moment se placer? Quel terme de référence utiliser? Est-ce l'action sur le présent qui importe? Nul historien, en ce cas, n'applique le précepte. Combien d'événements conservés par la mémoire collective n'ont plus, du moins en apparence, d'influence sur le présent. Abstraitement, l'insuffisance de ce critère est facile à montrer : l'efficace se mesure par rapport à quelque chose, à une certaine date. Nous sommes donc renvoyés à un autre choix dont dépendra le discernement premier.

Ce n'est pas que ces deux théories ne correspondent au moins partiellement à la sélection réellement pratiquée par les historiens. On apportera au contraire, pour les justifier l'une et l'autre, des exemples aussi nombreux que l'on voudra. Le coup de poignard de Ravaillac ou de Charlotte Corday est historique, non celui d'un apache dans une rue obscure. Le même phénomène naturel trouve ou non place dans le récit, selon les conséquences humaines qu'il a eues : la tempête qui détruisit l'Armada, le tremblement de terre de Lisbonne sont historiques. Mais d'autre part, les statues de Phidias sont, à nos yeux, historiques immédiatement. Les deux formules correspondent aux idées classiques : signification historique et signification intrinsèque.

En ce qui concerne l'alternative logique (la sélection est-elle objective ou subjective?), nous avions adopté la deuxième hypothèse. Subjectivité qui, dans la pensée profonde de Weber, est moins arbitraire qu'historique, immanente au travail scientifique. La sélection ne consiste pas tant à écarter certaines données qu'à *constituer l'objet,* à *analyser les valeurs,* à *définir des types idéaux,* en un mot, à organiser le monde historique en fonction de -certaines interrogations concrètement définies. L'erreur de Weber est d'avoir admis une distinction radicale et simpliste entre deux démarches, la sélection et la causalité, de manière à maintenir la fiction d'une entière objectivité. En réalité, il importe surtout de préciser les divers aspects de la sélection et de décrire l'élaboration des ensembles.

Si l'on s'en tient aux formules abstraites, on s'explique l'indifférence des historiens à l'égard des critiques littéraires et des démonstrations logiques. Peu leur importe, après tout, que la capote de Frédéric II disparaisse de la mémoire et des chroniques : nul n'oubliera le plan de bataille. Dès lors, le choix qu'on leur reproche, même s'ils en admettent l'existence demeure en deçà de leur travail, en marge de leurs préoccupations. Pour prouver que la détermination de l'essentiel et l'orientation du récit sont subjectives, on ne saurait se contenter d'exemples aussi primitifs. Ce qui est en question, c'est la nature de l'expérience historique.

L'objectivité de la compréhension, dans l'exemple de la bataille, était d'un ordre particulier. Elle était construite et non passive, l'historien ne reproduit pas ce qui s'est passé, il ne revit ni ne fait revivre aucune des expériences vécues, il raconte une bataille idéale qu'aurait pu saisir peut-être un observateur aérien, uniquement soucieux de marquer les

actions et les résultats visibles. Pour l'individu situé au niveau des éléments, ces traductions conceptuelles ne deviennent possibles qu'après coup. L'impression ou la vision contemporaine sont partielles et presque toujours partiales, l'impartialité exige la distance, mais la distance permet-elle de surmonter aussi la particularité? Ou bien, au contraire, conceptualisation et rétrospection sont-elles facteurs de relativité?

L'historien a tendance à ne connaître du passé que ce qui a préparé l'avenir, entre-temps réalisé. Mais il peut résister à la tentation et retrouver des événements sans conséquence, des décisions auxquelles l'histoire a donné tort. La résistance vaine au mouvement trouve place dans la science. Mais si nous abandonnons la notion vulgaire de sélection, la question se pose autrement; toutes les données sont conservées, mais ne sont-elles pas *représentées* de façon différente selon le futur qu'elles ont eu effectivement?

Dès l'exemple de la bataille, le récit est orienté vers l'issue. Sans doute, on présente les faits tels quels : tant de terrain gagné ou perdu, tant de pertes, tous ces atomes matériels sont fixés à jamais. Mais chacun d'eux est inséré dans un ensemble, la conduite du soldat dans celle de sa compagnie, l'attaque de l'aile gauche dans la tactique générale ; et de même les premiers avantages, dans la journée de Waterloo, appartiennent à un tout qui s'achève et se définit par la déroute. L'accentuation du récit, la mise en place des épisodes sont commandées par une interprétation qui n'est jamais entièrement contemporaine.

Nous avions négligé, jusqu'à présent, le caractère rétrospectif de la compréhension, parce que, dans l'exemple choisi, la fin définitivement acquise (puisqu'elle est dans le passé) ne compromet pas la validité de l'interprétation. Mais, à tous les niveaux, le même travail s'opère. L'historien met en liaison les faits les uns avec les autres, il construit des ensembles spatiaux et temporels qui, par définition, tendent vers l'avenir. Prophète après l'événement, *il met Vhistoire en perspective* et sa perspective se rattache au présent, présent vrai ou présent fictivement reporté dans le passé, en tout cas postérieur au devenir que l'on retrace.

Au reste, l'idée est simple et banale. Si nous n'avions pas cherché à la démontrer rigoureusement, il nous aurait suffi d'exemples ou de formules. La montée de Boulanger ne ressemble plus à celle de Hitler, depuis que ce dernier a pris le pouvoir. La tentative de 1923 a été transfigurée par le Troisième Reich. La République de Weimar est devenue autre, par la dictature nationale-socialiste qui lui a donné provisoirement la signification d'une phase intermédiaire entre deux empires. L'expérience du Front Populaire révélera progressivement sa véritable portée aux historiens à venir : selon qu'elle mènera à un régime social nouveau ou à la réaction, elle apparaîtra et sera authentiquement différente, et c'est pourquoi il n'y a pas d'histoire du présent. Les contemporains sont partisans et aveugles, comme les acteurs ou les victimes. L'impartialité qu'attend la science n'exige pas tant l'apaisement des passions ou l'accumulation des documents que la constatation des résultats.

Nous avons indiqué, de manière générale, l'idée de la perspective. Il importe maintenant de la préciser et de l'approfondir. La perspective semble différente selon que l'on observe un fait parcellaire à partir de son terme aujourd'hui connu, ou une évolution encore inachevée. De plus, il faut distinguer le *renouvellement statique* d'une époque traduite en un langage que suggère une situation nouvelle, et le *renouvellement historique* qu'apportent au maître les disciples, à un régime celui qui lui succède. Enfin, il convient de réintroduire toute la complexité de l'objet. Tout fait matériel est par définition acquis, irréparable. Mais l'événement historique intéresse toujours les consciences, et il se rattache, directement ou indirectement, au présent. La pluralité des interprétations rejoint la pluralité des perspectives. Et le vrai problème devient celui de l'intervalle entre l'acte et l'âme de l'acteur, entre le devenir et les idées que s'en font les hommes.

L'opposition entre évolution achevée et inachevée est absolue, si l'on compare l'une à l'autre deux évolutions fragmentaires, le boulangisme et l'hitlérisme, par exemple. Mais il suffit d'envisager des ensembles plus vastes et de les intégrer à l'ensemble dernier, celui de l'histoire humaine, pour composer une suite continue.

La Révolution française est, au sens banal du terme, terminée depuis longtemps. Si nous la traitons comme absolument passée, elle nous apparaîtra, dans ses traits objectifs, cristallisée à jamais. En revanche, dès que nous voulons la saisir dans sa vie même, nous projetons inévitablement sur elle l'ombre de nos conflits actuels. Peu importe que la plupart des révolutionnaires n'aient pas pensé consciemment les contradictions sociales du prolétariat et de la bourgeoisie. Il suffit que ces distinctions permettent d'interpréter un certain nombre d'événements,

pour que *l'histoire socialiste de la Révolution* soit légitime, même si elle incline à comprendre les hommes autrement que ceux-ci ne se sont compris eux-mêmes. De ce renouvellement par la nouveauté de l'intérêt que le présent porte au passé, toutes les époques sont susceptibles. Mais ce renouvellement, la plupart du temps, dérive d'une mise en perspective. S'il existe une histoire socialiste de la Révolution, c'est que la victoire du Troisième État a mis en question la destinée du Quatrième. La révolution bourgeoise est revendiquée par les socialistes parce que, à leurs yeux, elle conduit à la révolution sociale. En ce sens, la grande Révolution, théoriquement achevée au 9 Thermidor ou au 18 Brumaire, n'a pas encore trouvé sa fin authentique. Nous nous en sentons contemporains, au point de la transfigurer et par notre système conceptuel (dont dépendent sélection et organisation), et par la mise en perspective, et enfin par les passions politiques (qui inspirent les jugements de valeur et accentuent le récit). En ce cas, l'impartialité historique n'a pas encore triomphé de l'optique du partisan.

On montrerait de même la triple actualité des luttes qui ont déchiré la République athénienne ou romaine. Les historiens continuent à prendre parti pour ou contre la démocratie, pour ou contre César, à expliquer les problèmes sociaux ou économiques de l'Antiquité à la lumière de nos problèmes, enfin à orienter les devenirs partiels vers leurs fins, comme l'époque ou la culture dans leur ensemble vers leur terme ou vers les étapes suivantes de l'évolution humaine.

Distinctions abstraites, sans doute, puisque la volonté politique souvent inspire les autres choix, et qu'à son tour elle dérive du présent qui finalement suggère l'orientation de l'ensemble. Ces distinctions n'en étaient pas moins indispensables. Chacune de ces actualités répond à une intention spécifique. Le partisan est contemporain par le cœur, il se fait juge, apologiste ou critique. Le renouvellement statique suppose le passé autre, mais *autre pour* le présent. La perspective surmonte l'opposition du présent et du passé, embrasse les deux termes dans l'unité d'un mouvement. Enfin, la relativité des perspectives liées au devenir est indifférente à l'antithèse du subjectivisme et de l'objectivisme. C'est l'évolution elle-même qui fait le passé autre, en lui donnant un autre avenir.

L'histoire est une connaissance qui se formule en mots, aboutit à des phrases. Le problème décisif est donc celui des

concepts. Nous avons parlé plus haut du renouvellement statique par le langage de l'historien. Ne faut-il pas rattacher la remarque à une conception plus générale?

Nous ne saurions ici développer une telle conception, partie essentielle d'une méthodologie des sciences sociales. Il nous importe seulement de justifier la diversité des concepts historiques, sans admettre ni le nominalisme un peu simple de Weber, ni l'hypothèse du donné informe de Rickert. L'immanence des ensembles, thèse de l'objectivisme diltheyen, n'exclut nullement la pluralité et la relativité des *types idéaux.*

Admettons que les concepts de l'historien soient empruntés aux consciences des acteurs : l'équivoque ne disparaît pas pour autant. Nous l'avons observé, au niveau élémentaire, dans l'exemple des phénomènes juridiques et dans celui d'une bataille. L'historien qui ne consent pas à la partialité doit se placer au-dessus des oppositions entre juge et plaideur, entre soldat et général, mais au niveau supérieur il rencontre de nouvelles incertitudes. Une idée historique, aussi efficace que le fut longtemps celle de l'Empire romain, varie avec les hommes à chaque époque, comme elle change avec les époques. La réalité de l'Empire romain, pour l'historien, ne coïncide et ne doit coïncider avec aucune expérience vécue, comme si la définition des idées était rétrospective et le devenir historique transcendant aux hommes.

Objectera-t-on que nul ne cherchera les concepts valables dans les consciences des êtres anonymes et impuissants? Le régime capitaliste n'est-il pas offert en toute évidence à l'observation extérieure? Peu importent les représentations que les individus se font du capitalisme, il suffit de décrire les faits. Mais là encore nous retrouvons, même si nous faisons abstraction de l'idéologie, une multiplicité de définitions impliquées par la nature du réel et par la situation de l'historien.

Le capitalisme constitue un ensemble, les différents éléments que l'on distingue, caractère complexe des échanges dans le temps et l'espace, primauté de la volonté de gain (substituée au désir de couvrir les besoins), application de la science à la technique, rationalisation de la production, séparation de l'usine et du foyer, tous ces traits sont combinés en une unité singulière. Dès lors, une définition, à moins qu'elle ne se réduise à une énumération, exige un choix qui, une fois encore, ne consiste pas à oublier et à retenir, mais à mettre en place. La diversité des choix possibles tient donc à la qualité humaine du monde historique, à l'existence des totalités et à l'incertitude des principes organisateurs, à la multiplicité des points de vue auxquels se place successivement l'homme qui vit

et celui qui pense la vie. Nous renvoyons le lecteur à *Wirtschaft und Gesellschaft :* il mesurera le nombre des questions que l'on peut poser à un régime politique.

Enfin, l'originalité d'un régime ne se détermine que dans et par l'histoire. Si le capitalisme disparaît, sans que disparaisse la complexité des échanges, nous retiendrons, pour caractériser l'époque, la propriété privée des instruments de production ou l'opposition du prolétariat et de la bourgeoisie. Selon que le système futur sera celui d'économies nationales dirigées, sans suppression des classes actuelles, ou au contraire sera conforme au type soviétique, la signification du capitalisme dans l'évolution sera autre. La définition d'un terme dépend de celui qui lui succède.

Trois arguments démontrent la relativité des notions sans faire intervenir une logique nominaliste ou la méthode criticiste : l'équivoque des consciences et la diversité des apparences selon les niveaux, la réalité des touts et la pluralité des points de vue, la transformation de la perspective. Si donc on demande pourquoi un fragment historique n'est pas défini et comme parfait en lui-même, nous ne dirons plus, comme dans la partie précédente, que l'esprit est inépuisable et l'atome insaisissable, mais que la réalité historique est essentiellement au-delà des destinées individuelles.

De cette transcendance nous avons vu un exemple dans le cas de la bataille. Les combattants, ensemble, ont produit l'événement que personne n'a voulu, ni vécu, tel qu'il est pour l'historien. La multiplicité des conduites aboutit à un résultat global qui, œuvre collective, n'exprime et ne satisfait peut-être aucun des acteurs. Un mouvement comme le national-socialisme se définit moins historiquement par l'enthousiasme des masses que par les transformations institutionnelles et humaines qu'il a finalement amenées. Une totalité comme l'Empire romain est à la fois une idée et une puissance immédiatement visible et efficace. Exemples différents : le décalage apparaît ici entre l'individu et le tout, là entre une révolte et ses conséquences (c'est-à-dire entre une volonté humaine et ses effets sociaux, entre un événement et ses suites), là enfin entre l'Etat et les individus, un mythe et les existences humaines. Nous pourrions, en prenant d'autres exemples, nuancer davantage l'idée que nous résumerons en citant la vieille formule : les hommes font leur histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font.

III

EXPLICATION D'ORIGINE ET RATIONALITÉ RÉTROSPECTIVE

Le présent dérive du passé, l'historien tâche en étudiant celui-ci de comprendre celui-là. Mais nous venons de voir dans le paragraphe précédent que la perspective sur ce qui n'est plus dérive de ce qui est venu après. Nous aboutissons à une sorte d'antinomie, puisque la rétrospection remonte inévitablement l'ordre temporel et que la connaissance véridique devrait le suivre.

Nous étudierons d'abord la relativité au présent des *explications d'origine,* ensuite la *rationalisation rétrospective,* c'est-à-dire l'interprétation par les suites. Nous nous demanderons enfin s'il est possible d'éviter cette dialectique en restant sans cesse contemporain du devenir. Mais notre étude sera dominée par deux interrogations fondamentales : une succession historique est-elle par elle-même intelligible? La nature vraie d'une activité ou de l'homme lui-même se révèle-t-elle aux origines ou au terme?

Considérons tout d'abord l'histoire des idées : nous avons deux cas à distinguer. Ou bien la succession est celle de deux idées prises dans leur signification intrinsèque, ou bien la compréhension est externe. Envisageons d'abord la première hypothèse. Le passage de la pluralité cartésienne des substances à l'unité spinoziste, de la technique nouvelle des voûtes au style gothique, de l'expérience Michelson à la relativité einsteinienae, passe pour immédiatement intelligible. Il suffit de fixer la situation pour rendre compte de la réponse, les antécédents pour comprendre le conséquent. La rationalité intrinsèque de la relation qui lie un terme à un autre se communique,

en ce cas, à l'enchaînement historique. La compréhension, directement singulière, demeure tributaire d'une *théorie,* puisque cette rationalité ne se définit qu'à l'intérieur d'un univers spirituel.

Il est clair qu'une telle compréhension remonte jusqu'aux origines *exclusivement.* Elle suit le développement, sans expliquer la naissance; en même temps que l'univers spirituel, elle se donne la volonté spécifique qui se manifeste en celui-ci. L'histoire, et surtout la sociologie spécialisée dans l'enquête généalogique, partent toujours d'une philosophie, d'une science, d'un art ou d'une raison embryonnaire. On discerne dans une activité, tendue vers un but différent, une intention destinée à acquérir une entière autonomie. La technique ou la magie apparaissent comme les origines de la science positive, si l'une ou l'autre comportent, à titre de composant, l'observation des régularités naturelles. La formation se réduit à une dissociation, on donne l'impression illusoire du passage d'un genre à un autre.

Ces explications sont, de toute évidence, relatives au présent d'où l'on part. L'opposition entre la continuité suggérée par Durkheim et la discontinuité affirmée par M. Lévy-Bruhl, entre pensée primitive et pensée rationnelle, tient avant tout à la définition différente de cette dernière. Pour celui-là, le caractère général et impératif des concepts est caractéristique de la raison, pour celui-ci, l'identité logique et la causalité positive. De même l'opposition entre les diverses interprétations de la science (technique ou magie) traduit une incertitude moins empirique que philosophique. (Des remarques analogues s'appliqueraient aux relations de la religion et de la philosophie.) Selon la formule de Scheler, les problèmes d'origine sont toujours métaphysiques. Disons que, en tout cas, l'histoire seule ne suffit jamais à les résoudre.

La relativité des explications d'origine représente une des formes de la relativité propre à tous les récits orientés vers le présent. On construit l'évolution de la philosophie qui aboutit à la phénoménologie aussi bien que celle qui mène à l'idéalisme critique. Chacun retient, parmi les auteurs passés, ceux qui conduisent à sa propre pensée, à l'intérieur des systèmes ce qui est sauvé et ce qui est réprouvé. Jugement dernier qu'on ne saurait condamner, si provisoire soit-il, mais dont il importe de dégager les hypothèses. Mérites et péchés sont pesés à la balance d'une vérité qui est celle du juge. Le national-socialisme se reconstitue une ligne d'ascendants dans la pensée allemande; le communisme y parviendrait également.

Si au lieu de chercher les ancêtres à l'intérieur d'un univers,

on cherche le germe de l'univers lui-même, on procède à une sélection comparable, mais celle-ci est solidaire d'une détermination d'essence. Tout dépend, en effet, comme nous venons de le voir, de ce que l'on tient pour typique dans une certaine activité, et une définition est ici ou bien absolument valable ou bien légitimement arbitraire. Les perspectives historiques sont multiples, à moins qu'elles ne soient suspendues à une vérité philosophique.

On objectera peut-être que nous aurions dû retenir l'autre hypothèse et ranger les explications d'origine dans la catégorie des interprétations par l'extérieur. La science naît de l'admiration ou du besoin, la religion des terreurs naturelles ou du sentiment sacré qu'éveille en l'individu l'être collectif, la philosophie des représentations primitives, mythologiques ou théologiques, dont elle représenterait une mise en forme tardive.

Dans ce cas, en effet, les remarques précédentes ne vaudraient plus. En revanche, ces tentatives tombent immédiatement sous le coup des objections que nous indiquions dans la *partie* précédente. On ne fixe pas, en établissant les conditions déterminantes, le sens spécifique d'une idée ou d'une expérience (religieuse par exemple). Ou bien donc ces interprétations équivalent à des phénoménologies (description pure du vécu), et alors elles s'opposent à d'autres phénoménologies, ou bien elles se prétendent causales, et alors elles sont relatives à une saisie antérieure des phénomènes. Ce qui nous ramène à la première hypothèse. Les explications d'origine impliquent donc toujours des théories au sens où nous avons pris ce mot précédemment. Elles relèvent d'une justification philosophique et non d'une accumulation de faits ou d'un récit historique.

Nous retrouvons une illusion comparable dans l'histoire des institutions. Certains sociologues ont cherché les sociétés simples dont toutes les autres dériveraient. Durkheim pensait que les formes primitives de la prohibition de l'inceste nous aident à comprendre l'organisation familiale ou la morale sexuelle du présent. L'étude du don suggérerait des préceptes valables pour notre propre existence.

Il y a là plusieurs problèmes à distinguer. Si, comme l'affirmait Durkheim lui* aussi, on trouve les causes d'une institution à l'intérieur de la société à laquelle celle-ci appartient, la reconstitution des phases successives par lesquelles elle a passé n'a rien de commun avec l'explication authentiquement scientifique. S'agit-il du régime économique, les lois du fonctionnement

actuel et non le récit de la formation nous importent premièrement (Simiand insistait sur cette idée). Opposition qui n'est pas absolue d'ailleurs, car, au-delà et en deçà de ces lois, l'histoire conserve sa fonction.

D'autre part, aux yeux de Durkheim, la horde était le segment primitif et homogène à partir duquel on suivait la composition progressive des sociétés complexes, le clan, le groupe total d'où sortaient par dissociation les groupes familiaux, religieux, politiques, etc. Du clan totémique à la famille moderne, il dessinait un mouvement continu, le matriarcat, la famille agnatique indivise et la famille patriarcale représentant les formes intermédiaires. Il inclinait à confondre les suites logiques avec les suites réelles et à supposer une histoire qui aurait été celle de l'humanité.

On évoquerait justement contre l'évolutionnisme la notion d'aires *de civilisation.* Mais on peut, sans avoir recours à des résultats scientifiques provisoires, montrer la fragilité de ces hypothèses. Ni la diversité des institutions, ni celle des sociétés ne se subordonnent à quelques principes de classification. Les espèces sociales et *a fortiori* les époques du devenir humain varient avec les concepts que l'on utilise. Et il n'est pas sûr qu'une totalité historique soit réductible à un assemblage de fragments.

Nous n'insisterons pas davantage sur les limites de la méthode comparative et de la généralisation sociologique. L'idée essentielle qui inspire cette recherche et que nous voulions dégager apparaît aussi bien dans l'étude sur l'inceste que dans *les formes élémentaires de la vie religieuse:* l'essence d'une réalité sociale se révélerait aux origines. Précepte auquel nous n'opposerons pas le précepte contraire : s'attacher d'abord au cas où le fait se présente avec le maximum de netteté. L'un et l'autre partent d'une hypothèse au moins discutable, l'assimilation de l'histoire à un développement du simple au complexe. L'économie capitaliste est plus complexe sans doute, elle est, surtout autre que les échanges élémentaires. Pour les régimes sociaux, il s'agit bien plus de délimiter les ensembles que de construire une évolution humaine.

Pour les oeuvres spirituelles, le préjugé du primitif rejoint l'effort de réduction. On espère, en saisissant le sens du vrai ou celui du sacré à l'état embryonnaire, les rapprocher d'activités pratiques ou profanes. Double illusion : une œuvre se définit par sa fin plus que par ses causes, l'homme, s'il n'a pas été créé à l'image de Dieu, s'élève peu à peu à l'humanité. D'autre part, le vendeur sur le marché accomplit peut-être l'acte constitutif de la mathématique, l'indistinction réelle ne supprime pas la spécificité de l'acte (de l'intelligence des rapports dans cet exemple).

Il est vrai que les théories de la connaissance se présentent souvent comme des explications d'origine qui, par suite, ne seraient pas compatibles avec n'importe quelle philosophie. Ce n'est pas que les causes en ce cas suffisent à définir les essences, mais toutes les doctrines interprètent, en même temps que la formation, la nature des catégories.

La *rationalisation rétrospective,* dans la connaissance de soi, consiste à substituer au devenir de la conscience un enchaînement de motifs. En histoire, elle consiste surtout à grouper les événements, de telle sorte que l'ensemble paraisse aussi intelligible que la décision du chef, aussi nécessaire que le déterminisme naturel. Or, à supposer que chaque conduite soit raisonnable, le résultat global l'est-il encore?

La question n'est pas de celles qui se laissent trancher par un oui ou par un non. Il est facile d'invoquer les incertitudes des contemporains, leurs anticipations contradictoires, mais on répondra tout aussi justement que l'historien, mieux que les acteurs, connaît parfois la vérité d'une époque. Le rythme des phases économiques ne pouvait être aperçu qu'après coup, et pourtant il est objectif. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour l'évolution irréversible du capitalisme vers un autre régime?

En première analyse, nous nous bornerons aux deux remarques suivantes. On trouve toujours l'explication raisonnable d'une victoire, *post eventum,* soit dans l'organisation militaire, soit dans la valeur du chef, soit dans le plan du combat, soit dans les moyens techniques. Et de même, pour une révolution, dans l'état des esprits, les contradictions sociales, etc. Mais cette vraisemblance que l'on atteint toujours, à un certain niveau de groupement, prouve surtout les ressources de l'esprit. Dans chaque cas, il faut analyser l'ensemble, rarement fictif, rarement aussi inscrit tel quel dans le réel. Mais, et ce sera notre deuxième remarque, la rétrospection est infaillible, puisqu'elle rend compte d'un avenir passé. Pour réduire à l'unité les multiples interprétations possibles, il faudrait mettre au jour une détermination : tel facteur étant donné, la conséquence ne pouvait être autre qu'elle n'a été. Seule l'étude des antécédents peut prouver la nécessité du futur. Mais du même coup on sort de la compréhension et on fait appel aux procédés de la vérification causale.

La rationalisation rétrospective intervient aussi dans l'histoire des idées. L'éloignement rend plus facile la délimitation des écoles, des époques, des styles. De près, on n'aperçoit que des individus; de loin, les grandes lignes se dessinent.

Laissons de côté cette organisation des ensembles qui appellerait les deux remarques que nous venons de faire. L'histoire des idées en tant que telle ne penche-t-elle pas sans cesse vers l'anachronisme, puisqu'elle suppose une volonté *une* en son essence dont toute l'évolution serait la manifestation et le système actuel l'œuvre dernière? La phénoménologie aux yeux de Husserl achève l'intention de l'idéalisme cartésien : saisir dans la conscience transcendantale le principe de toute certitude.

Nous n'avons pas à rechercher empiriquement si cette évolution a été nécessaire ou non. La nécessité, qui est en question, relève de la seule réflexion, elle est tout idéale, puisqu'elle est celle qui relie les divers moments de la science ou de la philosophie. La vérité historique se confondrait, en ce cas, avec une vérité systématique progressivement élaborée.

En revanche, la rétrospection court un autre risque : l'identité de l'intention ne supprime pas les oppositions entre les époques, la considération doit être téléologique pour dégager la fin véritable de l'activité, mais elle doit, pour être historiquement fidèle, se détacher des préjugés actuels. D'où un va-et-vient entre le présent et le passé, afin de les confronter l'un à l'autre, et, par cette confrontation, prendre conscience à la fois de *nos* évidences et de celles d'autrui. Va-et-vient d'autant plus indispensable que le présent dérive du passé, qu'il en est souvent la suite logique : il est toujours tentant de prêter aux maîtres la connaissance de leurs disciples, aux ancêtres la responsabilité de leurs descendants. En matière d'idées, la *rationalisation rétrospective* implique et appelle une justification du devenir par la validité du résultat, mais elle doit se combiner avec l'explication d'origine qui la complète et la rectifie. Nous retrouvons ainsi l'idée première d'évolution : état initial et état final, inséparables, renvoient l'un à l'autre.

Mais, objectera-t-on, ne pourrait-on éviter cette double transcendance et rester à chaque instant contemporain de l'événement? Sans doute, le récit pur qui restitue le cheminement des choses et des êtres tend vers cet idéal et il a une valeur propre. Il marque les coïncidences, les antécédences et les successions. Aucune sociologie, aucune philosophie de

l'histoire ne remplace cette représentation authentique et comme naïve des hommes agissants. Le livre célèbre de M. Mantoux en fournit un exemple pour un secteur de la société qui, en apparence, se prête le moins à l'usage de cette méthode, à savoir l'économie. Il a le mérite de nous faire voir les personnes en même temps que les ensembles, les dates décisives aussi bien que les mouvements globaux. Il va des vies innombrables et anonymes au devenir proprement historique, sans rien sacrifier.

Un tel récit est bien loin des narrations vulgaires attachées à chaque moment, sans regard ni en avant ni en arrière. L'histoire est en vérité Fart de dissimuler le va-et-vient de la rétrospection aux origines, grâce à un travail d'élaboration qui s'attache à tous les aspects du monde. La réussite montre comment on évite l'anachronisme aussi bien que l'inintelligible juxtaposition.

Dans l'histoire des idées, l'équilibre est plus diificile encore à maintenir. Le cartésianisme est évidemment la suite de la philosophie médiévale, en même temps que l'origine de la philosophie moderne. Toutes les interprétations le situent entre le passé et l'avenir et toutes aussi penchent vers celui-ci ou celui-là. Si on fixait dans et par la psychologie de l'auteur une sorte de vérité, celle-ci ne ferait pas autorité; on aurait le droit de mettre l'idée cartésienne au-dessus du système cartésien, l'idée critique au-dessus du système kantien.

L'essentiel n'est pas cependant cette impossibilité pratique. L'historien ne veut pas rester contemporain de chaque instant historique, parce qu'il cherche à rattacher l'une à l'autre les deux extrémités de la chaîne. Le sociologue et le philosophe, en quête celui-là de la société simple, celui-ci du terme dernier, obéissant à des tendances également profondes, puisque l'évolution historique comme l'évolution biologique (individuelle ou spécifique) impliqueraient la connaissance de l'embryon et de l'être adulte, des origines et de la fin. Peut-être l'ambition du sociologue est-elle aussi illusoire que celle du philosophe : nous n'atteignons pas l'état final, mais pas davantage l'état initial. Nous sommes dans l'évolution : nous nous situons et par le but que nous nous assignons et par l'histoire que nous nous attribuons. Par cette double référence au passé et à l'avenir, nous organisons les mouvements qui, inachevés dans les deux directions, ne comportent que des saisies relatives et provisoires.

La doctrine de l'évolution résulte en biologie à la fois des documents qui révèlent des faunes et des flores différentes aux diverses époques du passé terrestre, de la philosophie positive qui recherche une interprétation mécaniste des finalités apparentes et d'une confiance naïve dans la valeur des causes imaginées. Une fois écartés les facteurs lamarckiens ou darwiniens, qui donnaient réponse à toutes les interrogations parce qu'ils traduisaient pour ainsi dire valablement les forces inconnues que nous aurions voulu connaître, l'histoire n'est plus qu'un mot, question posée ou désignation du mystère.

De même, dans l'ordre humain, le devenir réel n'est pas immédiatement intelligible : transformations sociales, succession des empires, relève des peuples, tous ces changements ne sont pas clairs par eux-mêmes (à la rigueur on comprend qu'il y ait des changements, mais il faut rendre raison de ceux que l'on observe), ils exigent une explication comme la diversité des formes vivantes. Invoquer la particularité de chaque époque ou de chaque existence, c'est constater seulement le fait fondamental.

Il en va autrement pour le mouvement spirituel, dont on se donne le principe en même temps que l'intention spécifique qui définit un univers déterminé. On comprend immédiatement que nul état du savoir ne soit définitif puisque la science implique l'effort d'approximation croissante. Il reste à établir les influences favorables ou défavorables qui agissent sur cette évolution. Mais, en dernière analyse, le progrès de la vérité ne s'explique, pas plus qu'une vérité parcellaire, par autre chose que par lui-même.

A la différence de la phylogenèse, l'histoire n'est pas arrêtée. Nous ne constatons pas l'état adulte de l'humanité. Aussi chacun l'imagine-t-il tel qu'il le souhaite ou le prévoit. Imagination toujours incertaine si elle se donne pour une anticipation de la réalité, peut-être inévitable et légitime si la vérité humaine est non à recevoir, mais à créer.

IV

L'ÉVOLUTION HUMAINE

Dans les paragraphes précédents, nous avons étudié les problèmes que posent les histoires spéciales. Nous avons observé les deux mouvements contraires et complémentaires vers l'origine pour situer le présent, vers l'actuel pour comprendre le passé par l'avenir réalisé. Dans ce paragraphe, nous envisageons l'histoire générale, c'est-à-dire celle de l'homme. Trois ordres de questions naissent de cet élargissement de l'objet. Tout d'abord, on se demandera comment unifier les divers secteurs de la réalité, comment composer les *systèmes d'interprétation.* D'autre part, on cherchera le moyen d'organiser, à l'intérieur d'une seule et même évolution, diverses totalités. Enfin, on retrouve à propos du devenir global l'incertitude que nous avons analysée dans les paragraphes précédents : quel est le rythme de l'histoire, la nature de la théorie, le rapport des diverses phases, la validité de la perspective.

La *dissolution de l'objet,* dont nous avons parlé dans la *partie précédente,* nous permet d'établir entre cette étude et celle qui précède, une authentique continuité. Il n'y a pas, au sens propre du terme, d'éléments ou d'atomes. Les faits historiques sont déjà des reconstructions, et, même individuels, ils sont historiques dans la mesure où ils se rattachent à des choses collectives. A tous les niveaux, nous sommes en présence d'ensembles inscrits dans le réel (ensemble de représentations communes ou de manières d'agir qui tendent à se reproduire). Du récit à l'évolution, nous avons, par l'intermédiaire de la rétrospection spontanée, indiqué la transition. La même méthode permet-elle d'embrasser le tout?

L'histoire *totale* serait une *histoire des hommes,* dans la pluralité de leurs activités et de leurs univers, depuis leur manière de se nourrir et d'échanger jusqu'à leur style de prière. Mais une telle histoire ne serait-elle pas partielle, puisqu'elle subordonne tous les systèmes d'interprétation à l'un d'entre eux qu'elle tient pour décisif (nous l'avons indiqué plus haut à propos de *Yhistoire des âmes* de Dilthey) ? La formule *histoire des hommes* suggère tout au plus un programme; au lieu du plan dilthéyen, plus proche de la pensée que de l'action, l'homme que l'on substituerait à l'âme serait davantage un producteur et moins un croyant, travailleur avant d'être rêveur.

D'autre part, les *ensembles d'idées* aussi bien que les *ensembles sociaux* existent, mais l'historien seul leur donne forme. Qu'il s'agisse d'une époque, d'une génération, d'une école, d'une nation, il serait aussi absurde de nier les communautés que de méconnaître le travail d'interprétation. Les individus d'une génération, marqués par la situation dans laquelle ils arrivent à la conscience, possèdent souvent une certaine identité d'aspirations ou de réactions, mais c'est l'historien qui sépare intentions communes et traits singuliers, qui détache les données, qui, dans une certaine perspective, paraissent caractéristiques d'un temps. La sélection que nous affirmons ne se fonde ni sur l'incohérence (Weber), ni sur l'infinité (Rickert) du réel, mais sur le fait le plus incontestable : l'intervalle qui sépare l'historien de son objet, c'est-à-dire la prise de conscience de la conscience et l'observateur de l'intéressé.

Il y aurait lieu, à propos de chacun des concepts que nous avons énumérés, de poursuivre la double analyse de l'ensemble objectif et de la compréhension rétrospective. Nous ne tenterons pas cette analyse qui exigerait trop de pages et qui ne nous est pas indispensable. En effet, si diverses que soient les unités historiques, qu'elles tiennent aux milieux ou aux volontés, à la technique ou à la religion, elles sont partielles, elles rattachent les individus à de multiples groupes, elles divisent la société en fragments. La totalité que nous cherchons aurait donc à surmonter, plus encore que la particularité du système d'interprétation, la pluralité des activités personnelles ou collectives. Le vrai problème est celui de l'ordre à établir entre les éléments dispersés de toute vie et de toute culture.

On pourrait, au premier abord, envisager un ordre sociologique. De même que nous analysons un régime de production, d'échanges et de distribution (analyse multiple, puisqu'elle

doit tenir compte des rapports techniques, juridiques, sociaux, de la propriété des instruments, de la répartition des revenus et des richesses, etc.), un système politique (nombre et désignation des gouvernants, degré et fondement de leur pouvoir, relation des gouvernés aux gouvernants, attitude des uns à l'égard des autres), pourquoi notre analyse ne s'étendrait-elle pas à la totalité':'

Rien, en effet, ne l'interdit. Mais la compréhension, qu'elle soit statique ou dynamique, a le choix entre un nombre croissant de concepts et de perspectives, à mesure qu'elle devient plus large, — à moins que le tout ne soit plus déterminé que lès éléments. Mais cette détermination en tout cas n'est pas contemporaine. Considérée objectivement, une société se décompose en institutions qui sans doute se combinent, mais qui ne recèlent pas un principe d'unité impératif ou exclusif. Politique et économie sont toujours enchevêtrées l'une dans l'autre à l'intérieur d'une collectivité. Selon les cas, on part plus commodément de l'une ou de l'autre, on montre comment la hiérarchie d'autorité s'adapte aux rapports de richesse, mais, sociologiquement, il n'y a ni une manière unique d'envisager les organisations, ni encore moins une manière unique de les subordonner les unes aux autres ou de suivre leurs transformations, solidaires ou autonomes.

Nous nous demanderons, dans la partie suivante, le secours qu'apporte la recherche causale. Pour l'instant, nous voudrions montrer la pluralité des compréhensions et indiquer l'origine des totalités historiques dans une certaine conception de l'homme. Encore une fois, nous ne nions nullement l'objectivité des ensembles, à quelque niveau qu'ils se présentent. Toutes les cultures constituent peut-être des individus condamnés, l'un après l'autre, à une mort solitaire. Mais une reconstruction devrait, à moins de consentir à être une entre d'autres, se soumettre à un plan *vrai,* non pas seulement possible, mais seul valable. Ce plan n'est inscrit ni dans les consciences, qui ne sont pas unifiées, ni dans les conduites, qui sont, pour chacun et pour tous, multiples et parfois incohérentes. Une sociologie statique, coupe intantanée, dégage le schéma d'un fonctionnement. Quant à une *statique* comme celle du *Système de politique positive,* elle n'est plus .le résumé d'un état provisoire, mais la conclusion de l'histoire, elle est, sous une forme particulière, une *théorie de l'homme,* puisqu'elle fixe le prix qu'il convient d'attribuer aux diverses activités et les relations qui doivent unir les personnes. En d'autres termes, elle détermine l'existence qui s'impose à l'humanité : l'unité d'une époque, au fond, est toujours d'une telle nature. Peu importe qu'on

parle de valeurs ou culture, l'opposition du réel et des idées disparaît, il s'agit de l'homme lui-même, des buts qu'il s'assigne, des impératifs auxquels il se soumet, des œuvres auxquelles il se voue, en un mot du sens qu'il donne à sa vie. Ainsi se révèle la parenté de l'histoire et de la philosophie, puisque cette totalité est celle que pense toute philosophie. L'histoire totale devrait être celle des philosophies vécues.

L'histoire, même l'histoire naturelle, exige, nous l'avons vu, une double unité, d'un ensemble dans lequel prennent place les changements dispersés, d'une évolution qui donne une direction au mouvement. L'unité des histoires spirituelles existe par la décision de l'historien qui pense un certain ordre de valeurs ou de vérités et en cherche les origines. L'histoire réelle part d'ensembles immédiatement donnés et s'élève peu à peu à des réalités institutionnelles de plus en plus vastes et durables, et du même coup apparaît une certaine orientation : le récit qui retrace la destinée d'un empire ou d'une cité, de Rome ou d'Athènes, trouve dans l'objet cadre, point de départ et d'arrivée, périodes distinctes, depuis la formation jusqu'à la décadence. L'histoire qui s'élèverait au-dessus des nations et des cultures particulières, serait-elle dépouillée de cette double unité?

Il serait difficile de marquer le point où se produirait la rupture. L'histoire de l'Europe est aussi réelle que celle des nations (celles-ci, en tout cas, remontent moins haut que celle-là). Et nous suivons une ligne continue, jusqu'à Rome et à la Grèce, et par suite jusqu'aux peuples qui ont influencé la culture de l'Antiquité classique. Mais si nous adoptions cette méthode, si nous nous bornions à la recherche de nos ancêtres, nous sacrifierions une grande partie du passé. Pour comprendre l'histoire humaine, il faut partir non pas de nous et de notre présent, mais de la multiplicité des empires, des civilisations, des époques.

Tant que l'on envisage une totalité, qu'elle soit celle d'un temps, d'un état ou d'un système d'évolution, l'historien peut s'assigner comme tâche la coïncidence avec la vie individuelle ou collective. Nous avons montré que cet idéal est inaccessible, le renouvellement posthume inévitable. Mais, dès que l'on envisage simultanément plusieurs unités, l'historien cesse de prétendre à la fidélité, la transfiguration devient volontaire et appelle d'autres procédés. Le discernement de l'important et du négligeable n'obéit plus aux critères immanents à

l'objet, mais aux valeurs actuelles ou bien aux exigences des rapprochements et de la rétrospection.

La comparaison historique consiste par définition à marquer le semblable et le différent. On envisage les institutions (les régimes politiques, par exemple) d'un certain point de vue (nombre des gouvernants), on observe les différents modes (oligarchie, démocratie, etc.). Plus on combine de points de vue, plus on distingue de modes en chacun d'eux, plus la méthode acquiert de richesse et de fécondité. Nous renvoyons à la sociologie politique de Weber où, à partir de trois concepts (charismatique, traditionnel, bureaucratique) se développe une casuistique qui permet d'appliquer à une même société plusieurs qualificatifs, dont chacun détache et dénote un aspect de l'existence collective.

Le passage de la comparaison à l'évolution pose d'autres exigences. S'agit-il d'une évolution partielle (politique par exemple), il conviendrait de saisir la suite et la ligne des changements : sociologie comme philosophie de l'histoire créent spontanément, par leurs interprétations, cette unité indispensable qui va des sociétés militaires aux sociétés industrielles, de la solidarité mécanique à la solidarité organique, ou du passé tout entier vers l'avènement de la liberté, fin de la civilisation. Il n'est pas nécessaire que le mouvement soit explicitement regardé comme un progrès (encore qu'en fait il en aille presque toujours ainsi), il faut et il suffit que les divers régimes qui se succèdent aient assez de communauté pour appartenir à un même devenir. S'agit-il de l'évolution globale, l'historien doit d'abord constituer les totalités, pour les enchaîner ensuite les unes aux autres. A la différence de l'analyse comparative que pratiquait Weber, l'historien choisirait en ce cas un principe ou quelques rares principes d'organisation auxquels il subordonnerait tous les autres ; par exemple, il considérerait les régimes de production et d'échange ou les structures mentales : les époques de l'humanité se confondraient soit avec les différents types d'économie, soit avec les différents stades par lesquels a passé l'intelligence.

On pourrait sans doute éviter le schématisme de la loi des trois états ou de la liberté pour un, pour plusieurs ou pour tous, reconnaître la diversité des formes historiques, suivre les lignes multiples et les détours de l'évolution. De toute façon, l'unité tient à l'identité d'un problème (intellectuel ou social) posé à toute l'humanité, à la continuité des solutions que celui-ci a trouvées à travers les siècles et, éventuellement, à l'orientation vers une solution valable pour tous.

Dans quelle mesure est-il possible d'organiser une telle

histoire, une dans son immensité? Nous retrouverons plus loin la question. Nous voulions seulement suivre jusqu'à son terme le travail de reconstruction, dont nous avons aperçu l'origine dans la compréhension parcellaire et impersonnelle.

Dans la pensée occidentale, le sens de l'histoire dérive du christianisme qui fait de chaque existence une aventure solitaire où se joue le salut d'une âme, de l'humanité entière une destinée une par sa vocation, entre la chute et la rédemption. Sécularisée dans l'idée du progrès, cette philosophie n'en maintenait pas moins la double unité dont dépend l'existence de l'histoire, celle des hommes et de leur devenir. Certes, l'idée biologique d'évolution remplace l'idée mystique de la réversibilité des fautes et des mérites. Mais il n'est pas sûr que l'historien d'aujourd'hui connaisse encore une évolution; l'humanité est-elle comparable à l'individu qui s'élève de la puérilité à la sagesse? Quant à l'histoire des espèces, elle est plus mystérieuse encore que celle des sociétés.

S'il s'agit de science ou de technique, il est facile de constater le progrès, à condition que l'accumulation du savoir, l'accroissement du pouvoir soient tenus pour préférables à l'ignorance et à l'impuissance. De même, plus généralement, en fonction d'une valeur — liberté, garanties des individus à l'égard de la police ou des administrations — on établira que telle transformation du droit ou de la politique est orientée vers le mieux. Une fois posé le but, le jugement se ramène à une appréciation des moyens. Mais une philosophie du progrès est sans commune mesure avec ces appréciations objectives (à partir d'une certaine hypothèse), car elle consiste à admettre que l'ensemble des sociétés et de l'existence humaine tend à s'améliorer, parfois même que cette amélioration, régulière et continue, doit se poursuivre indéfiniment. Essentiellement intellectualiste, elle passe de la science à l'homme et à l'organisation collective. Optimiste, puisque la moralité, en droit et en fait, irait de pair avec l'intelligence.

La réaction contre cette doctrine a pris aujourd'hui les formes les plus diverses. On met en doute la réalité ou en tout cas la régularité du progrès. Trop d'événements ont révélé la précarité de ce que l'on appelle civilisation, les acquisitions les plus assurées en apparence ont été sacrifiées à des mythologies collectives, la politique, dépouillée de ses masques, a révélé aux plus naïfs son essence. Du même coup on a critiqué, aussi bien en droit qu'en fait, le raisonnement qui concluait

de la science à l'homme et à la société. Activité parcellaire, la science positive se développe selon un rythme propre, sans que ni l'esprit, ni encore moins la conduite, en suivent le mouvement accéléré. La raison n'est plus ni le bien suprême, ni la force décisive.

Au reste, que signifie ce prétendu progrès? Entre une société communautaire, qui se donne elle-même pour valeur absolue, et une société libérale, qui vise à élargir la sphère de l'autonomie individuelle, il n'y a pas de commune mesure. La succession de l'une à l'autre ne saurait être appréciée, sinon par référence à une norme qui devrait être supérieure aux diversités historiques. Mais une telle norme est toujours la projection hypostasiée de ce qu'une collectivité particulière est ou voudrait être. Or notre époque connaît trop la diversité qu'elle retrouve, évidente, en elle-même, pour tomber dans la naïveté des groupes fermés ou s'élever à la confiance de ceux qui se mesurent au passé et à autrui avec la certitude de la supériorité.

Il n'est pas sûr que l'idée d'évolution puisse résister à cette dissolution des valeurs, à cette disparition du but historique. Elle avait pour fonction d'expliquer et de justifier la diversité. Au lieu de l'antithèse du vrai ou du faux, du bien et du mal, elle montrait la nécessité du cheminement, la vérité historique des erreurs ou, plus généralement, des phases antérieures. Si on abandonne la comparaison des âges de la vie et des époques du passé, si l'état final retombé au même niveau que les autres ne confère plus au mouvement une orientation, ne revenons-nous pas, pour la philosophie, à l'histoire des sectes, pour les sociétés à la succession pure? Ajoutons enfin les résultats de la sociologie, l'importance croissante de la notion des *aires de civilisation* (par opposition à l'évolutionnisme), la singularité reconnue des cultures, *h'histoire-évolution* se dégrade aujourd'hui en *histoire-devenir*. Sans cesse créatrice d'œuvres spirituelles ou sociales, elle est sans but, sans terme fixe, toute époque existe pour elle-même, irréductible et solitaire, puisque chacune s'assigne une fin différente et qu'aucune communauté profonde n'unit ces humanités dispersées.

En apparence, *Y histoire-devenir* représente une sorte de libération. Au lieu d'appliquer un schéma rigide, l'historien va joyeusement à la rencontre de toutes les singularités, il s'efforce de les reconnaître et de les comprendre en elles-mêmes. Alors que le doctrinaire du progrès subordonne, sacrifie pour ainsi dire le passé à l'avenir, le philosophe du devenir coïncide

avec la vie, et la respecte, puisque chaque instant a en lui-même sa raison d'être.

Mais cette libération aboutit à une sorte d'anarchie. Sans doute objectera-t-on que la procession des totalités historiques, même sans orientation, constitue une histoire. Il reste à savoir si les totalités n'existent pas grâce à des résidus de philosophie évolutionniste et intellectualiste. On peut concevoir que les unités globales soient découvertes empiriquement (par exemple les cultures de Spengler ou les *champs intelligibles de recherches* de Toynbee). Laissons de côté l'incertitude arbitraire de ces délimitations, bornons-nous à une seule remarque : on aboutirait ainsi à une pluralité d'histoires indépendantes, dont la loi supra-individuelle serait foncièrement irrationnelle, comparable à celles de la matière ou de la vie. Ces histoires n'auraient plus rien d'humain, elles seraient des fatalités, dont le mystère rendrait presque incompréhensible la science du sociologue-prophète.

L'unité du devenir humain, inintelligible si elle est réelle, inefficace et transcendante si elle est idéelle, doit être à la fois concrète et spirituelle, comparable à celle d'une personne ou d'une collectivité, elle doit surmonter la dualité de la nature et de l'esprit, de l'homme et de son milieu, puisque l'homme se cherche, dans et par l'histoire, une vocation qui le réconcilie avec lui-même.

Dans la partie précédente, nous avons vainement cherché une vérité faite d'adéquation au réel. En réintégrant le fait, de l'évolution, avons-nous dégagé un nouveau facteur de subjectivité ou atteint la vérité à un niveau supérieur? Les deux hypothèses, au premier abord, sont également plausibles. Le *contrat social*, le national-socialisme, équivoques en eux-mêmes, pourraient être déterminés dans et par la biographie de Rousseau, l'histoire de l'Allemagne.

Nous avons tout d'abord retrouvé, aussi bien pour l'histoire générale que pour les histoires spéciales, la pluralité des systèmes d'interprétation. L'histoire de la philosophie a un rythme différent, selon qu'elle se définit par la recherche de la vérité, l'effort de construction esthétique ou la reprise de ratiocinations éternelles sur des antinomies insolubles, selon qu'elle exprime un homme immuable ou des humanités changeantes, selon qu'elle anticipe le savoir positif ou répond à une intention spécifique et permanente. Entre ces hypothèses, ce n'est pas la reconstitution érudite des textes ou des systèmes qui permet de choisir. De même et plus clairement encore, l'homme, centre de l'histoire, est producteur, tantôt de dieux et tantôt de techniques, peut-être des uns et des autres à la fois, mais l'interprétation d'un univers ou d'une culture relève d'une théorie qui ne dérive pas de l'empirie.

D'autre part, dans toutes les formes d'histoire, nous avons montré la relativité au présent de la vision historique : renouvellement statique et historique dans l'interprétation des faits ou des institutions, relativité des explications d'origine, tendance à une rationalisation rétrospective, qui suggère la nécessité du

devenir, mais le futur recule à mesure. Dans le cas de l'histoire générale, l'orientation de la *perspective* tend à se confondre avec la *théorie,* de même que les jugements de fait se séparent mal des jugements appréciatifs. La *théorie* fixe l'importance des diverses activités, parfois même un critère matériel de valeur pour une certaine activité : la décision de l'historien sur lui-même commande de proche en proche toute la vision historique.

Est-ce à dire que la considération de l'évolution implique une conclusion relativiste? En vérité, nous n'avons pas encore le droit de conclure ainsi. Admettons la solidarité de la rétrospection et du présent : de la nature de celui-ci dépend la validité de celle-là; l'histoire-réalité pourrait être révélation du vrai, de telle sorte que l'histoire-science participât peu à peu de cette vérité progressive.

La compréhension historique s'engage dans deux directions divergentes et même opposées. Elle vise ou bien à interpréter une époque en elle-même, ou bien à la mettre en place dans une totalité plus vaste, à la subordonner à un mouvement qui la dépasse. Ces deux tendances correspondent à deux aspects du réel que nul n'a mieux aperçus que Dilthey. D'une part, un homme, une société ont leur centre, leur signification en eux-mêmes. Ils constituent un ensemble dans lequel chaque élément renvoie au tout et s'explique par lui. Mais d'autre part, une aventure, fût-elle individuelle, ne prend sa signification exacte que rétrospectivement parce que l'issue est toujours susceptible de renouveler ce qui la précède. D'une part la vérité, contemporaine de la vie, est enfermée dans les limites d'unités closes, d'autre part, historique, elle apparaît peu à peu au souvenir ou à l'observateur éloigné. Dilthey n'a jamais dégagé clairement l'opposition, il n'est pas parvenu à réconcilier son goût de la biographie et son désir d'une histoire universelle.

Ces deux tendances de la recherche correspondent sans doute à deux visions historiques, à deux intentions philosophiques. Les uns voient le passé, le leur et celui des collectivités, dispersé en fragments, les autres le voient unifié par l'évolution qui mène au présent. Les uns discernent avant tout les singularités, les autres l'identité de l'homme et la continuité des traditions. Les uns trouvent à chaque instant et à chaque existence une justification en eux-mêmes, les autres croient au progrès et pensent que l'avenir constitue le but et la raison d'être des phases antérieures. Conflit qui n'est pas seulement théorique, lié à des hiérarchies différentes de valeurs, à l'antithèse de la vie et de la pensée, de la beauté et de la vérité.

Est-il irréductible? Certes, on pourrait préciser les droits respectifs de l'une et de l'autre interprétation selon les aspects de la réalité, selon les œuvres. En dernière analyse, il subsisterait une antinomie fondamentale. Une philosophie de l'évolution implique l'unité essentielle et l'unité finale de l'histoire. Une philosophie du devenir consent à la juxtaposition anarchique des diversités. Prisonnier d'une époque, intégré à une société, l'homme se définit en se situant et en se délivrant de la tyrannie du passé par le choix de son avenir. Mais cette décision, nécessaire pour celui qui vit comme pour celui qui réfléchit sur l'histoire de la philosophie ou la philosophie de l'histoire, est-elle, à l'image des préférences personnelles, arbitraire, ou prétend-elle à l'universalité du vrai? Interrogation dont dépend la modalité de la connaissance que l'individu acquiert de la destinée collective, c'est-à-dire de lui-même.

LES LIMITES DE LA COMPRÉHENSION

L'expression *limites de la compréhension* est prise d'ordinaire au sens psychologique. Jaspers, Max Weber se sont demandé jusqu'où s'étendent les phénomènes compréhensibles. Question particulièrement difficile pour le premier qui étudiait les faits pathologiques. Lorsque l'on comprend le contenu d'un délire on ne comprend pas nécessairement la relation entre le traumatisme originel et le trouble mental. Et l'on ne comprend presque jamais pourquoi et comment certaines névroses déclenchent des symptômes physiologiques.

Nous laissons de côté cet aspect du problème qui n'a pour l'histoire aucune signification. Weber, il est vrai avait posé une question analogue, peut-être même transposé simplement celle de Jaspers. Quelles sont les frontières du domaine qui relève de la sociologie compréhensive? La réponse qu'il avait indiquée n'allait pas sans équivoque, car il distinguait mal non conscient et non compréhensible (en théorie, non en pratique) et il tendait à confondre rationnel et compréhensible. Faute de discerner nettement la compréhension des mobiles, d'analyser la compréhension affective (qu'il signalait seulement), il suivait, de la *rationalité finale* à la tradition, la décroissance de l'intelligibilité.

D'autre part, il reconnaissait comme fait typiquement incompréhensible la réaction mécanique, instinctive ou celle de l'aliéné. Observation sans aucun doute valable, mais le sociologue maintiendra une autre interrogation, pour lui décisive. Il s'agit avant tout de situer les conduites raisonnables, de délimiter les limites à l'intérieur desquelles les événements historiques ou les institutions sociales s'offrent à la compréhension comme des actions personnelles, au-delà desquelles les faits semblent ne plus répondre à une pensée et obéir à un déterminisme aveugle.

Nous avons déjà, au cours de la section précédente, envisagé la diffusion, pour ainsi dire, de l'intelligibilité élémentaire, nous avons noté le caractère surprenant de certaines totalités. Nous reprendrons cette étude dans les deux sections suivantes.

Nous nous arrêterons davantage aux deux autres significations, contraires et complémentaires, de la même expression. La compréhension implique une objectivation des faits psychiques : quels sacrifices comporte cette objectivation? Mais, d'autre part, nous avons vu aussi que la compréhension engage toujours l'interprète. Celui-ci n'est jamais comparable à un physicien, il reste homme en même temps que savant. Et il ne veut pas devenir savant pur, puisque la compréhension, au-delà du savoir, vise à *l'appropriation* du passé. On renversera donc la question précédente et l'on s'interrogera sur les conséquences qu'entraîne l'imparfaite objectivation, sur les conditions que suppose la communication des consciences.

Si on découpait la vie de l'âme en couches superposées, depuis l'état psycho-physiologique jusqu'à l'acte de l'esprit, on pourrait situer la matière de la compréhension, le donné psychologique, sorte de projection d'un acte à l'intérieur d'une conscience attachée à un corps. Nous ne discuterons pas les constructions métaphysiques de Scheler, nous indiquerons seulement — proposition impliquée dans nos analyses antérieures — qu'il est illégitime de donner à des distinctions conceptuelles une réalité ontologique. Sans méconnaître la diversité de ses aspects, nous avons envisagé la vie psychique dans sa totalité concrète, telle qu'elle s'offre à l'observation immédiate ou à la réflexion. Par suite, nous n'avons jamais observé de fusion ou d'assimilation des *moi,* encore que nous n'ayons mis en doute ni la communauté des croyances fondamentales, ni la priorité des émotions et des idées communes, ni la saisie par des esprits distincts d'intentionalités en une large mesure identiques, équivalent de la participation à laquelle, selon Scheler, tendait la connaissance historique.

De même, nous avons reconnu, au point de départ, une sorte de perception d'autrui. Mais cette perception ne nous fait pas partager une vie étrangère, elle nous l'offre objectivée. La fidélité de l'historien n'a rien de commun avec l'impression immédiate du témoin, bien que l'une et l'autre exigent la capacité de se détacher.de soi et d'imaginer une existence autre. Nous reconstituons un système de préférences ou de conduites, sans parvenir le plus souvent à sentir l'âme dont nous avons pour ainsi dire dégagé la structure intellectuelle.

D'autre part, faute de l'intuition des intentionalités d'autrui dans les expressions visibles et les symboles, nous ne croyons

pas accessible ce que Scheler appelait *Gesinnung, l'intention morale* d'un être. Spectateurs, nous avons une image globale des autres : tel paraît noble, tel autre vulgaire. Mais la *Gesinnung*, à supposer qu'elle se confonde avec la qualité morale (ce qui ne va pas sans difficulté, puisque, constitutive de chacun, elle échappe au choix conscient et n'a rien à voir avec le mérite), n'apparaît jamais totale et univoque. Elle se définit comme une impulsion, amour ou volonté, tendue vers une certaine hiérarchie de valeurs. Or on n'accède jamais à une impulsion dernière et l'analyse des fins est par essence indéfinie. *L'intention morale* que l'on peut concevoir et qui se distingue et des motifs et des mobiles puisqu'elle implique une appréciation, ne comporte pas de compréhension parfaite.

Pas davantage le sujet dans sa totalité ou dans sa décision libre n'est donné, soit à l'intuition spontanée de l'observateur, soit à la reconstruction patiente de l'historien. Que la liberté soit conçue comme l'effort éthique ou la source de l'existence tout entière, elle disparaît pour l'autre comme elle disparaît pour soi-même, dès qu'elle est cristallisée dans le passé. Toute une destinée est peut-être l'effet d'un choix unique, choix d'un caractère intelligible, d'un univers de valeurs ou d'un lot de vie. Confondue avec ses résultats, la liberté ne se distinguerait plus d'une fatalité : que le choix ait pu ou non être autre qu'il n'a été, une fois accompli il est et demeure, et on le constate, déterminé comme toute réalité. Seul un sentiment qui nous reprocherait notre choix nous rendrait conscience de notre pouvoir aliéné. Les autres sont donc indiscernables de leur conduite et de leurs états psychologiques. S'ils changent, nous compliquerons à mesure l'idée que nous nous faisons d'eux, mais ils ne cesseront pas d'être ce qu'ils sont. Ils ne se détachent de leur sort que pour ceux qui les traitent en personnes, et qui, sans pénétrer le mystère, admettent la puissance de création.

Une double limite est ainsi fixée à la compréhension par le fait que celle-ci se donne un objet ; la qualité morale estau-delà des motifs et des mobiles, la liberté et la totalité en deçà de la dispersion. Le contact vécu nous donne parfois la sensation de la qualité, la longue familiarité et l'intelligence de certains actes nous permettent d'approcher l'essence des individus. Mais, en dernière analyse, l'intervalle subsiste entre la possession par le savoir et la communication par l'être. Pour supprimer les servitudes de l'objectivation, la connaissance devrait céder la place à la participation. Mais on n'est que soi-même, on pense ou on imagine les autres.

Sans doute cette connaissance, à la limite, se transcende elle-même. De même que l'on *est* son passé, on incorpore les

richesses transmises par autrui. Mais à ce moment la science disparaît. Le passé existe encore dans la mesure où il fait partie intégrante de notre esprit ou de notre vie. Pour l'explorer, nous le détachons de nous et le projetons au-dehors. Si, après l'avoir reconnu, nous l'assimilons à nouveau, nous cessons du même coup d'être historiens, pour redevenir êtres historiques.

Cette communication de personnes semble contredire l'effort d'objectivité que nous avons analysé dans toutes les formes de compréhension. En réalité, l'engagement de l'interprète est de toute manière indispensable puisque les faits humains, équivoques et inépuisables, se prêtent à des saisies multiples.

Les hommes vivent l'expérience juridique ou morale, l'historien la détermine en la reconstruisant. Les éléments spirituels s'insèrent dans diverses totalités, l'historien ordonne les ensembles et marque l'essentiel. Tous les moments d'une existence ou d'un univers s'unissent en un devenir, l'historien compose la suite et, selon sa perspective et ses valeurs, fixe les relations des phases et le sens du mouvement.

L'historien s'efforce parfois de réduire autant qu'il est possible cette solidarité de la science et du présent. Ou bien il réduit l'organisation rétrospective à une sorte de juxtaposition ou de traduction conceptuelle, ou bien il prend isolément des fragments limités, sans les intégrer à une évolution. Mais, dans la première direction, la science tendrait à disparaître au fur et à mesure que le rôle des décisions diminuerait et que l'on se rapprocherait théoriquement d'une objectivité totale. Dans l'autre direction, on parviendrait à éviter la relativité des perspectives, mais pour retomber dans la pluralité des images.

Plus que la recherche de l'exactitude empirique dont l'importance est méthodologique, nous importe la tension vers l'universalité au-delà de la particularité. L'individu arrive-t-il à embrasser l'histoire dont il est un atome fugitif? Savant, parvient-il à retracer le devenir de sa science? Homme, à penser les diverses humanités et à en suivre la succession? En droit l'identité des logiques spirituelles ou de la nature humaine, si formelle que soit la communauté ainsi créée, autorise une compréhension intégrale. Mais il reste à surmonter les limitations de l'esprit individuel et de chaque moment historique. L'universalité de la connaissance exigerait de l'historien et de l'histoire une désindividualisation, la présence de la vérité — acquis commun — dans la conscience de l'historien, interprète de tous.

1

SECTION III

Le déterminisme historique et la pensée causale

LES DIRECTIONS DE LA RECHERCHE CAUSALE

La cause est conçue primitivement comme l'agent ou la force efficace qui produit l'effet. Si on analysait psychologiquement le sens aujourd'hui encore donné au mot, on trouverait, le plus souvent, un résidu de cet anthropomorphisme ou de ce mysticisme. La cause serait comparable à une puissance humaine ou, du moins, à un dynamisme créateur.

Mais cette métaphysique ne résiste pas aux exigences de la logique. Pour qu'un rapport de causalité puisse être démontré de manière positive, il n'importe pas que le lien de la cause et de l'effet soit intrinsèque ou essentiel, mais il faut qu'il soit perceptible et vérifiable, c'est-à-dire conforme à une règle de succession. La cause devient l'antécédent constant, la régularité signe de nécessité.

Le développement de la notion causale ne s'arrête pas là. L'antécédent constant et nécessaire ne se présente qu'à un niveau élémentaire de l'organisation scientifique. Les exemples qu'invoque J. St. Mill pour justifier sa définition sont presque extérieurs à la science. Pratiquement, nous disons que la condensation de la vapeur d'eau a pour cause la différence de température entre la paroi d'un verre et l'air ambiant. Scientifiquement, on aurait à calculer dans quelles circonstances de température et de pression se produit la condensation sans choisir, sinon pour des raisons pragmatiques, une cause parmi les conditions. Dans la science physique, on ne parle plus guère de *la* cause, ni même *des* causes : on s'efforce de retrouver, par combinaison des relations fonctionnelles, les données concrètes.

Certes, au sens où A. Comte opposait la recherche des causes à la découverte des lois, la science moderne vise les causes. Nulle régularité, établie par la seule observation, ne satisfait notre curiosité. Et, plus que jamais, on tend vers des hypo-

thèses représentatives, afin d'élucider la structure atomique de la matière. Mais, quelle que soit la signification que le philosophe puisse donner à la notion de causalité, la cause d'une loi (par exemple de la gravitation) ne saurait être finalement qu'une autre loi dont la première se déduirait, ou une représentation des choses à un niveau inférieur (représentation qui elle-même se résout en rapports). Si bien qu'on n'aboutit jamais ni à un principe suprême ni à un élément dernier.

A partir de ces remarques banales, les problèmes du déterminisme historique se dégagent aisément. Le critique à tendance sociologique affirme le dépassement indispensable de la métaphysique par la logique. Au lieu de la force ou du motif, cherchons l'antécédent constant, inconditionnel (le plus général, le moins conditionné). La constatation des données concrètes ne livre pas l'explication véritable, qui exige, afin de discerner l'accidentel du nécessaire, la comparaison d'exemples multiples. L'histoire céderait la place à la sociologie (les discussions traditionnelles tournent autour de ce problème).

Mais ne pourrait-on transposer aussi, dans la théorie de l'histoire, le dépassement de la logique de Mill par l'épistémologie contemporaine? Le véritable but de la science est de substituer aux apparences subjectives des relations vérifiées et objectives, relations qui dissolvent à la fois les objets de la perception immédiate et les objets causes de la science élémentaire. Causalité d'une consécution unique, régularités et lois, structure du déterminisme historique, telles seraient les trois étapes de notre étude. Elles correspondent bien, en effet, aux questions qui, authentiquement et spontanément, se posent.

La pensée causale en histoire commence avec l'enquête de l'enfant ou du juge d'instruction : à qui la faute? Elle vise à établir les responsabilités, mais elle s'élève finalement jusqu'à la métaphysique : qui mène le monde? Idées ou intérêts, individus ou foules, lés hommes, la fatalité ou un Dieu? Entre le souci pratique et la réflexion philosophique s'étend le champ de l'expérience scientifique. La notion de causalité paraît indispensable afin d'unir par des rapports valables universellement les phénomènes éparpillés. Faute de quoi, les consécutions resteraient accidentelles et indiscernables des rencontres fortuites.

En d'autres termes, trois intentions différentes orientent l'analyse des causes en histoire, l'intention du juge et celle du savant (coordonnées et opposées), celle du philosophe, supérieure aux deux autres. Le premier s'attache aux antécédents d'un événement, le deuxième s'efforce d'établir des liens constants de coexistence et de succession, le troisième veut

rapprocher et unir les deux recherches précédentes, mises à leur place dans l'ensemble du déterminisme historique.

Certes, le positiviste intransigeant ne reconnaîtra comme proprement scientifique que l'intention du savant. Et il justifierait par des formules traditionnelles comme « il n'y a de science que du général » son mépris pour l'historien, préoccupé des circonstances uniques qui rendent compte d'un événement incomparable à tout autre. Mais une théorie de cet ordre, bien loin d'être véritablement positive, serait arbitraire, car elle ferait violence au mouvement spontané de la connaissance. Le souci du juge reste légitime tant que le fatalisme ou le déterminisme sociologique n'est pas démontré, et aussi la réflexion du philosophe tant que les résultats de la science, loin de satisfaire toute notre curiosité, paraissent solidaires des doctrines personnelles des savants.

Au point de départ, nous n'avons pas à choisir, mais à reconnaître les problèmes. Il convient seulement de préciser quelques distinctions simples qui domineront notre exposé. Les problèmes de la causalité historique sont les uns formels, les autres matériels. « Quelle est l'action en histoire des masses et des grands hommes, des idées et des intérêts? » De telles questions sont matérielles. Nous considérons comme formelles les questions relatives à la notion logique de la causalité historique. De plus, nous devons, à nouveau, séparer formel et matériel. Au sens formel, toute recherche causale est historique qui concerne un événement. L'expert est dans la même situation que l'historien. Mais, d'autre part, la nature des faits historiques comporte des conséquences pour la construction scientifique. L'historien n'observe pas, comme l'expert, des phénomènes naturels, mais les actes humains et leurs conséquences. Les procédés, les résultats dépendent peut-être de cette structure du réel.

D'autre part, ces remarques initiales suffisent à distinguer compréhension et causalité. Celle-là s'attache à l'intelligibilité intrinsèque des motifs, des mobiles et des idées. Celle-ci vise avant tout à établir des liens nécessaires en observant des régularités. La succession constante est, pour employer le terme kantien, le schème de la causalité. Dans la mesure où le sociologue s'efforce de découvrir des relations causales, il ignore légitimement, il doit ignorer la vraisemblance des consécutions rationnelles, il traite les phénomènes historiques comme une nature étrangère ou, selon l'expression classique, comme des choses.

Nous étudierons d'abord la causalité historique, c'est-à-dire l'analyse des causes d'un fait unique. Nous chercherons ensuite

si et dans quelle mesure le monde humain comporte des relations comparables à celles des sciences physiques. En d'autres termes la première partie sera consacrée à la causalité historique, la deuxième à la causalité sociologique. Dans la troisième partie, nous ramasserons les résultats obtenus et nous nous efforcerons de répondre aux questions : Quelle est la nature du déterminisme historique? Quelles sont les limites de la pensée causale en histoire?

Première partie

LES ÉVÉNEMENTS ET LA CAUSALITÉ HISTORIQUE

Toute recherche historique est par définition rétrospective. Toute enquête causale est donc régressive : l'historien part. de l'effet et remonte vers les antécédents. Mais un fait a toujours une multiplicité d'antécédents. Comment déterminer la cause véritable? Pratiquement, dira-t-on, nous choisissons en fonction de la curiosité ou de l'intérêt. Mais un tel choix n'est-il pas arbitraire? A quelles conditions prend-il valeur scientifique?

D'autre part, si nous considérons un événement dans toute sa complexité, nous ne saurions le détacher du moment où il s'est produit. Il est unique et singulier. Comment fixer la cause d'un phénomène qu'on ne saurait comparer à aucun autre, qu'on n'observe qu'une seule fois? La nécessité de simplifier l'effet rejoint donc la nécessité d'une sélection des antécédents.

Nous exposerons d'abord selon quel schéma on introduit dans un raisonnement la généralité virtuelle, indispensable pour différencier le rapport causal de la simple succession, sans négliger ni la localisation ni l'originalité de l'événement. Nous tâcherons ensuite de préciser la signification et les limites de cette causalité, en rapprochant les trois concepts de hasard, de responsabilité et de cause.

I

LE SCHÉMA DE LA CAUSALITÉ HISTORIQUE

La contradiction apparente d'une causalité historique tient à l'impossibilité de distinguer, autrement que par la répétition, une succession contingente d'une relation nécessaire. Même si Napoléon est cause de la défaite de Waterloo, jamais je ne pourrai le démontrer, car cette consécution, unique dans le temps, singulière de qualité, ne saurait se reproduire. D'où l'oscillation, dans la théorie logique de l'histoire, entre le scepticisme et le sociologisme : l'historien fait le récit des événements dans leur suite constatée, mais les motifs qu'il prête aux acteurs ne donnent à l'esprit qu'une satisfaction illusoire. Certes, le rapport du particulier au particulier nous paraît souvent vraisemblable, parce qu'il nous est familier, parce que nous avons nous-mêmes l'expérience des impulsions qui meuvent les personnages historiques, parce que nous utilisons tous, dans la pratique, l'explication par les *agents* ou par les *forces.* Malgré tout, ces liens accidentels n'ont pas de place dans la science positive. Au contraire, une fois connues les lois de l'ordre social, il serait aisé d'établir les causes des faits historiques. Divers schémas logiques sont utilisables : ou bien on divise le phénomène antécédent A et le phénomène conséquent B en éléments liés les uns aux autres par des lois, de telle manière qu'en conclusion A soit dit cause de B; ou bien un phénomène B (dévaluation des assignats) sera dit effet de divers phénomènes A, A', A" (émissions trop fortes, spéculations, guerres, etc.), chacun d'entre eux étant cause ou condition favorable de B; ou bien enfin, la suite particulière A B sera directement déduite de la relation générale (toute dictature finit par des aventures extérieures, la dictature fasciste est la cause de la guerre en Afrique).

Scepticisme et sociologisme nous paraissent également insuf-

fisants. Le rapport du particulier au particulier se rencontre, en effet, dans les récits historiques, mais, en parlant de *motifs* ou d'agents ou de *forces,* on ne définit pas exactement ce type d'interprétation. Nous avons vu, dans la section précédente, que les rapports psychologiques ne constituent qu'une espèce des *relations compréhensives.* Et, d'autre part, aucun des schémas logiques que nous avons indiqués et qui sont couramment proposés sous une forme plus ou moins nette par les logiciens, ne nous paraît caractéristique, essentiel. En droit, tous trois sont possibles et légitimes. En fait, le schéma le plus intéressant est celui qu'a indiqué Weber. Lui seul nous permettra de dégager la nature propre de la causalité historique, de distinguer véritablement causalité historique et causalité sociologique, de rattacher les jugements de causalité, expression d'une *probabilité rétrospective,* et à la curiosité de l'historien et à la structure du monde historique.

Rappelons d'abord le schéma logique. Si je dis que la décision de Bismarck a été cause de la guerre de 1866, que la victoire de Marathon a sauvé la culture grecque, j'entends que, sans la décision du chancelier, la guerre n'aurait pas éclaté (ou du moins n'aurait pas éclaté à ce moment), que les Perses vainqueurs auraient empêché le « miracle » grec. Dans les deux cas, la causalité effective ne se définit que par une confrontation avec les possibles. *Tout historien, pour expliquer ce qui a été, se demande ce qui aurait pu être.* La théorie se borne à mettre en forme logique cette pratique spontanée de *l'homme dans la rue.*

Si nous cherchons la cause d'un phénomène, nous ne nous bornons pas à additionner ou à rapprocher les antécédents. Nous nous efforçons de *peser* l'influence propre de chacun. Pour opérer cette discrimination, nous prenons un des antécédents, nous le supposons, par la pensée, disparu ou modifié, nous tâchons de construire ou d'imaginer ce qui se serait passé dans cette hypothèse. Si nous devons admettre que le phénomène étudié aurait été autre en l'absence de cet antécédent (ou bien au cas où celui-ci aurait été différent), nous conclurons que cet antécédent est *une* des causes d'une partie du phénomène effet, à savoir de la partie que nous avons dû supposer transformée. Si les Grecs étaient tombés sous la domination perse, la vie grecque postérieure aurait été partiellement autre qu'elle n'a été. La victoire de Marathon est une des causes de la culture grecque.

ft

**:*

Logiquement la recherche comprend donc les opérations suivantes : i° découpage du phénomène effet; 2^0 discrimination des antécédents et séparation d'un antécédent dont on veut estimer l'efficace; 3° construction d'évolutions irréelles; 4° comparaison des images mentales et des événements réels.

Supposons provisoirement, pour ne pas compliquer la description du schéma logique, que nos connaissances générales, d'ordre sociologique, permettent les constructions irréelles. Quelle en sera la modalité? Weber répond : il s'agira de *possibilités objectives,* autrement dit de consécutions conformes aux généralités connues, mais seulement *probables.* Le régime théocratique n'aurait pas été une suite nécessaire, mais une suite *objectivement possible* de la victoire perse. Les circonstances qui rendaient ce régime (qui ne s'est pas réalisé) *objectivement possible,* en tout état de cause se seraient combinées avec d'autres événements, qui auraient été favorables ou défavorables à cette évolution. La formule correcte sera donc une formule de probabilité : la victoire perse sera dite cause adéquate d'un régime théocratique, elle l'aurait produit dans un très grand nombre de cas ou plus précisément dans un nombre de cas très grand par rapport au nombre de ceux où elle ne l'aurait pas produit. Un effet est dit accidentel par rapport à un certain groupe d'antécédents, si celui-ci n'amène cet effet que dans un petit nombre de cas (nombre petit par opposition au nombre de ceux où il ne l'amène pas).

Ces deux notions d'adéquation et d'accident ne s'appliquent pas seulement aux constructions irréelles. L'explication causale d'un événement, la mesure des efficaces consiste à préciser ces jugements d'adéquation et de contingence. Examinons le cas de la Révolution de 1848 : elle a eu pour *cause immédiate,* selon l'expression courante, les coups de feu sur les boulevards. Nul ne met en doute cette consécution. Mais certains diminuent l'importance des derniers incidents en affirmant que si ceux-ci n'avaient pas eu lieu, la Révolution n'en aurait pas moins éclaté. Cette affirmation, exprimée rigoureusement, équivaut à la proposition : en supprimant (par la pensée) les coups de feu, les autres antécédents, dans leur ensemble, sont cause adéquate d'une révolution. Au contraire, si un historien pense que la situation rendait possible, mais non probable, une révolution, l'efficace-des coups de feu en grandira d'autant (en termes précis, elle conduisait à la révolution dans un nombre moyen mais non très grand de cas, en ce sens on dirait encore qu'elle *favorisait* plus ou moins, augmentait plus ou moins le nombre des cas favorables). Enfin, la révolution sera accidentelle par rapport à la situation si, dans le plus grand nombre

des cas, elle ne se produit pas. Naturellement, ces cas sont fictifs et n'existent que dans et par notre pensée. Ces jugements n'en sont pas moins susceptibles de validité ou du moins de vraisemblance.

Ces raisonnements de probabilité rétrospective nous permettent de donner un sens précis aux expressions qui appartiennent au langage de la vie comme à ceux de l'histoire. Un antécédent immédiat n'est que *l'occasion* d'un événement lorsque, aux yeux de l'historien, l'événement considéré devait inévitablement se produire étant donné la situation historique. (Même en ce cas l'occasion peut être importante si le moment a exercé une influence sur la suite de l'histoire.) Un événement est accidentel toujours en un sens relatif, par rapport à tel groupe d'antécédents. Mais on peut parler d'une détermination accidentelle si l'effet est accidentel par rapport à l'ensemble des antécédents, à la seule exception de quelques faits (par exemple les coups de feu). Un événement pourra être considéré comme un *tournant* de l'histoire si, accidentel ou non par rapport aux antécédents, il est l'origine adéquate d'une longue ou importante évolution. On parlera d'un *nœud d'événements* si, premier commencement adéquat d'une évolution, l'événement considéré était effet accidentel par rapport à un groupe d'antécédents, effet adéquat par rapport à un autre. De même que le politicien, en fonction des possibilités qu'il entrevoit, dessine les contours de l'univers où il insère son action, ainsi l'historien, par une méditation rétrospective des probabilités, dégage l'articulation du devenir historique.

Les conclusions de l'analyse causale appartiennent à deux types différents : ou bien la bataille de Marathon est *une* des causes de la culture grecque, le protestantisme *une* des causes du capitalisme ; ou bien les coups de feu sont cause accidentelle de la Révolution de 1848 parce que la situation politique en constituait la cause adéquate. Le jugement du deuxième type n'est-il pas secondaire? La prétention d'évaluer le degré d'adéquation d'une cause n'excède-t-elle pas notre curiosité et nos ressources?

Si l'on se reporte à l'exposé de Weber, on ne saurait maintenir rigoureusement la distinction (et c'est pourquoi nous avons exposé simultanément les divers aspects de la théorie). La conclusion du premier type implique les notions d'adéquation et d'accident. En effet, pour établir qu'un antécédent est cause partielle, nous devons construire l'évolution irréelle

qui aurait été l'effet adéquat des circonstances (une fois l'antécédent supprimé ou transformé), rechercher les conséquences que comportaient les divers antécédents séparément ou simultanément. Dans tous les cas, nous formulons des jugements de possibilité objective, qui correspondent à des relations plus ou moins adéquates entre faits historiques. Sans doute, lorsque l'enquête aboutit à un jugement du deuxième type, la logique du probable intervient plus directement. Pour affirmer que la Révolution de 48 est l'effet accidentel des coups de feu, il faut imaginer une *structure fortuite,* définie dans ses traits fondamentaux par la situation politique de la France à ce moment (de même que la structure du jeu de boules est définie par la forme de la table, des trous, de la boule, etc.), et considérer les coups de feu comme une circonstance accidentelle (comparable à la force du jet variable à chaque tirage), qu'aucune régularité ne rattache à l'effet.

En fait, les vraies distinctions sont ailleurs. Weber expose à la fois la théorie des règles causales et l'analyse d'une constellation singulière. Lorsque nous nous efforçons d'établir des règles, l'idée de hasard ne joue qu'un rôle négatif. De même qu'une loi physique ne vaut qu'avec la réserve « toutes choses égales d'ailleurs », ainsi la règle sociale et historique ne s'applique que dans des conditions normales. Si la règle est dite adéquate (et non nécessaire) simplement pour réserver la possibilité d'accidents extérieurs, le cas de l'histoire ne se distingue en rien du cas d'autres sciences.

Au contraire, quand l'historien vise à expliquer un événement, il utilise des généralités (peu importe qu'elles soient établies spécialement à cette fin ou connues par ailleurs), qu'il confronte entre elles et avec la conjoncture. Tant qu'il s'agit de mettre en lumière l'action d'un antécédent, cette confrontation suffira le plus souvent. Mais, pour discerner l'efficace d'une donnée exceptionnelle, on aura recours, implicitement, à la construction d'une *structure fortuite* et, à l'intérieur de cette structure, on calculera mentalement l'adéquation ou la contingence de l'effet. Weber examine donc en même temps la probabilité essentielle à toute relation causale, à toute régularité historique et à toute analyse d'un cas particulier. Ces formes de probabilité, il convient, sans méconnaître leur parenté, de les séparer.

La distinction que nous venons de faire (l'historien veut-il établir des règles ou analyser un exemple singulier?) permet de résoudre les problèmes que soulève cette interprétation de la causalité, considérée comme un calcul rétrospectif de probabilité.

A quelles objections est exposée cette théorie? On pourrait d'abord prétendre que les constructions du possible sont toujours fantaisistes et que, par suite, ces raisonnements n'ont jamais valeur scientifique. Nous reprendrons plus loin la question. On pourrait mettre en doute la portée de ce schéma qui serait d'usage exceptionnel. Nous reviendrons plus loin sur l'extension de cette causalité singulière. Il nous reste à examiner immédiatement une troisième catégorie de difficultés, celles qui tiennent au schéma lui-même. Est-il légitime de distinguer des possibilités objectives (les connaissances légales) et les faits accidentels, de diviser les conditions en constantes et variables? Ce schéma, d'autre part, n'implique-t-il pas un cercle dans la recherche et une relativité des résultats?

Considérons d'abord le premier cas, celui des règles générales. Nous avons vu pourquoi Weber leur attribuait un caractère d'adéquation et non de nécessité. Le réel intégral est impensable. Une relation nécessaire ne s'applique qu'à un système clos ou à une série isolée. Rapportée au concret, toute loi est probable; des circonstances, étrangères au système ou négligées par la science, risquent d'interrompre ou de modifier le déroulement des phénomènes prévu. Toute application, toute technique exige une marge de sécurité (par exemple s'il s'agit de la résistance des matériaux). De même, rétrospectivement, on n'établit pas la cause unique ou la loi de l'écroulement d'un mur ou d'un pont, mais les circonstances qui rendaient plus ou moins vraisemblable la catastrophe.

Il y a plus, la réalité et les connaissances historiques justifient particulièrement, comme nous le verrons plus loin, le rôle de la probabilité. Supposons que le jugement de causalité adéquate (évolution des Grecs sous la domination perse) se fonde sur des analogies, à savoir la politique dea Perses dans les autres pays conquis. L'analogie entre le cas étudié et les autres exemples est seulement partielle. D'autre part, les faits comparés constituent des fragments de totalités sociales, découpées peut-être arbitrairement, arrêtées par décret à une certaine date. Nos jugements sont donc, dans l'hypothèse la plus favorable, adéquats et non nécessaires, puisque les relations abstraites n'épuisent pas la singularité concrète, puisque les rapprochements historiques comportent une part d'arbitraire, puisque les systèmes isolés restent exposés aux actions extérieures[1].

i. Nous préciserons plus loin ces remarques par l'étude de la causalité sociologique.

Cette interprétation suffit tant qu'il s'agit de règles. Aussi bien Weber indique-t-il souvent l'opposition du *nomologique* et de *l'ontologique,* de la loi et des faits bruts. Mais il suggère aussi une autre opposition, celle des causes adéquates et des causes accidentelles. Opposition qui implique, nous l'avons dit, la fiction d'une *structure fortuite* définie par les causes constantes qui créaient, en faveur d'un certain événement, une probabilité plus ou moins forte. Sans doute, une telle description de la *structure fortuite* est anthropomorphique. Dans chaque tirage (tirage d'un numéro au jeu de boules, tirage d'un sexe dans les lois d'hérédité), toutes les circonstances, constantes et variables, interviennent de la même façon. Rien n'empêche, pourvu qu'on n'oublie pas la signification humaine des formules, de distinguer les conditions (structure physique du jeu, maturation des gamètes, état des organes) qui à travers un grand nombre de tirages restent identiques, de celles qui varient à chaque fois (impulsion de la boule, position des spermatozoïdes, etc.). Or la réalité historique se prête, au moins partiellement, à la comparaison. Les accidents ont, comme les différents tirages, une certaine indépendance, ils sont multiples et dépendent des causes multiples. Certes, il y aurait des réserves à faire, plus ou moins grandes selon le cas. Les accidents sont liés aux situations, autrement que les causes variables aux causes constantes dans un jeu. Mais la réalité historique est assez discontinue, pour que la fiction reste légitime.

Dirons-nous que la probabilité est subjective et traduit notre ignorance ou qu'elle est objective et correspond à la nature du réel? Les analyses précédentes ne justifient aucun des termes de cette alternative. Pour un esprit infini, le décalage entre le *pensé* et le *perçu* disparaîtrait. Humainement il est inévitable. En ce sens, si la probabilité est subjective, il s'agit d'une subjectivité transcendantale et non individuelle. Elle surgit fatalement, lorsqu'un savant veut prévoir ou expliquer un fait singulier. Quant à la probabilité qui naît du caractère partiel des analyses historiques et des relations causales, elle est dans notre esprit et non dans les choses. On peut imaginer un esprit infini qui saisirait le déterminisme intégral du devenir. Mais une telle utopie n'a ni intérêt ni signification pour la logique. Car l'esprit infini saisirait à chaque instant le déterminisme des événements dans sa particularité. Or nous nous demandons si les relations générales sont probables par suite de notre ignorance ou dans le monde historique lui-même. Rien ne prouve que certaines consécutions partielles soient assez isolées de l'ensemble pour se dérouler automatiquement,

dès que le premier terme en est donné. Qu'on n'invoque pas le principe du déterminisme, car celui-ci relie l'antécédent total au conséquent total : le réel à un moment *t* est cause du réel au moment *t*\ Il ne s'ensuit pas que des rapports obtenus par découpage, simplification, ou organisation des données à un niveau macroscopique, soient nécessaires.

Reste l'autre objection, la recherche serait en cercle. On détermine la possibilité objective par élimination des accidents, on détermine l'accident par référence à la possibilité objective. Ce cercle nous paraît à la fois indiscutable et non vicieux. Car les deux démarches, établissement des généralités et explication de l'événement, sont solidaires l'une de l'autre, parce qu'elles représentent les moments successifs du travail scientifique (en histoire comme dans les autres sciences). Une fois mise au jour une relation adéquate, elle est utilisée pour fixer l'efficace des circonstances exceptionnelles, dans tel exemple particulier. La superposition des raisonnements de probabilité est donc inévitable et légitime. Il y a sans cesse comparaison des cas singuliers pour dégager des règles adéquates, puis emploi de ces possibilités objectives dans l'analyse historique.

Mais, dira»t-on, le cercle véritable est ailleurs : un effet est adéquat par rapport à un certain groupe d'antécédents, contingent par rapport à un autre. Un événement est dit accidentel à l'intérieur d'une certaine *structure fortuite,* déterminée par un ensemble choisi de conditions [1]. Nous connaissons des accidents par rapport à tels antécédents, c'est-à-dire par rapport à un certain mouvement historique, non pas des accidents au sens absolu. Mais cette relativité ne paraît nullement inacceptable. Il ne s'agit pas d'écrire une uchronie, mais d'articuler le récit du devenir, de dessiner les diverses évolutions, leur entrecroisement et leurs relations, de restituer au passé les caractères de la réalité politique actuellement vécue. Des jugements probables et relatifs suffisent à cette tâche positive.

i. D'où une certaine équivoque dans le langage, même dans celui de Weber. En général, quand on dit : tel fait est cause accidentelle de tel événement, on veut dire que celui-ci est accidentel par rapport à un ensemble d'antécédents qui constituent les causes constantes de la structure fortuite. La cause accidentelle est la cause variable qui amène un tirage exceptionnel. Mais on peut aussi parfois donner le sens contraire à la même expression et définir la cause accidentelle comme *l'occasion,* par laquelle se réalise un effet impliqué par une situation.

II

CAUSALITÉ ET RESPONSABILITÉ

Le schéma logique de la causalité reste formel en tous les sens du mot. L'expert qui enquête sur les causes d'une collision de chemin de fer s'efforce de préciser les circonstances particulières qui ont précédé immédiatement l'accident (imprudence, mauvaise visibilité, etc.) et les données relativement constantes (état de la voie, système de signalisation, etc.) qui favorisaient plus ou moins la catastrophe (qui augmentaient le nombre des causes variables de nature à la provoquer). Expert et historien traitent également la question des *responsabilités.* De même que nous tâcherons de préciser la signification positive du hasard en confrontant l'usage courant avec les définitions rigoureuses, de même nous allons tâcher de définir *les* significations d'une *responsabilité historique.*

Responsabilité morale, responsabilité juridique, responsabilité historique comportent une partie commune : l'établissement des causes. La différence fondamentale concerne l'ordre des causes : le moraliste vise les *intentions,* l'historien les *actes,* le juriste *confronte intentions et actes,* et les mesures aux *concepts juridiques.* Est responsable *historiquement* celui qui, par ses actes, a déclenché ou contribué à déclencher l'événement dont on recherche les origines. Un tel jugement ne devrait avoir aucune portée morale ; au regard de l'historien en tant que tel, la guerre et la révolution ne sont à aucun degré des crimes, mais des faits, entre d'autres, d'une fréquence variable selon les siècles, observés dans toutes les cultures et toutes les époques. Supposons que l'historien étudie les responsabilités d'une guerre. Peut-il y parvenir? La question est-elle scientifique?

Tout d'abord, il faut que l'historien retienne le l'ait dans sa singularité, au moment précis où il s'est produit. Question mal posée, dira-t-on, à laquelle seul le sociologue donnerait réponse en établissant les causes des guerres? Nullement, dans l'hypothèse la plus favorable, il indiquera les antécédents que l'on rencontre *le plus souvent* ou *toujours* avant une guerre. A supposer que l'un de ces antécédents apparaisse dans le cas considéré, on n'aurait pas encore tout expliqué, il resterait à se demander *par le fait de qui* et *pourquoi* elle a éclaté à *ce moment.* Dira-t-on encore que la situation de l'Europe depuis quelques années la rendait inévitable? Peut-être, mais c'est là un problème de causalité historique : par une analyse de la constellation singulière, nous estimons la probabilité de conflit que créait le système diplomatique, économique, social, etc. Quelque grande que cette probabilité soit évaluée[1] (et sans doute elle apparaît assez grande à l'historien d'aujourd'hui, comme elle apparaissait telle aux contemporains), la question des causes immédiates conserve sa portée. Remise dans la perspective historique, l'occasion (et du même coup l'efficace de l'occasion) perdra son importance, à mesure que les causes lointaines ou profondes (la situation) se rapprocheront de la nécessité. Il importerait encore, au minimum, de fixer la responsabilité de *l'instant.*

Le problème se trouve délimité : il ne s'agit plus que des causes immédiates. Les difficultés classiques se présentent alors; comment choisir entre les antécédents? A quel moment commencer l'enquête? Dans l'exemple de 1914, l'origine de la crise est marquée dans les faits eux-mêmes, avec une réserve; certains historiens commencent à l'ultimatum autrichien, d'autres au complot serbe contre l'archiduc. Cependant l'accord se fait sur un point : le premier antécédent qui rendait la guerre probable, ce n'est pas l'assassinat de l'archiduc, mais l'ultimatum autrichien. A partir de cette donnée initiale, l'enquête se complique, en raison de la multiplicité des actes et de leur entrecroisement. A propos de quelle décision va-t-on poser la question : *que se serait-il passé si...?* Par exemple, *si* la mobilisation russe n'avait pas été signée aussi tôt? *Si* les hommes d'Etat de l'Entente avaient connu le revirement de l'opinion à Berlin, les 29 et 3o juillet? Ou s'ils avaient voulu en tirer parti?

1. L'évaluation dépend d'ailleurs avant tout de l'hypothèse que l'on fait au sujet de *Vévolution* de ce système : la tension politique et économique aurait-elle continué à croître en Europe si la guerre n'avait pas éclaté en 1914?

La responsabilité des actes se trouve mesurée ou *par les suites qu'ils ont entraînées* ou *par les conséquences qu'aurait pu avoir une autre décision,* ou enfin *par l'initiative qui s'y manifeste.* Le refus de prendre en considération la réponse serbe a précipité la déclaration de guerre à la Serbie et, par suite, accru fortement les chances de guerre. Le rejet partiel par la Serbie de l'ultimatum autrichien peut être incriminé en raison des conséquences qu'aurait eues, presque nécessairement, une acceptation sans réserve. Mais la responsabilité même historique dépend aussi de l'ordre de succession : nul ne mettra en cause le refus par la France de l'ultimatum allemand, tant ce refus apparaît comme la réponse inévitable à des exigences, de toute manière inacceptables. Le risque grandit que le jugement historique se mêle de considérations juridiques et morales, *h'initiative,* aux origines, ne peut guère, en effet, être estimée, par l'historien le plus positif, sans tenir compte des règles diplomatiques et morales. On se demandera si l'ultimatum autrichien était ou non justifié, juridiquement, politiquement, moralement, etc. Question qui comporte encore une réponse partiellement scientifique. On connaît les coutumes du droit international. Cependant, la découverte du rôle joué par des fonctionnaires serbes rend aujourd'hui moins scandaleuse la sévérité autrichienne (sans que la responsabilité, par rapport aux conséquences, change si peu que ce soit).

Mais d'autres difficultés surgissent. L'historien ne prend pas un à un tous les antécédents, car il ne les épuiserait jamais. Il enchaîne son récit selon la logique des intentions. Inévitablement, il s'engage dans une enquête psychologique (au sens large du terme, motifs aussi bien que mobiles). Dès lors, un nouveau risque de confusion naît : *mesurer la responsabilité des personnages à leurs intentions.* Or il y a là une erreur de principe : l'historien analyse les intentions pour comprendre les décisions, pour en découvrir les causes. Mais *l'imputation causale reste essentiellement distincte de l'interprétation psychologique.* Le ministre qui n'a ni prévu ni voulu les conséquences de ses actes, est responsable, si l'historien estime qu'objectivement ces conséquences étaient prévisibles et probables. Certes, il est important — car les intentions sont aussi des faits historiques — de rappeler que des deux côtés on aperçoit, et dans des proportions peut-être analoguesj l'acceptation ou le désir de la guerre. Il reste indispensable, en tout cas, de séparer la responsabilité historique et la responsabilité morale. La culpabilité des actes n'est ni supprimée ni diminuée par la contradiction ou la pureté des motifs.

Le problème des origines de la guerre ne comporte donc de

solution objective que si diverses conditions sont remplies, diverses précisions formulées. Responsabilités lointaines et responsabilités immédiates sont, en droit et en fait, indépendantes. Une totale innocence là reste compatible avec une entière culpabilité ici : celui qui n'a rien fait pour créer la tension qui rendait la guerre possible, a pu prendre les initiatives qui ont rendu la guerre fatale. D'ailleurs, la question des responsabilités lointaines admet peut-être une multiplicité de réponses, selon le moment où se place l'historien. Le refus opposé par la France aux avances de l'Allemagne peut avoir aggravé une situation, rendue plus redoutable ensuite par l'attitude de ce dernier pays.

En ce qui concerne les responsabilités immédiates, la réponse ne saurait prétendre ni à la simplicité, ni à l'univocité. On établit objectivement le ou les actes qui ont fait naître une probabilité de guerre, mais on peut hésiter sur l'intention des acteurs (légèreté, désir de guerre, goût et acceptation du risque par le joueur), sur la légitimité diplomatique, morale de ces actes, sur le degré d'initiative dont ils témoignent (jusqu'à quel point étaient-ils suscités, déterminés par les antécédents?). A propos de tous les actes, les mêmes distinctions s'imposeraient, à savoir *efficacité, intention, légitimité* morale ou politique, *initiative.* Il suffit de parcourir les livres consacrés aux origines de la guerre pour suivre l'entrelacement de ces incertitudes. On s'interroge sur la légitimité de la mobilisation russe (la déclaration de guerre à la Serbie, les difficultés techniques de la mobilisation la justifiaient-elles?), sur le rôle qu'elle a joué (conséquences), sur l'intention qu'elle manifeste (prudence ou volonté de guerre), sur l'initiative qu'elle traduit (les actes des Empires Centraux la rendaient inévitable ou probable, ou admissible, etc.).

Si tous les historiens consentaient à ces analyses, pourraient-ils se mettre d'accord en droit ou en fait? En droit, il subsisterait deux principes d'incertitude : d'une part, les constructions irréelles, nécessaires pour estimer la causalité (par rapport aux antécédents autant que par rapport aux suites), au niveau où se place l'historien, n'emportent jamais la conviction : d'autre part, il est presque impossible de séparer l'estimation de l'initiative (théoriquement d'ordre causal) de la légitimité morale ou politique des actes (sans compter qu'on fait intervenir encore l'intention supposée).

Enfin, pour formuler un jugement synthétique, on a le choix entre diverses méthodes : ou bien considérer les attitudes des personnages aux moments successifs de la crise (exemple : les ministres autrichiens voulaient un succès diplomatique à

tout prix, les ministres allemands leur ont donné d'abord carte blanche, puis ils ont pris peur) ; ou bien retenir surtout les actes décisifs, ceux qui marquent l'origine ou les tournants de la crise (les Empires Centraux ont commis les actes qui rendaient la guerre possible, les Alliés ensuite, ceux qui la rendaient certaine). Nous rappelons pour mémoire les formules qui répondent à une autre question (intentions) : tous les intéressés ont voulu, souhaité ou du moins accepté la guerre.

Une telle analyse causale est-elle assimilable à une recherche des responsabilités? Nous laissons de côté l'effort du juge pour reconstituer les faits, comparable à la phase première du travail historique que volontairement nous négligeons (critique de textes et établissement de *ce qui s'est passé).* Il semble que juriste ou moraliste parte d'une *faute,* désignée par les règles morales ou juridiques, qu'il remonte au coupable (à celui qui a commis la faute) et qu'il estime enfin le degré de responsabilité du coupable. Dans le cas de l'historien, nous observons une démarche comparable, celle qui va du fait à l'acteur (ou aux acteurs), mais nous n'apercevons ni faute au point de départ, ni estimation de responsabilité indépendante du degré de causalité. Considérons plus précisément analogies et différences.

La guerre, disions-nous, au regard de l'historien, n'est pas un crime. La recherche historique partirait donc d'un fait choisi arbitrairement, peu importent les sentiments humanitaires ou patriotiques qui inspirent ce choix. Ensuite, la responsabilité serait établie de manière positive, mais cette responsabilité concerne uniquement les *actes.* Sur le plan de l'action, l'efficacité constitue bien le vrai critère. A bon droit on récuse l'excuse du chef qui « n'avait pas voulu cela ». La causalité devient indiscernable de la culpabilité, puisque celle-ci réside uniquement dans le *faire ou ne pas faire,* dans les suites directes ou indirectes des décisions.

Dès lors, on peut se demander si le fait premier, loin d'être choisi arbitrairement, n'est pas défini de la même manière que la responsabilité. On ne mettait pas tant de passion à étudier les origines des guerres tant que celles-ci passaient pour la manière normale de résoudre les rivalités des nations. Cette recherche, aujourd'hui encore, aux yeux des philosophes qui voient dans la guerre l'épreuve suprême des collectivités, est superficielle et vaine. Si personne n'en revendique l'initiative, n'ose en reconnaître la légitimité, c'est peut-être que

la guerre apparaît maintenant comme une *faute* historique (au double sens du mot)[1]. La faute, même en ce cas, serait moins désignée par une révolte des consciences, transcendante au plan des événements, que par l'histoire elle-même : la défaite, la chute des empires, tels sont les crimes suprêmes, au-delà des volontés bonnes ou mauvaises. Si on admet ces remarques, l'absence d'une faute (au point de départ) comme l'indifférence à l'égard des intentions traduiraient non l'opposition entre causalité historique et responsabilité juridique (ou morale) mais la spécificité d'une *éthique de l'histoire,* immanente à la conduite et à la destinée des hommes.

Mais, dira-t-on, il reste une autre différence. Historiquement, il est rare, peut-être impossible, d'établir une responsabilité intégrale : ni un individu ni un acte n'est la seule cause d'un événement historique. La faute est toujours relative, puisqu'elle se définit par le fait qu'elle a augmenté les chances de la catastrophe ou diminué les chances d'éviter celle-ci. De même se définissent les occasions, manquées ou saisies. Sons doute, le juriste qui inculpe le criminel, celui qui a mis le feu, celui qui a donné la mort, a l'impression d'atteindre la cause unique et authentique, mais il serait dangereux d'en conclure qu'il utilise une notion autre de la cause et conserve l'idée dynamique de l'agent créateur. En réalité, dans un cas pareil, acte et acteur ne font qu'un, ils ne s'opposent pas comme l'effet et la cause. En revanche, dès que, entre la conduite du coupable et le fait illégal, s'interposent des intermédiaires, dès que les coups ne sont plus qu'une des causes de la mort ou l'excès de vitesse un des éléments de la situation où s'est produit l'accident, nous retrouvons une analyse causale analogue à celle de l'historien : on pèse la responsabilité du coupable, en déterminant si les circonstances étaient normales dans lesquelles le geste incriminé a produit l'effet condamnable.

Certes, la responsabilité pénale, sinon la responsabilité civile, implique en outre une certaine responsabilité morale, plus précisément un certain état d'esprit coupable[2]. Celui-ci fait partie pour ainsi dire de la définition du délit ou du crime[3].

i. Il va sans dire q\ie la condamnation morale que portent les pacifistes se mêle toujours à cette intuition de l'anachronisme.

2. Cf. sur ces problèmes : KAUFMANN (Félix). *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrecht.ischuld.* Leipzig et Vienne, I929-

3. Nous avons vu dans la section précédente qu'un acte est compréhensible par référence à une certaine intention (parfois impersonnelle).

Aussi est-il normal qu'on estime le degré de responsabilité d'après l'état d'esprit du coupable, soit au moment de l'acte, soit de manière permanente. On peut même dire que, essentiellement, on poursuit l'état d'esprit dont la conduite est le signe et l'expression. Or, il est frappant que, dès que l'on se préoccupe du degré de responsabilité, l'analyse causale se réintroduise avec son découpage des éléments. La négligence passe pour coupable dans la mesure où elle apparaît efficace (sans elle, l'individu n'aurait pas commis la faute) et non inévitable (une conduite autre est normalement concevable). L'ivresse atténue la responsabilité parce que, rétrospectivement, elle semble diminuer les chances d'une décision autre (elle rend celle-ci moins possible, elle rend le délit plus déterminé). Au contraire, la lucidité est une circonstance aggravante puisqu'elle augmente, à nos yeux, pour le passé les chances de l'abstention, et pour l'avenir les chances défavorables (chances d'un nouveau crime).

A vrai dire, cet effort pour proportionner exactement le châtiment à la culpabilité n'est pas interprété d'ordinaire de la manière positive que nous indiquons. On imagine tout d'abord une culpabilité essentielle, fondée sur la liberté de la volonté, et les circonstances de la faute sont prises comme signes extérieurs soit de liberté, soit de l'absence de liberté. En fait, cette liberté, accessible de l'extérieur, se fonde, comme la liberté historique, sur une analyse des antécédents : la liberté paraît d'autant plus grande qu'est reconnue plus petite la fraction des antécédents qu'il aurait suffi de transformer pour que l'événement eût été autre (il faut encore que cette transformation ne soit exclue par aucun antécédent, semble même possible indépendamment de toute autre variation). L'historien découpe la situation, le psychologue le caractère et la situation. La perte complète de conscience ou de lucidité[x] supprime toutepossibilité de variation (puisqu'on suppose toujours une variation par le fait de l'individu). La mauvaise éducation ou la misère affaiblissent la résistance à la tentation. Plus est grand l'ensemble des antécédents qui conduit au crime, plus la liberté, et du même coup la responsabilité, sont réduites (avec cette complication que, selon que l'on envisage le passé et le caractère ou la situation, on risque d'obtenir des résultats opposés).

Dira-t-on que cette liberté relative, qui exige seulement un déterminisme fragmentaire, ne suffit pas à justifier une culpa-

1. On pourrait dire encore que la lucidité, la conscience font partie intégrante de la définition de *Yétat d'esprit,* objectivement saisissable, qui mérite châtiment. La faute implique une certaine intention.

biiité moralement authentique? Une discussion complète nous écarterait de notre sujet, bornons-nous à quelques remarques.

La responsabilité essentielle, Dieu seul la connaîtrait puisque seul il discernerait l'intention dernière de la personne. L'homme livré à lui-même doit faire la distinction entre la culpabilité de chacun pour lui, et la culpabilité vue du dehors, pour les autres. Je puis, par le remords, prendre conscience d'une faute et, du même coup, d'une liberté qui ne comporte ni degrés ni limites. Mais cette liberté, le spectateur ne parvient pas à la saisir. Toute juridiction, inévitablement sociale, désigne le contenu des conduites fautives, à la rigueur l'état d'esprit répréhensible (que l'on infère de divers signes), elle ignore la liberté et par conséquent la volonté du mal.

Ces deux ignorances ne sont d'ailleurs pas comparables, bien plutôt contradictoires. La liberté serait exclue par un déterminisme fait à l'avance : l'avenir inconnu paraît fixé avant même qu'il ne soit, si l'on substitue à la construction humaine l'illusion d'une nécessité inscrite dans le réel, ou encore si l'on confond notre construction rétrospective et le devenir concret. On éprouve la liberté tant que l'on reste contemporain de son acte. Après coup, on explique la décision en la rapportant à ses antécédents, comme si elle avait été déterminée. Tout au plus parvient-on à suggérer, à rendre intelligible la liberté en restituant au passé son caractère de futur antérieur, au lieu de le contempler dans sa fatalité rétrospective.

Quant à l'appréciation morale d'autrui, elle est positive tant qu'elle vise la réalité extérieure de la conduite ou la nature des motifs ou des mobiles, mais ces données, perceptibles ou psychologiques, sont également étrangères à l'ordre éthique. Pas plus que Kant n'était assuré de la moralité d'aucun acte parce qu'un retour égoïste risque toujours de compromettre la pureté du cœur, ainsi on explique tous les actes contraires aux règles admises sans atteindre une volonté qui ait librement choisi le mal pour lui-même. La conscience étrangère, dès qu'elle est objectivée pour être comprise, admet des interprétations multiples et inachevées, elle exclut un jugement absolu. Sans doute subsiste-t-il d'autres manières d'estimer les personnes, d'après leur qualité humaine, d'après les valeurs qu'elles réalisant, d'après l'efficacité ou la moralité objective de leur conduite. Nous voulions seulement montrer l'impossibilité, si on définit une volonté par les motifs et au-delà par les mobiles, de la saisir bonne ou mauvaise absolument pour la double raison qu'elle devient *équivoque* et *naturelle.*

Une fois de plus, la responsabilité historique est à l'image de la

responsabilité authentique, celle du moins qu'il est donné aux hommes de connaître, responsabilité relative et fragmentaire, solidaire de la probabilité rétrospective par laquelle s'édifie le déterminisme historique.

I

III

CAUSALITÉ ET HASARD

D'après les analyses précédentes, les jugements de causalité historique se ramèneraient à des calculs rétrospectifs de probabilité, probabilité liée aux démarches du savant et aux caractères des événements. Et nous avons retrouvé, dans la logique de la causalité, la notion de hasard qui est traditionnellement au centre de la théorie de l'histoire.

Nous examinerons, dans ce paragraphe, les problèmes que pose la confrontation des deux concepts : les accidents doivent-ils être définis de manière relative et formelle, comme dans les paragraphes précédents? Existe-t-il matériellement, si l'on peut dire, des accidents? Une fois précisé le sens des termes, est-il possible de formuler rigoureusement les interrogations classiques?

Il est commode d'analyser les différentes significations du mot hasard à partir de la théorie aristotélicienne. D'après Aristote, le fait de fortune ou de hasard est étranger à toute loi, il ne se produit ni toujours ni le plus souvent, il est rare. La rareté tend d'ailleurs à se confondre avec la contingence. La régularité prouve l'existence d'un lien nécessaire, la singularité, l'absence d'un tel lien. Ces faits rares et contingents appartiennent à deux domaines différents. Ou bien c'est une activité intelligente qui au lieu d'atteindre le but poursuivi en atteint un autre, ou bien c'est une chose (ou un animal) qui atteint une fin qui n'est pas sa fin authentique. Fortune et hasard caractérisent donc les réalités qui existent *en vue de quelque chose.* Tous les exemples d'Aristote, aujourd'hui encore classiques tant ils illustrent l'idée commune, se prêtenl a la

même interprétation par l'erreur *de finalité.* Le débiteur vient exceptionnellement et sans intention sur le marché, et il y rencontre son créancier. On creuse le sol, par exemple pour planter, et on trouve un trésor. Un cheval effrayé s'enfuit, et cette fuite le sauve, une pierre tombe et heurte un crâne. Dans tous les cas, le résultat n'est pas celui que visait l'agent ou la nature. Si bien qu'entre un monstre et la rencontre du financier, Aristote, de son point de vue, n'aperçoit pas de différence fondamentale. Sa théorie, logique et métaphysique, oppose, dans un monde hiérarchisé, l'accident à la réalisation par chaque être de sa fin (activité extérieure ou forme).

Il suffit d'analyser les exemples d'Aristote pour retrouver les deux idées qui constituent le fond des théories de Bergson et de Cournot. Le trépied qui retombe droit, la pierre qui frappe une personne, autant d'événements qui suggèrent une intention. Le mécanisme imite la finalité. Le caractère humain de l'effet, par une fausse application du principe d'égalité, tend à se répandre sur la cause. L'intelligence qui apparaît dans les événements se trouve concentrée dans la représentation du malin génie, que nous appelons le hasard.

D'autre part, la théorie de Cournot consiste à analyser non plus le rapport du fait à la fin poursuivie et non atteinte, mais les origines de l'accident. Rencontre du créancier et du débiteur sur la place, de la pierre et du crâne, tous ces exemples peuvent se ramener à la formule de Cournot : coïncidence de deux séries ou coïncidence d'un système et d'une série. Chacune des séries obéit à un déterminisme strict, mais la rencontre, en elle-même, échappe à toute loi. Idée claire, aujourd'hui classique, mais il reste à définir les séries et les systèmes. Comment y parvient-on en histoire?

Tout événement dérive de plusieurs séries. Qu'il s'agisse de la guerre de 1914 ou de la révolution hitlérienne, on discernerait aisément des causes multiples. L'assassinat de l'archiduc est le terme d'une série (activité des révolutionnaires serbes, panslavisme), la diplomatie autrichienne dans les Balkans constitue une autre série, de même celle de la Russie et de l'Allemagne. Mais d'autre part, si l'on considérait la guerre dans le prolongement de la politique européenne, on y pourrait voir l'achèvement d'un système. Selon l'optique, le même événement apparaît ou non comme fortuit.

Sans doute l'analyse formelle du paragraphe précédent résout cette apparente difficulté, elle donne une forme rigoureuse

aux raisonnements de l'étiologie historique, mais en même temps elle enlève aux notions d'ordre et de hasard toute valeur absolue. C'est l'historien lui-même qui, en fonction des régularités connues, des évolutions normales, organise la texture, du devenir. Un événement peut être dit accidentel par rapport à un ensemble d'antécédents, adéquat par rapport à un autre. Hasard, puisque des séries multiples se sont croisées, rationnel, puisque à un niveau supérieur, on retrouve un ensemble ordonné.

Mais le hasard ne désigne-t-il pas une catégorie de données matériellement définies? Quand on parle de hasard, en histoire, on songe immédiatement à un certain type de faits, comme si on enrichissait encore l'acception positive (celle de Cournot) par des résidus de la signification aristotélicienne ou bergsonienne, comme si on dessinait les systèmes et les séries en fonction de l'intérêt humain. Ainsi on invoque le hasard chaque fois que les phénomènes naturels font irruption dans le monde de l'histoire (tremblement de terre, maladie d'un chef, circonstances atmosphériques qui déterminent l'issue d'une guerre, d'une bataille, etc.), chaque fois aussi que la dissymétrie entre la cause et l'effet (petite cause et grands effets) nous frappe, ou même chaque fois qu'un *grand homme* semble exercer une action sur le devenir.

On ramène sans difficulté ces cas à la définition formelle. Les phénomènes naturels forment immédiatement une série distincte. D'autre part, l'historien rassemble en un ensemble les conditions sociales ou économiques ou institutionnelles, si bien que les décisions ou les initiatives des personnes prennent le caractère d'accident , (alors que, par rapport à l'individu, elles peuvent fort bien être adéquates). On en vient à imaginer que les réalités massives sont plus déterminées que les faits parcellaires, à concevoir une distinction essentielle entre ceux-ci et celles-là. Et pourtant, les réalités massives sont faites de conduites individuelles, liées dans le réel ou par l'historien, et il n'y a de hasard que relatif.

Rien n'empêche sans doute de maintenir un sens matériel : les accidents seraient les données parcellaires (initiatives individuelles, rencontres, etc.) qui correspondent aux causes variables des *structures fortuites* imaginées en vue de l'analyse causale. Mais encore faut-il se rappeler que sens matériel et sens formel ne coïncident pas. Formellement, n'importe quel phénomène peut être dit accidentel. Le brusque développement de l'industrie allemande entre 1870 et 1874 est accidentel par rapport à l'état antérieur de l'économie puisqu'il a pour origine l'indemnité de guerre, c'est-à-dire un fait politique extérieur à l'ordre des

cycles économiques. Dira-t-on qu'un accident défini par rapport à tous les antécédents, par rapport à la situation entière, serait absolument et non relativement fortuit? Mais, tout d'abord, on pourrait se demander s'il existe de tels événements que rien dans le passé ne prépare et n'explique. D'autre part, même en ce cas, l'événement ne serait pas accidentel en tant que parcellaire ou individuel, mais parce qu'il romprait avec l'évolution antérieure. Nous resterions toujours dans l'acception positive et formelle, car un hasard (au sens matériel) est souvent l'exécuteur de la nécessité.

A vrai dire, si, à la manière de Cournot, l'historien embrassait le système total de l'histoire, s'il dégageait le plan de la Providence, les accidents définis par référence à ce système deviendraient, pour ainsi dire, absolument fortuits. Car, avec la multiplicité des systèmes, l'équivoque disparaîtrait : les deux notions se rejoindraient, ou du moins leur distinction importerait peu. Supposons, par exemple, que l'histoire mène nécessairement à une Europe unie : fort de ce savoir, l'historien contemplerait sans effroi les dernières guerres européennes, restes d'une époque qui s'achève. Parcellaires ou non, ces hasards s'organiseraient comme tels dans la perspective *vraie* sur le passé.

En d'autres termes, l'impossibilité de confondre les deux notions tient avant tout à l'incertitude qui s'attache aux délimitations des systèmes et des séries, à la pluralité des structures fortuites que le savant est libre de construire ou d'imaginer.

Les remarques précédentes ne sauraient manquer de décevoir. En effet, on souhaite que le philosophe prenne parti entre historiens et sociologues, théoriciens du hasard et théoriciens de la nécessité. A quoi bon ces formules logiques qui finalement traduisent la pratique spontanée, si elles ne permettent pas de résoudre ou au moins de préciser le vrai problème?

D'abord, notre schéma confirme les indications que nous donnions dès la première section, à propos de la compensation ou de l'élimination des accidents. Car, si cette élimination par le temps, à la longue, paraît vraisemblable à l'intérieur d'un système (défini par une causalité adéquate), il n'en va pas de même pour les accidents qui se produisent aux instants décisifs ou aux points de croisement. L'économiste observe les fluctuations cycliques, discerne mouvements séculaires et mouvements à courte période, met à leur place les hasards (guerre politique) qui n'influencent pas au-delà d'une certaine durée, ni d'une

certaine ampleur, l'évolution de l'économie. Mais cette évolution tout entière est peut-être commandée par un fait parcellaire extra-économique. D'autre part, la rencontre d'une dépression et d'une crise politique risque de provoquer une révolution (par exemple la révolution allemande de ig33) dont les conséquences semblent incalculables, et demeurent imprévisibles. La révolution russe qui résulte peut-être de l'accumulation de hasards favorables, dont le succès du moins a dépendu de plusieurs facteurs relativement fortuits (chefs, résultats de batailles, etc.) inaugure un système économique dont on dégage, à partir de ce premier commencement, le devenir intelligible et nécessaire.

Le bon sens suggère — et la réflexion confirme — que la marge d'incertitude ne soit ni toujours fixée, ni toujours illimitée. Certes, à toutes les époques, certaines éventualités sont exclues : on ne revient pas de la grande industrie à l'artisanat, et la grande industrie marque le pouvoir politique de certains traits qu'il faut subir. En ce sens, on peut affirmer qu'il existe des limites entre lesquelles règne la Fortune, mais ces limites sont vagues, indéterminées. On ne saurait affirmer, dès l'abord, que les hasards n'ont d'autre rôle que d'accélérer ou de ralentir un destin immuable, à l'avance écrit. Aux époques de crise, il semble que les possibles se multiplient, très différents les uns des autres. Quand la liberté de la Grèce est en jeu, immense apparaît le jeu de la contingence.

Aucune proposition générale ne saurait donc anticiper les résultats d'une étude qui, dans chaque exemple, doit être reprise sans préjugé. Aussi bien les théories sur cet objet traduisent-elles des philosophies, au fond étrangères aux incertitudes historiques. On confond l'antithèse du déterminisme global et du déterminisme parcellaire avec l'antinomie de la liberté et de la nécessité. Confusion absurde : plus que les notions métaphysiques importent en vérité les affirmations concrètes. A quoi bon proclamer la liberté humaine qui, appartenant à tous, n'appartiendrait à personne? Faite par tous les hommes, l'histoire ne serait voulue par aucun : résultat aveugle des conflits innombrables, elle serait chaotique du fait même qu'elle obéirait à des volontés contradictoires. Ou bien on songe à l'individu, et alors on ne l'arrache pas à la servitude par des formules métaphysiques, mais en lui révélant les conditions et les instants de sa puissance. Ou bien on songe à l'humanité, et alors il reste à définir l'idée : suffit-il que le passé ne porte pas en lui l'avenir, ou faut-il que l'ensemble historique soit commandé par la raison consciente?

La controverse sur les grands hommes conduit à des conclusions analogues. Les deux argumentations qui avec monotonie s'opposent, nous paraissent aussi incontestables qu'insuffisantes. Le déterminisme rappelle justement qu'on ne saurait changer à volonté tel ou tel élément (pour prouver l'efficace du hasard) : tous les faits sont liés les uns aux autres, le détail qui frappe traduit peut-être une donnée générale durable (l'occasion manquée, le mauvais recrutement des chefs). De même, le grand homme exprime un groupe ou une époque, l'œuvre du conquérant, celle d'Alexandre par exemple, correspondait à une exigence historique : plus ou moins vite l'unilé du monde antique se serait réalisée et les deux cultures, grecque et asiatique, se seraient pénétrées. Mais non moins justement on répondrait que l'histoire ne trouve pas toujours l'homme capable de remplir les tâches qu'elle impose. D'autre part, si les conquêtes d'Alexandre ou de Gengis Khan n'avaient pas été préparées par les circonstances, si une supériorité technique ne les avait pas rendues possibles, évidemment un génie n'aurait pas suffi. Néanmoins cette possibilité aurait pu ne pas être exploitée. Il en est de même pour les fondateurs de religion, Luther ou Mahomet. Et il sera toujours juste de demander quelles traces a laissées l'individu ; quelles traces dans les événements par le fait que la nécessité historique a été accomplie à telle époque, de telle manière? quelles traces dans la création culturelle? En quelle mesure le prostestantisme porte-t-il la marque de Luther, l'islamisme celle de Mahomet? Si le Prophète avait été un autre homme, les deux religions seraient-elles différentes de ce qu'elles sont?

On poursuivrait sans difficulté cette controverse traditionnelle. Mais les dernières interrogations que nous venons de formuler montrent pourquoi elle ne mène à rien. Tant que l'on s'en tient aux formules abstraites, on parvient à justifier aussi bien le déterminisme que le culte des héros. Il faut analyser l'individu et la situation pour préciser ce que la réalité doit finalement à celle-ci et à celui-là. Or, cette analyse (du même type que toute enquête causale historique) doit être reprise à neuf dans chaque cas : le problème ne comporte pas de solution générale, il n'est même pas authentiquement philosophique puisqu'il relève de la recherche scientifique.

Si évidentes que nous paraissent ces remarques, nous sommes assurés de ne pas emporter la conviction, tant les affirmations indémontrables du déterminisme naissent spontanément de la

perspective historique. On reconnaît d'abord des occasions, saisies ou perdues, des instants décisifs, mais, toujours et partout, qu'il s'agisse d'une victoire militaire ou de l'écroulement d'un empire, on découvre des raisons lointaines et *valables* qui, après coup, confèrent une apparente nécessité à l'issue effective. On oublie que l'issue contraire aurait peut-être comporté une explication aussi satisfaisante. En d'autres termes, la rétrospection crée une *illusion de fatalité* qui contredit *l'impression contemporaine de contingence.* Ni l'une ni l'autre n'est *a priori* vraie ou fausse, l'avenir rectifie souvent le jugement des acteurs. Du moins l'impression contemporaine n'implique-t-elle aucun dogmatisme, au rebours de l'illusion rétrospective. Dès lors, c'est au dogmatisme qu'incombe la charge de la preuve.

Toutes les vastes reconstitutions partagent avec les prophéties rétrospectives le privilège de l'infaillibilité. Or, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant, l'enquête causale de l'historien a moins pour sens de dessiner les grands traits de relief historique que de conserver ou de restituer au passé l'incertitude de l'avenir : le récit, comme la langue, connaît de multiples *actualités,* il suffit de se reporter à un moment quelconque '(fût-il du plus lointain passé) pour définir par rapport à ce présent fictif les trois dimensions du temps. L'historien use de cette puissance de l'esprit, ainsi parvient-il à distinguer la fatalité de ce qui, ayant été, ne peut plus ne pas avoir été, de la nécessité massive qui écraserait l'individu et impliquerait un avenir prédéterminé.

IV

LIMITESETSIGNIFICATION DE LA CAUSALITÉ HISTORIQUE

Les limites de la causalité historique sont de deux ordres. Les unes tiennent au schéma lui-même, les autres à la nature ou à l'insuffisance des connaissances dont nous disposons pour construire les évolutions irréelles. La signification de la causalité historique, à partir de ces analyses, apparaîtra d'elle-même : si jamais nous n'étions capables de donner réponse à nos interrogations, nous serions encore en droit d'interroger pour rendre au futur passé son caractère de futur.

Nous avons vu déjà, dans les paragraphes précédents, que le déterminisme de la probabilité rétrospective ne connaît que des notions relatives. Règles et événements, adéquat et accident, apparaissent inséparables dans l'expérience organisée de l'historien. Sans doute la réalité suggère cette organisation, mais, si bien fondées que soient les décisions du savant, elles sont rarement les seules possibles : on aurait pu poser la question à un autre moment, car l'évolution est continue et on remonte rarement à un premier commencement; une certaine sélection des antécédents comme un certain découpage de l'effet ne s'imposent pas de manière catégorique.

Cette liberté de la reconstruction se manifeste encore dans le choix du *niveau.* Tel historien se placera sur le même plan que l'acteur, tel autre négligera l'analyse microscopique et suivra les mouvements d'ensemble qui conduisent à l'événement considéré. Le problème des origines immédiates de la guerre, pour un marxiste, aurait une portée et un intérêt réduits. L'économie capitaliste, la politique européenne du XX^{e} siècle, sécrétaient pour ainsi dire un conflit général : peu importent les incidents des derniers jours.

Ces remarques précisent le caractère des résultats, elles n'en compromettent pas la validité. Une autre réserve, plus grave, mettrait en cause la correspondance entre schéma et réalité. Trouve-t-on en histoire l'équivalent des causes constantes? Même si on donne une réponse affirmative à cette question, il n'en apparaît pas moins que cette causalité est pour ainsi dire *instantanée.* On se reporte par la pensée à un moment du passé, on *arrête* l'évolution, on fixe les conditions constantes qui pourtant évoluaient, dans la direction de l'événement que l'on étudie, ou dans la direction contraire. On a mesuré l'efficace à cet instant choisi, mais, ce qu'il importerait de savoir pour préciser le rôle des *forces profondes* et des événements parcellaires, ce serait le devenir de la constellation, or, dans nos constructions irréelles, nous imaginons les suites de la situation, non ses transformations (dans les paragraphes précédents, nous ne faisions pas la différence).

On aperçoit ainsi, entre l'uchronie et les démarches de la science positive, les différences essentielles. Le rêveur choisit et supprime arbitrairement un fait (peut-être inséparable d'un ensemble), imagine ce qui se serait passé, s'efforce d'entrer dans les détails de cette fantaisie. Le savant se demande uniquement si, en faisant varier une donnée, il obtient, *au moment où il se place,* un événement autre. Il lui suffit de démontrer qu' « il y aurait eu quelque chose de changé ». Le plupart du temps, il serait bien en peine d'en dire davantage. En tout cas (au moins à un niveau inférieur), il n'est pas capable de suivre les conséquences de son hypothèse, tant l'entrecroisement des séries causales, dans le réel, dépasse le pouvoir de notre intelligence. Si les Français avaient perdu la bataille de la Marne? Si l'ordre de retraite n'avait pas été donné aux troupes allemandes? Si l'Amérique n'était pas intervenue? Certes, on discerne la possibilité d'autres évolutions, et, en fonction de ces évolutions probables et très différentes de l'histoire réelle, on estimera assez haut l'efficace de telle victoire ou de l'intervention américaine : sans dissimuler notre impuissance à réconcilier la science et l'uchronie, sans nier que, à un niveau supérieur, on distingue parfois la probabilité du devenir global que les accidents, vus de près, rendent, en apparence, contingent.

Nous revenons ainsi au problème que nous avons jusqu'à présent écarté. Avons-nous le moyen d'organiser rétrospectivement le déterminisme selon la probabilité? D'établir cette causalité, relative et instantanée?

Avant même d'étudier les généralités historiques, nous pouvons indiquer pourquoi et comment l'historien parvient, pratiquement, à des hypothèses au moins vraisemblables de causalité. Supposons en effet qu'il se place à un niveau inférieur, qu'il considère les actes de personnes, les décisions précises à une minute donnée. Que se serait-il passé si le tzar n'avait pas signé l'ordre de mobilisation générale? L'historien ne possède aucune règle applicable à cette circonstance, les actes antérieurs sont trop particuliers pour être subsumables sous une loi. Pourtant, grâce à cette singularité, l'historien peut faire des conjectures, en s'appuyant sur d'autres données (la mobilisation autrichienne a été décidée avant que la mobilisation russe fût connue, etc.). Dira-t-on que le cas est exceptionnel : si la mobilisation autrichienne avait répondu à la mobilisation russe, on serait obligé d'attribuer à celle-ci une part de causalité par rapport à celle-là, qui peut-être aurait pourtant été décidée en tout état de cause. Nous ne voulons pas mettre en doute cette incertitude, mais seulement indiquer l'idée : plus on se rapproche du concret absolu, moins nous possédons de connaissances utilisables, mais plus les faits eux-mêmes en tiennent lieu. Qu'il y ait eu, dans l'ultimatum autrichien, dans la déclaration de guerre à la Serbie, une forte part d'initiative et que cette initiative créât une possibilité de guerre, personne n'en doute. Et, de même, que la bataille de la Marne, après les défaites des frontières et la retraite, fût en quelque sorte un miracle (qu'elle fût, par rapport au plus grand nombre des antécédents, accidentelle). La guerre était-elle terminée si la bataille avait été perdue et si Paris était tombé? Nul ne peut l'affirmer. Mais en revanche, tout le monde admettra que la probabilité d'une défaite française était accrue considérablement, qu'elle était, en cette hypothèse, très forte.

Aussi bien, à ce niveau élémentaire, dans quels cas, à quels moments suspend-on le récit pour substituer au jugement de réalité un jugement de nécessité, au moins virtuelle? Presque inévitablement, lorsque le récit semble s'interrompre de lui-même, un individu n'agit pas selon son caractère, une décision politique ne répond pas aux circonstances, une évolution est déterminée, inaugurée ou arrêtée par un accident. Que l'on confronte l'acte et la personnalité, la décision personnelle et le milieu, un mouvement historique et un accident, le réel possède la structure qu'implique l'analyse causale et l'analyse suffit non pour mesurer exactement, mais pour discerner l'efficace d'un

antécédent ou la contingence d'une donnée parcellaire. Or l'historien ne prétend pas, le plus souvent, à d'autres résultats. Nul ne saura jamais ce qui aurait pu se passer dans l'hypothèse où l'archiduc n'aurait pas été assassiné en igi4[x]-

Supposons, au contraire, qu'on se place à un niveau élevé. Quelles sont les causes du capitalisme (défini d'une certaine manière)? Cette fois, l'analyse des antécédents s'appuiera sur des analogies, sur des règles au moins approximatives. On parviendra à une conclusion du type : le protestantisme est une des causes du capitalisme[2] (de certains aspects du capitalisme). Mais, entre ce que l'on peut, au moins avec vraisemblance, affirmer et ce que, spontanément, on voudrait savoir, il subsiste un intervalle immense, car la causalité du protestantisme doit-elle être estimée grande ou petite? Les formules de Max Weber marquent une hésitation qui reflète une ignorance. Comment mesurer le degré d'efficace? A l'époque où l'on croit l'observer, comment faire la part des diverses causes? Par rapport au futur (à quel futur?) aujourd'hui passé, comment savoir? La question dernière que chacun pose, se formulerait selon l'expression vulgaire : « serait-ce, en dernière analyse, revenu au même? » Sans le protestantisme, le capitalisme que nous connaissons existerait-il? Or cette question excède définitivement notre savoir et peut-être n'a-t-elle pas de sens; car il faudrait préciser *quel* capitalisme, *quels aspects* du capitalisme. Par la formule de la question, on substitue la totalité globale aux événements analysés, mais, avec l'analyse, la pensée causale ne disparaît-elle pas? On peut tâcher de suivre les conséquences de l'antécédent que l'on étudie : mais, à supposer qu'aucune donnée actuelle ne se rattache directement au protestantisme, il ne s'ensuit pas que l'action de celui-ci soit épuisée, car l'entrelacement des causes rend inextricable le réseau des influences, et, ce qui serait advenu sans ce lointain phénomène religieux, personne ne le sait ni ne le saura jamais.

Entre le microscopique et le macroscopique, entre l'observation des faits et la confrontation des généralités, on rencontrerait bien des cas intermédiaires où l'une et l'autre méthode

i. Il faudrait faire des conjectures sur l'évolution du système politique, économique de l'Europe.

2. Il s'agit là uniquement d'un exemple. Nous faisons abstraction de la vérité ou de la fausseté (d'après les documents) de cette théorie. Car cette thèse n'exige pas seulement l'analyse des autres capitalismes et de divers antécédents. Il faut d'abord, par observation, établir le développement particulier du capitalisme là où régnait l'esprit protestant, la priorité de celui-ci sur celui-là, l'impossibilité d'attribuer à un autre antécédent la responsabilité de ce développement.

servent simultanément. C'est à cet échelon moyen que l'enquête causale aboutit aux conclusions les plus précises et les plus affirmatives. S'agit-il, par exemple, d'un phénomène économique comme la dévaluation : il est possible d'établir, de manière indiscutable, que, dans telle situation, elle a entraîné telles et telles conséquences. Jugement de causalité dont la modalité est la réalité. L'historien établit que dans un cas déterminé (la Belgique) la dévaluation a déterminé le retour des capitaux, l'abaissement du taux de l'intérêt, la reconstitution de la marge bénéficiaire, etc. Il démontre que i° aucun autre événement n'explique ces phénomènes ni dans le cadre national, ni dans l'économie mondiale (on ne les observe pas au même moment dans les autres pays du bloc-or, aucun autre antécédent n'en rend compte); 2^0 ces phénomènes sont liés à la cause par des relations intelligibles (le retour des capitaux s'explique par l'intérêt des capitalistes) ; 3° le rapport causal se déduit de règles empiriques ou scientifiques : dans une constellation déterminée, la dévaluation produit telles conséquences, telle est la forme du jugement causal historique.

Du même coup, nous revenons au schéma simple, que nous avons écarté plus haut : la consécution singulière rentre directement dans la relation générale. Mais en même temps ce schéma apparaît comme un cas particulier du schéma complexe. Le premier s'applique lorsque les conditions sont normales (prévues dans la loi) ou constantes (un seul antécédent a varié), on néglige alors les circonstances extérieures, et la causalité, déduite de la loi, apparaît certaine dans l'exemple étudié. Mais si, en même temps que la dévaluation, d'autres antécédents avaient varié (union nationale au lieu de luttes politiques, politique de crédit autre, grands travaux, etc.), nous aurions recours au schéma complexe : estimer l'action des divers antécédents en analysant le déterminisme propre à chacun d'eux. Ou encore si les effets classiques de la dévaluation ne se produisaient pas dans un certain pays, on chercherait à discerner les circonstances exceptionnelles qui ont empêché ou détourné les suites classiques de la manipulation monétaire. A volonté, on retrouve le schéma simple à partir du schéma complexe, ou inversement. L'essentiel est de reconnaître la signification de ce schéma dans la reconstitution du passé humain.

On pourrait, semble-t-il, retenir comme seul positif et fécond l'usage du schéma simple. Il évite les constructions irréelles et se borne à fixer les responsabilités de fait. Mais précisément

cette interprétation pseudo-positive nous paraît erronée. Les constructions irréelles doivent rester partie intégrante de la science, même si elles ne dépassent pas une vraisemblance équivoque, car elles offrent le seul moyen d'échapper à *l'illusion rétrospective de fatalité.*

Après coup, on discerne aisément, dans le préromantisme, les origines du romantisme, on se console en pensant que l'occasion perdue n'existait pas, que la décision humaine se serait heurtée à la tyrannie des choses. Image de la continuité, image de la nécessité naissent spontanément de la perspective historique, parce que nous partons de la fin, parce que nous savons ce qui a été, mais non ce qui aurait pu être, nous développons le futur, aujourd'hui passé, des événements et des décisions, et nous sommes tentés de méconnaître la complexité contradictoire du réel.

De plus, nous sommes toujours maîtres d'organiser un mouvement global en rapprochant des faits discontinus, puisque, démiurges du devenir historique, nous choisissons librement le niveau auquel nous nous plaçons pour éliminer les accidents et faire sortir du chaos, l'ordre. L'analyse microscopique, l'évocation des possibles réfutent cette prétention. Œuvres du savant, ces ensembles, puisqu'ils impliquent des probabilités superposées, ne sauraient eux-mêmes dépasser la modalité du jugement probable.

Nous avons vu comment l'intérêt de l'historien oriente la sélection des antécédents (que le schéma ne détermine à aucun degré). On isole le moment d'une décision ou d'une rencontre pour donner au récit l'accent du présent vécu. Car les hommes d'action connaissent l'incertitude du destin, la réaction de l'individu au monde, de la volonté au caractère, à l'instant décisif que l'historien ranime lorsqu'il oppose au futur devenu réel les autres éventualités, alors envisagées, aujourd'hui condamnées. Le mot de responsabilité reprend son sens, puisque, délivrés d'un esclavage feint, nous ne disposons plus d'une nécessité complaisante pour excuser l'échec ou la lâcheté.

L'estimation rétrospective des probabilités reprend la délibération qui aurait été celle de l'acteur dans le cas idéal où celui-ci aurait possédé toutes les connaissances accumulées par l'historien. Identité qui ne compromet nullement la dignité de l'analyse scientifique. Le positiviste, en toute naïveté, croit l'avenir imprévisible et le passé fatal. Mais le passé de l'historien a été le futur des personnages historiques. Si le futur porte la marque d'une imprévisibilité essentielle, l'explication doit respecter la nature de l'événement. Pas plus qu'on ne conseillera au politique d'agir aveuglément selon ses désirs, sous prétexte

que tous les calculs risquent d'être démentis, pas davantage on ne refusera à l'historien le droit et le devoir d'imaginer ce qui aurait pu être pour comprendre ce qui a été, même si ces imaginations demeurent incertaines. Le calcul anticipé est la condition de la conduite raisonnable, les probabilités rétrospectives du récit véridique. Si on néglige les décisions et les instants, on substitue au monde vécu une nature ou une fatalité. En ce sens, la science historique, résurrection de la politique, se fait contemporaine de ses héros.

Formule valable à condition de se rappeler que, supérieure aux passions partisanes, elle veut être impartiale et connaît l'avenir.

Tâchons, pour terminer et dégager nos résultats, de confronter notre interprétation avec la théorie que Simiand a exposée dans la *Revue de Synthèse historique* et à la *Société française de Philosophie.* On connaît les arguments majeurs : toute relation causale doit être déduite des lois ; pour choisir parmi les antécédents la cause, il faut isoler l'antécédent le plus général et le moins conditionné, et cet isolement exige l'établissement de régularités, donc le rapprochement des cas multiples et, pour rendre la comparaison possible, l'expression en termes conceptuels du phénomène effet.

Que toute causalité implique une généralité au moins virtuelle, nous l'avons reconnu également. Sans quoi, la consécution resterait unique, donc accidentelle, à moins qu'un lien mystique, intelligible ou psychologique, ne rattache la cause à l'effet (intention et acte, volonté et conduite, force et fait), ce qui nous ferait sortir de la pensée causale. Mais les conclusions que tire Simiand dépassent de beaucoup les prémisses. La cause d'une explosion, dit-il, c'est la force expansive des gaz, parce que la loi s'applique à toute explosion, parce que « la force expansive » est l'antécédent le plus général. Or l'exemple montre clairement que Simiand substitue un problème à un autre : la cause de toute guerre ne se confond pas avec la cause de la guerre de 1914- L'historien n'est pas, dans ce cas, comparable au physicien mais à l'expert. Avoir ignoré et nié la spécificité de l'enquête historique, telle serait à nos yeux la première erreur de Simiand.

De plus, Simiand a assimilé la généralisation historique à l'analyse scientifique. Il recommandait d'exprimer l'effet en termes généraux : la révolution de 1848 serait le renversement d'un gouvernement impopulaire par une minorité d'opposants. Comment n'a-t-il pas saisi **que** cette traduction conceptuelle diffère en nature de l'isolement des facteurs? En physique, par exemple, la loi de gravitation, la loi de Mariotte sont générales par rapport à telle chute particulière, telle variation de volume ou de pression d'un gaz, mais chacune des fonctions permet de saisir un aspect concret de tous les faits conformes à la loi. Au contraire, la formule de Simiand substitue à un événement une notion, elle organise en une unité idéelle des conduites diverses et complexes, elle résume, elle simplifie, elle néglige la date et certains caractères de l'effet. On aura beau découvrir, multiplier des lois, on n'expliquera jamais ce que, dès le point de départ, on a ignoré, ou du moins il faudrait combiner avec les abstractions les données singulières, en d'autres termes, reconstituer la constellation unique selon la méthode du juge ou de l'historien.

Sans doute Simiand aurait-il été peu sensible à cette argumentation, car sa théorie, logique en apparence, couvre d'une part une philosophie de l'histoire, de l'autre une méthodologie. Si les événements, dates, individus, accidents, étaient inefficaces, la logique de Simiand emprunterait sa vérité à cette doctrine *sociologiste.* Il se défendait d'un tel dogmatisme, car il lui importait surtout d'orienter la recherche dans un certain sens. Contre le récit pur, le goût de l'anecdote, il exigeait l'explication causale, maintenait la nécessité de l'abstraction, de la comparaison, de la généralisation. Méthode qui prenait à ses yeux d'autant plus de valeur qu'il l'appliquait à un ordre de phénomènes où incontestablement elle s'impose.

C'est le mélange de ces trois argumentations distinctes, logique, philosophique et méthodologique, qui entretient d'éternelles polémiques. La méthodologie reflète toujours des pratiques scientifiques légitimement diverses. Vaut-il mieux ressaisir les totalités historiques dans leur singularité ou comparer des institutions semblables ou analogues, présentes dans des civilisations différentes, l'alternative me paraît dénuée de signification, les résultats visés sont autres et la fécondité des procédés se mesure à l'épreuve. Quant à la question philosophique, elle est vaine, car il est tout aussi impossible d'affirmer que de nier, de manière universelle, l'efficacité des accidents ou la similitude de faits éloignés dans le temps et l'espace.

Certes, les arguments logiques de Simiand restent partiellement valables. Il est vrai que l'analyse historique est d'autant plus précise qu'elle utilise une sociologie plus élaborée. Mais, en l'absence d'une telle sociologie, l'histoire ne se perd pas dans la simple juxtaposition : entre le choix arbitraire d'une condition baptisée cause sans justification et la détermination de l'anté-

cèdent le plus **général,** qui dissout la singularité du fait, du moment et de la conjoncture, il existe une sélection que la curiosité de l'historien oriente mais qui n'en est pas moins, à partir d'hypothèses, objective.

Deuxième partie

LES RÉGULARITÉS ET LA CAUSALITÉ SOCIOLOGIQUE

La sociologie se définit, ou bien par opposition aux autres sciences sociales, ou bien par opposition à l'histoire. Dans le premier cas, elle apparaît comme une discipline spécialisée dont l'objet serait soit le social en tant que tel, soit l'ensemble de la société Dans le deuxième cas, la sociologie se caractérise par l'effort pour établir des lois (ou du moins des régularités ou des généralités), alors que l'histoire se borne à raconter des événements dans leur suite singulière.

Nous retiendrons ici cette deuxième définition, sans d'ailleurs nous interroger sur l'autonomie et l'organisation de la sociologie. Nous appelons sociologie la discipline qui dégage des relations générales entre faits historiques. La partie précédente, par une double voie, conduit à cette étude. En effet, l'analyse d'une constellation unique exige l'usage de règles, qu'il s'agisse de peser l'efficace d'un groupe d'antécédents ou de construire une évolution irréelle. D'autre part, la recherche historique de causes, bien qu'elle corresponde à un aspect du devenir humain, ne résulte pas premièrement d'une structure objectivement donnée : elle exprime une nuance de l'intérêt historique. *A priori* un intérêt autre reste tout aussi légitime, par exemple celui qui s'attache au déterminisme global des situations ou des masses, au retour inévitable des consécutions typiques. A la fois complémentaires l'une de l'autre et divergentes, la causalité sociologique et la causalité historique s'appellent réciproquement.

Au reste, cette partie n'en présentera pas moins un caractère tout différent. Il s'agissait surtout, à propos de la causalité historique, de mettre en lumière le schéma logique selon lequel procèdent, spontanément et inconsciemment, les historiens. Aussi pouvions-nous choisir des exemples fictifs, sans

entrer dans la description précise des enquêtes scientifiques. Au contraire, le schéma logique de la causalité sociologique, admis par tous, ne suscite aucune difficulté. Il suffit de se reporter à la logique de J. St. Mill et d'utiliser les méthodes de présence, d'absence et de variation concomitantes *• : la cause, aux yeux des sociologues, est *l'antécédent constant.* Il convient donc, cette fois, de dépasser le schéma et d'analyser des recherches concrètes pour mettre au jour les problèmes philosophiques. Aussi bien le schéma laisse-t-il dans l'ombre les démarches décisives de la science.

D'après l'épistémologie contemporaine, la tâche du physicien consiste moins à appliquer les méthodes de Mill (même dans la science élémentaire) qu'à découper les données de manière telle qu'on puisse confronter les antécédents dans plusieurs exemples différents. Lorsque les faits se prêtent à l'énumération et à la comparaison, l'essentiel, peut-on dire, est fait. La spécificité des disciplines se marque avant tout dans l'organisation de l'expérience. Aussi les questions que nous rencontrerons seront-elles par exemple : quel est le cadre à l'intérieur duquel on s'efforce d'établir des régularités? A l'intérieur d'une seule société, ou par rapprochement des phénomènes analogues dans des cultures éloignées? Pour assister au retour des mêmes consécutions, à quel niveau se place le sociologue? A quelle simplification doit-il procéder? Comment découpe-t-il les faits ou les ensembles?

Nous n'aurons pas, d'ailleurs, à entrer dans les détails techniques de ces problèmes. En effet, d'une part, nous en considérerons seulement l'aspect philosophique ou logique : peu importe que les chercheurs, selon la nature du réel, utilisent la méthode comparative ou au contraire la méthode statistique. La diversité des procédés correspond à une exigence normale de la science. D'autre part, notre but limité reste avant tout de marquer les limites de l'objectivité historique. Par suite, nous tâcherons de préciser la nature des relations causales, leur modalité, leur rapport au réel, leur portée. Ainsi arriverons-nous à définir quelques-uns des caractères par lesquels se distingue la causalité sociologique.

Nous envisagerons successivement les causes naturelles, puis les causes sociales. Comme les unes et les autres impliquent la comparaison des phénomènes intégrés dans des totalités distinctes, nous nous tiendrons, dans les paragraphes 3 et 4, à l'intérieur d'une totalité historique, les répétitions se déroulant sur une *base identique,* et nous étudierons les causes établies d'après les statistiques (fréquences ou variations concomitantes), et, en dernière analyse, la cause assimilée au premier moteur d'un mouvement cyclique. Sans doute y a-t-il bien d'autres recherches sociologiques. Néanmoins, ces paragraphes nous permettront d'en reconnaître les types les plus caractéristiques et, à condition d'utiliser les exemples sans nous y asservir, les conclusions devraient conserver une suffisante généralité.

i. On peut se reporter à l'exposé qu'en donne Simiand au premier tome du *Salaire, révolution sociale et la monnaie,* Paris, 1932, et noter les règles qu'il indique pour la contre-épreuve (afin de s'assurer que les deux termes ne dépendent pas d'un troisième et sont indépendants).

I

CAUSES NATURELLES

La cause sociologique se définit toujours, nous l'avons dit, comme l'antécédent constant. D'où le retour, dans ce paragraphe et dans le suivant, des mêmes interrogations : à quel niveau, dans quel cadre, observer les répétitions? Comment découper les termes que l'on veut mettre en rapport? Mais, dans ce paragraphe, une autre question domine notre exposé. Nous étudions les causes *non sociales, non humaines* des phénomènes sociaux, humains (nous les appellerons, pour simplifier, les *causes naturelles).* Or, l'idée de lier l'un à l'autre un antécédent et un conséquent hétérogènes, paraît contestable : le déterminisme social n'est-il pas autonome, ne se suffit-il pas à lui-même? La *thèse géographique* ne serait-elle pas fausse absolument, même comme hypothèse de travail, et non pas seulement excessive ou douteuse? Pour reprendre la formule de Durkheim : la cause d'un fait social n'est-elle pas toujours un autre fait social?

Telle est la question dernière à laquelle nous chercherons à répondre, sans perdre de vue notre problème central : quelles sont la nature et la modalité des jugements de causalité sociologique et, en l'espèce, des jugements qui unissent une cause naturelle à un effet social?

Le terme le plus employé encore aujourd'hui, pour exprimer l'action du milieu sur l'homme, est celui *d'influence.* On a souvent indiqué les résidus mystiques ou magiques qui donnaient à ce mot sa résonance particulière. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de ces incertitudes. Simplement, ce terme nous rappelle-t-il les deux aspects du problème. D'une part, nous

cherchons à marquer des consécutions ou des coexistences régulières entre données géographiques et phénomènes humains. Mais, d'autre part, nous voulons comprendre les régularités. La causalité ne serait pas en elle-même une fin dernière; elle appelle une interprétation psychologique ou rationnelle : l'influence du milieu se résout soit en une action du climat sur les tempéraments (et par suite sur les sociétés), soit en utilisation intelligente par l'homme du terrain et des ressources.

Nous n'étudierons pas les différentes modalités de cette traduction concrète. Seules nous intéressent les démarches par lesquelles on établit, selon des règles formelles, des propositions générales. Encore n'est-il pas inutile, pour apprécier exactement les résultats — succès et échec — de l'enquête causale, de se rappeler qu'en dernière analyse, c'est l'homme lui-même — et sa conduite — qui est en question.

La *thèse géographique* (que l'on ne rencontre plus jamais sous la plume des géographes) consisterait à affirmer que les circonstances géographiques *déterminent* la vie des collectivités. Formulée en termes de causalité, elle se résumerait dans la formule suivante : « A mêmes conditions géographiques répondent toujours mêmes phénomènes sociaux. » Immédiatement on aperçoit les difficultés. Comment déterminera-t-on les *mêmes* conditions géographiques, les mêmes phénomènes sociaux? Si l'on descend jusqu'à l'individualité concrète, on ne trouve jamais ni deux îles identiques, ni deux vallées, ni deux plateaux. Pas davantage deux tribus ou deux genres de vie. Objection facile et superficielle, dira-t-on. Le principe des indiscernables n'interdit pas l'organisation intelligible des faits. Sans doute, mais il n'était pas inutile de rappeler que les termes, que l'on prétend unir, sont *construits* et non *donnés.* Le moment décisif de la recherche causale est donc le découpage des termes et la définition des concepts.

Dans quelle direction le géographe va-t-il s'engager, s'il vise des relations causales? Disons d'abord, très grossièrement, qu'il s'attache d'ordinaire à des données molaires. L'ensemble seul intéresse le géographe, écrit par exemple M. Vallaux[1], puisque seuls le concernent les faits de masse, les groupements, régions naturelles ou régimes humains. Il ne semble pas d'ailleurs que, même à cette altitude, les géographes aient réussi à dégager des rapports nécessaires. Ni à une même zone climatologique ne correspond un seul type de société, ni à une même région naturelle un seul genre de vie, ni à une même situation géographique (traduite par un concept, île ou plateau) une seule des-

i. C. VALLAUX, *La Science géographique.* Paris, I9il5, p. 80 et sqq.

tinée historique. Ne parlons ni de hasard, ni d'indéterminisme. La question est méthodologique et non transcendantale. Lorsque nous voulons mettre en lumière l'efficace propre du milieu, nous supprimons par la pensée ou nous supposons constants les autres facteurs. Le principe de causalité — vérité philosophique — n'implique pas qu'un ordre de causes, à lui seul, détermine tel ou tel effet, ni qu'une cause puisse être entièrement isolée. Aucune théorie *a priori* ne saurait prévoir la texture du déterminisme.

Au reste, de cette analyse macroscopique, les résultats ne sont pas méprisables, encore qu'ils ne se formulent pas en rapports nécessaires. Une conclusion *négative* possède souvent une valeur positive, si l'on peut dire. Qu'une civilisation complexe exige, pour se développer, des circonstances géographiques suffisamment favorables, qu'au-delà d'une certaine latitude, les sociétés humaines n'aient jamais dépassé un stade de développement rudimentaire, de telles propositions, partielles et prudentes, très éloignées du dogmatisme dont jadis on a pu rêver, n'en ont pas moins un caractère scientifique. Car, en dépit des illusions positivistes, il ne dépend pas du savant seul de découvrir partout un déterminisme rigoureux.

On discute toujours comme si, logiquement, nous n'avions le choix qu'entre nécessité et absence de tout lien. En réalité, nous disposons d'une troisième hypothèse, à savoir, selon les expressions de Weber, un rapport plus ou moins proche de l'adéquation ou de l'accident. Un milieu peut *favoriser* un genre de vie sans l'imposer (c'est-à-dire le produire dans le plus grand nombre de cas, cas imaginés naturellement). Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable dans les sciences humaines que les causes y sont particulièrement enchevêtrées. Un facteur isolé ne suffit pas à déterminer un effet global : ni les conditions concomitantes d'une relation, ni les deux termes de la relation ne sont, d'une présentation à l'autre, assez identiques pour que, à un niveau macroscopique, la nécessité apparaisse.

Sans doute, nous n'avons pas plus le droit de nier que d'affirmer *a priori* l'existence des relations nécessaires. Nous voulons seulement distinguer entre le *postulat* du déterminisme et *l'hypothèse* de relations nécessaires entre termes abstraits et généraux. Et de plus, nous pouvons suggérer la plus ou moins grande probabilité de l'affirmation ou de la négation. (Négation encore plus vraisemblable si l'on tient compte de l'histoire.)

En fait, la géographie de l'histoire est plus descriptive que causale. On voudrait constituer, avec l'ensemble d'un devenir

politique ou d'un développement économique, un terme unique dont la cause serait une situation géographique. Par exemple le caractère insulaire de l'Angleterre serait cause de sa fortune maritime, ses richesses minières de l'avance qu'elle avait acquise au xix[e] siècle sur ses concurrents. Mais il est facile de répondre que l'Angleterre n'a pas toujours été une grande puissance maritime, qu'elle a été à l'école des marins étrangers, qu'elle n'a pas toujours été économiquement supérieure à ses rivaux. Et beaucoup de régions, en dépit des ressources de leur sous-sol, sont économiquement en retard. Si nous voulons, en ce cas, employer le langage causal, nous pourrons, tout au plus, parler d'adéquation et d'accident : les mines de houille ont favorisé au xix[e] siècle l'expansion économique. Certes, un seul exemple n'apporte pas de preuve, et l'on nous objecterait justement que l'exemple, après tout, est celui d'une relation causale fausse. Mais un cas particulier illustre des difficultés de signification générale. Comment, en effet, les faits historiques pourraient-ils, théoriquement, être explicables intégralement par des données géographiques? Il faudrait que le fait historique eût la même durée que le fait naturel. Or, les faits historiques les plus stables (économiques, sociaux, etc.) se transforment assez rapidement, sans que l'on observe des transformations antérieures ou simultanées des données géographiques *(a fortiori* pour des faits comme la fondation, la croissance des villes, etc.). Comme tous les phénomènes sociaux appartiennent à l'histoire, le milieu naturel en rendrait compte tout au plus partiellement, puisque les prétendus effets apparaissent ou disparaissent alors que les causes demeurent constantes[1]. (Au moins réduit-on ainsi singulièrement les phénomènes sociaux explicables par la géographie, si on les exige aussi peu variables que celle-ci.)

Certes, on a le moyen de soustraire les phénomènes sociaux à l'évolution : ou bien on organise en un terme unique le devenir d'une culture, considéré en bloc, ou bien on isole, par fiction, tel ou tel caractère de la réalité sociale qui présente, à travers la durée, une relative stabilité. Mais, à ce niveau, on se heurte à une autre difficulté, car l'historien ne dispose plus d'exemples en nombre suffisant : où trouver un pays comparable à l'Angleterre en tous points, sauf la situation géographique? Or de telles expériences seraient nécessaires pour mesurer l'action causale

1. Constance, il va sans dire, toute relative. Le milieu naturel change aussi à travers le temps historique. Lentement, s'il s'agit de changements spontanés, parfois très vite s'il s'agit de changements apportés **par** l'homme lui-même.

de celle-ci. Où trouver un milieu semblable à celui que constituaient pour l'Egypte la vallée du Nil et les crues régulières? Autant la bureaucratie égyptienne nous semble manifestement en relation avec le régime des eaux et les exigences d'une technique rationnelle, autant elle constitue une réponse adaptée aux circonstances, autant il est impossible d'affirmer qu'elle résulte inévitablement du milieu, difficile de mesurer exactement la responsabilité causale du milieu dans cette organisation sociale et l'originalité de cette organisation.

Il faudra donc, à nouveau, abstraire et généraliser. Généraliser la cause : au lieu du Nil, on considérera un fleuve (ou un delta) et on se demandera quels sont les caractères des cultures qui se sont développées le long des fleuves (Egypte, Babylone, etc.). Abstraire l'effet : on détachera tel ou tel trait, inséparable dans la réalité de beaucoup d'autres, mais que l'on retrouve, semblable ou du moins analogue, dans d'autres exemples. On peut concevoir qu'on établisse alors des relations nécessaires (dans telle région l'agriculture présente toujours tels caractères). Mais cette nécessité se déroule sur le plan d'une expérience intelligible, elle est partielle et comme extérieure à la réalité. Concrètement, elle signifie que l'initiative de l'homme se développe à l'intérieur de certaines limites. Les caractères sociaux, imposés par un certain milieu, marquent les exigences minimales auxquelles doit suffire toute création humaine.

Il reste une dernière voie, l'analyse microscopique. Sans doute, dira-t-on, considérés comme faits historiques, ni les modes de culture, ni la répartition des fermes ou des villages, ni les exploitations minières, ni même l'emplacement des villes ou le tracé des routes, ne relèvent exclusivement de la géographie. Tous ces faits ont changé dans la durée, et seule l'histoire nous apprend pourquoi telle ville a connu, à une certaine époque, une éclatante fortune, pourquoi elle a ensuite décliné. Mais la répartition des points d'eau n'explique-t-elle pas, dans une certaine région, la répartition des habitations, le relief d'un pays, le tracé des voies de communication et la position des villes? Distinguons ici entre le langage de la compréhension et celui de la causalité. Le géographe qui *décrit,* montre comment, en fait, les hommes ont tiré parti des circonstances. Et, en ce sens, il rend intelligibles le genre de vie et certaines institutions. Mais il ne démontre pas que les hommes ont donné la seule solution concevable au problème qui leur était posé par la nature. Aussi, avec une même répartition des points d'eau, n'est-il pas exclu de rencontrer une

autre distribution des groupes humains. La présence d'une ville à un certain endroit s'explique, semble-t-il, aisément par une certaine raison géographique (confluent de fleuves, embouchure, réserve d'eau, etc.). Mais certaines situations, en ce sens très favorables, n'ont pas été utilisées et certaines agglomérations sont géographiquement paradoxales : ici on a creusé des ports artificiels, alors que là des ports naturels restent négligés.

Est-ce à dire que la géographie humaine ne soit jamais explicative et qu'en ce sens elle soit à peine une science? Pour notre compte, d'un point de vue strictement logique, nous ne tirerions pas cette conséquence. Ou bien en effet le géographe répondra qu'il fait *comprendre* la conduite humaine prenant appui sur la nature pour créer des sociétés, qu'il en dégage la rationalité. Ou bien, au-delà des relations intelligibles, il maintiendra le langage causal, mais ce langage, qui connaît l'adéquation et l'accident, ce qui se produit souvent ou rarement, ignore la nécessité parce que, en fait, l'homme n'est pas soumis à la contrainte du milieu. Si la modalité des jugements est la possibilité, c'est que la contingence [1] marque toutes les décisions humaines, même celles qui s'expriment dans des institutions.

Nous adopterions, pour notre part, et cette théorie des relations causales (possibilité et non nécessité) et la signification matérielle de cette contingence. L'homme n'est ni prisonnier ni esclave de son milieu naturel, il contribue à le créer bien loin de le subir passivement. Mais on pourrait donner — et on a donné — de cette impuissance de la causalité géographique une autre interprétation. Les sociologues y ont vu l'erreur fondamentale de la thèse géographique (thèse qui aujourd'hui n'existe que chez ceux qui la combattent). Les données de la géographie, disent-ils, puisqu'elles produisent tantôt telle conséquence, tantôt telle autre, ne sont jamais explicatives. Conçoit-on que la même cause ait, selon les cas, des effets différents?[2] Autant dire qu'elle n'est pas cause.

i. La contingence dont nous parlons ici n'est pas métaphysique. Il est possible que la totalité des conditions détermine nécessairement l'effet, mais géographes et historiens connaissent les seules conditions *externes* (naturelles ou sociales). La contingence* dont nous parlons implique seulement que les volontés humaines (peut-être déterminées en elles-mêmes) •oient efficaces.

a. Cf. SIHIAND, *Annie sociologique,* t. XI, p. 723, et HALBWACHS, *Annie tociologique,* nouvelle série, t. I, p. 902.

Echec inévitable, affirmera un sociologue de l'école durkheimienne, un fait social a nécessairement pour cause un autre fait social.

Nous n'avons pas à prendre parti dans la querelle déjà ancienne des sociologues et des géographes. Elle nous intéresse uniquement sous son aspect philosophique, or elle a d'abord un aspect méthodologique : au lieu de décrire, un peu au hasard, tous les phénomènes que l'on rencontre dans un certain espace, ne vaudrait-il pas mieux isoler et comparer? Isoler la forme des maisons ou la structure des villages, observer ces deux phénomènes dans les conditions les plus diverses, comparer pour dégager les explications véritables, c'est-à-dire les antécédents constants (antécédents de telle forme de maison, de telle répartition des habitations). En d'autres termes, les sociologues opposent méthode comparative à méthode monographique, relations causales qui marquent les constances, à la juxtaposition de phénomènes hétérogènes, géographiques et sociaux.

Nous n'avons nulle compétence pour décider laquelle de ces deux méthodes est la meilleure. Simplement pouvons-nous faire observer que le but des deux recherches est différent, par conséquent l'une n'exclut pas l'autre.

Quant à l'argument : un fait social a toujours pour cause un autre fait social, sans le discuter dans toute son ampleur, on en voit aisément la justification. Qu'entre le milieu et une institution s'intercalent toujours des représentations collectives, nous l'admettrions sans difficulté. C'est là un autre aspect de cette initiative que toujours la nature laisse à l'homme. En parlant de représentations collectives, on a l'illusion de préciser l'idée, on exclut la race ou le tempérament dont la différence des réactions à une même situation pourrait, semble-t-il, résulter. En fait, puisque les hommes vivent toujours en groupes, un certain état de la conscience sociale doit s'interposer entre le milieu et la conduite, même si cet état traduit une disposition héréditaire.

Faut-il aller plus loin et affirmer que les faits sociaux seuls sont cause? Ira-t-on jusqu'à nier l'influence du milieu sur le déroulement de la vie en commun, des ressources naturelles sur la densité de la population, des récoltes sur la prospérité économique? Il faudrait nier l'évidence : pour n'être pas cause nécessaire, pour agir par l'intermédiaire d'un fait social, un phénomène naturel n'en est pas moins capable d'efficacité (au sens de la causalité historique : si nous supposons ce phénomène changé, la réalité sociale serait autre). Dira-t-on qu'on a le droit de se désintéresser de ces phénomènes naturels

parce que des faits sociaux seraient susceptibles d'avoir la même influence*? Singulier argument : la sociologie étudie ce qui se produit, peu importe que l'action de la nature puisse être remplacée par celle de la société, du moment qu'elle existe, elle s'impose au savant.

Nous ne voyons donc aucune raison de nier *a priori* la portée des interprétations géographiques : la société ne représente pas un empire clos, la nature est un des facteurs qui déterminent son existence.

Il n'est pas plus aisé d'établir la causalité de la race que celle du milieu, au contraire. Certes, on ne parlera pas de liberté à l'égard de la race, comme de liberté à l'égard du milieu. Mais la difficulté fondamentale, à savoir isoler l'action d'une cause, se retrouve dans ce cas, avec une acuité accrue.

Supposons que l'historien veuille expliquer certains événements (décadence d'Athènes ou de l'Empire romain) par des phénomènes raciaux. Parviendra-t-il, d'abord, à établir les faits, c'est-à-dire les changements à la fois du volume et de la composition de la population? Il lui faudrait, une fois les faits établis, opérer selon le schéma causal que nous avons analysé dans la partie précédente. Mais, trouvera-t-il d'autres cas à comparer? Un événement historique est toujours précédé d'antécédents historiques susceptibles d'en rendre compte. Pour peser l'efficace d'un antécédent (surtout d'un antécédent transversal, qui sous-tend pour ainsi dire le devenir social), il serait nécessaire de confronter nombre d'autres cas analogues pour estimer ce qui revient en propre à l'un des antécédents.

Aussi abandonne-t-on cette voie et cherche-t-on à établir la régularité de la succession. On envisage alors moins des événements que des ensembles (une culture supérieure, dans ses traits originaux, serait imputable à l'influence de l'hérédité raciale). Mais, à ce niveau, la même difficulté se présente : deux cultures diffèrent toujours par plusieurs circonstances. De quel droit attribuer toute la responsabilité à l'une d'entre elles? Il reste, il est vrai, la démonstration positive : toutes les cultures supérieures, au moins d'un certain type, seraient l'œuvre d'une seule et même race, démonstration qui, en effet, créerait au moins une assez forte vraisemblance.

Mais ici surgit une autre difficulté. Comment reconnaître les races, et en particulier leurs dispositions psychiques?

1. Cf. HALBWACHS, 5° semaine de Synthèse, *Science et Loi,* p. 190-191.

D'ordinaire, on combine diverses méthodes : observation directe des individus — qui révélerait au moins la fréquence de certains dons dans certaines populations, — comparaison des races et des classes, de manière à mettre en lumière la diversité des données héréditaires selon les groupes sociaux, eux-mêmes images des groupes raciaux, enfin rapprochement des cultures, les œuvres historiques étant regardées comme l'expression et la preuve de qualités naturelles. Ajoutons que les théoriciens de la race admettent d'ordinaire deux propositions[1] pour le moins discutables : transmission héréditaire des dispositions psychiques comme des caractères physiques et physiologiques, possibilité d'isoler, au moins en esprit, des races pures (même si toutes les races sont, en fait, mélangées).

Nous n'avons pas à entrer ici dans les discussions, aujourd'hui passionnées, sur la délimitation des races, le choix des caractères distinctifs, la possibilité ou non de discriminer les races et d'estimer leur capacité culturelle. Il nous importait seulement d'indiquer les difficultés auxquelles se heurte la recherche des causes biologiques en histoire. Difficultés de deux sortes : si l'on considère un ensemble ou un événement historique, on discerne malaisément l'efficace propre à une cause, surtout à une cause naturelle, extérieure au plan des phénomènes sociaux (sans parler de la quasi-impossibilité d'établir exactement les antécédents de cet ordre). D'autre part, pour construire le terme cause, c'est-à-dire une certaine hérédité, il faudrait circonscrire soit un groupe physiologique, originellement pur, soit un groupe historique. En fait, on hésite entre celui-ci et celui-là et, bien loin de constituer directement la cause raciale, on utilise déjà le fait historique (qui serait à expliquer) pour définir le terme cause.

La conclusion que nous voudrions tirer de ces remarques rapides n'est d'ailleurs pas celle que le plus souvent proposent les auteurs français. Ils concluent en effet de l'impossibilité de prouver à la fausseté des affirmations, ou du moins ils distinguent mal entre certaines théories, plus célèbres et politiques que rigoureuses, et l'idée générale d'une influence des particularités raciales sur le déroulement de l'histoire. Or, autant il me paraît difficile de prouver, autant il me paraît raisonnable d'admettre que les différents groupes humains

i. Les théoriciens racistes ajoutent d'ordinaire des propositions scientifiquement indémontrables, comme la supériorité absolue d'une certaine race, le caractère nuisible des mélanges de races. D'autres mettent en relation races et classes sociales, et soutiennent que l'hérédité de certaines classes est de valeur inférieure.

avaient à l'origine des hérédités différentes, hérédités qui se sont manifestées à travers l'histoire, dont l'action a peut-être été considérable, encore que nous soyons incapables aujourd'hui de la discerner et de la démontrer. Les conditions de la recherche causale expliquent qu'en toute rigueur la causalité de la race n'ait été, jusqu'à présent, que rarement, peut-être jamais, vérifiée.

Il semble, au premier abord, que race et milieu constituent les deux termes d'une alternative. L'étude du complexe individu-milieu ne permet-elle pas d'expliquer la conduite animale? Pour l'homme, il convient d'ajouter un troisième terme : le milieu intérieur, si l'on peut dire, c'est-à-dire la société. De plus, il serait vain d'opposer ces trois termes et de prétendre estimer l'efficace propre de chacun d'eux. Car ils ne sont pas assimilables à trois forces dont les phénomènes sociaux seraient la résultante. Dans la vie collective, l'hérédité s'exprime et peut-être la nature s'inscrit. Ces trois facteurs, résultats d'une distinction pragmatique en vue d'une enquête positive, ne représentent ni trois secteurs du réel, ni trois puissances autonomes. Aussi, du moins pour la race et le milieu, les relations établies ne dépassent-elles pas la probabilité, traduction d'une possibilité objective. Les hommes utilisent telle ou telle de leurs dispositions, en fonction des circonstances dans lesquelles ils ont à vivre. Les sociétés exploitent telles ou telles des ressources offertes, selon leurs préférences et leur histoire. La vie sociale elle-même choisit entre les données, matérielles et humaines.

La modalité des relations causales marque moins l'échec de l'analyse qu'elle ne reflète la structure de la réalité.

II

CAUSES SOCIALES

Si l'on veut avoir une idée de la diversité des recherches causales entreprises par les sociologues, il suffit de parcourir le livre de Sorokin sur les théories sociologiques. Sorokin traduit, en effet, presque toutes les théories en termes de causalité et passe en revue les écoles géographique, anthropologique, raciale, bio-raciale, économique, etc.[1].

Considérons par exemple les faits démographiques. Nous nous demanderons l'action du taux de natalité sur le taux de mortalité et de nuptialité, l'action de la densité de la population sur le bien-être, l'organisation politique, les idées sociales (égalité), etc. Prenons l'économie : nous envisagerons les relations entre un type d'économie et l'Etat politique, les crises économiques et les guerres, la criminalité, etc. On pourrait de même mettre en rapport la religion et les autres secteurs de la vie sociale (économie, politique, organisation domestique, etc.). Nous pourrions multiplier indéfiniment les exemples.

Quels sont les caractères les plus marquants des résultats obtenus? Tout d'abord, quelle est la modalité des relations causales? Sans doute, les questions précédentes sont formulées de manière très vague et il conviendrait de les préciser. On demandera : quelle action exercent les crises économiques sur la criminalité? Ou encore, quelle action exerce l'accroissement de la densité démographique sur les migrations? Ou encore, quelle action le capitalisme exerce-t-il sur l'organisation de la famille, le chômage sur le suicide? Or, certaines des réponses constatent des covariations. Crise et chômage font

i. Nous avons utilisé la traduction allemande. SOROKIN (Pitirim), *Soziologische Theorien im ig. und 20. Jahrhundert.* Munich, IO,3I.

augmenter le taux de criminalité ou de suicide. Ces covariations se fondent sur des études statistiques, nous les étudierons dans le prochain paragraphe. Les autres réponses appartiennent à la catégorie des influences, favorables ou défavorables. La densité de la population, quelle qu'elle soit, ne crée ni ne détruit à elle seule le bien-être de la population ou le régime démocratique, mais une certaine densité *favorise* le bien-être ou les idées égalitaires. De même, les crises favorisent les révolutions, comme le chômage la dénatalité, comme la morale protestante le capitalisme. En d'autres termes, nous retrouverions ici la possibilité (relation plus ou moins adéquate) et non la nécessité.

D'autre part, aucune de ces causes ne serait cause absolument, puisqu'elle pourrait entrer à titre d'effet dans une autre relation. Ni la densité de la population, ni la crise économique ne représente un fait primaire. Faut-il accepter cette universelle interaction ou le déterminisme sociologique exige-t-il un postulat supplémentaire?

Nous tâcherons d'analyser le déterminisme sociologique, d'abord en discutant la théorie de Durkheim, telle qu'elle est exposée dans les *Règles de la Méthode,* ensuite en décrivant la pratique de Weber.

Durkheim proclame, dans les *Règles de la Méthode sociologique,* que la sociologie doit, à l'imitation des sciences de la nature, expliquer, c'est-à-dire expliquer par les causes. On saisit aisément les méthodes qu'il condamne, à savoir les méthodes psychologique, finaliste ou idéologique et historique. En revanche, on distingue plus difficilement les caractères et les procédés de la causalité proprement sociologique. Partons des critiques, pour tâcher de saisir les affirmations.

L'explication psychologique est exclue, parce que le phénomène social est *sui generis.* L'association, la vie en commun donnent naissance à des données originales. De plus, Durkheim semble assimiler la psychologie à une psychologie universellement valable de l'individu type (normal, civilisé). Comment rendre compte d'un fait social, donc historique, par des traits communs à tous les hommes? D'autre part, invoquer le but ou la fonction d'une institution, c'est admettre que celle-ci a été créée consciemment, volontairement. Or, cet artificialisme, incompatible avec la régularité que l'on observe dans les faits sociaux, ne répond pas à la réalité : le tout est premier, c'est lui qui modèle les consciences des personnes, produit

les organisations collectives dont les individus confondent la justification théorique avec l'origine. Acceptons ces deux arguments qui sont étrangers au problème causal que nous voulons examiner ici.

La critique de la méthode historique est moins claire. Durkheim, explicitement, s'en prend aux métaphysiciens de l'histoire. Il choisit pour exemple la loi des trois états d'A. Comte, et il lui reproche d'impliquer l'unité du développement humain, de dissoudre les espèces sociales, de supposer une tendance mystérieuse à l'évolution, enfin de chercher dans le passé la cause du présent et le fondement de la prévision. « Si les principales causes des événements sociaux étaient dans le passé,... les différentes sociétés perdraient leur individualité[1] », l'explication deviendrait impossible.

Là se trouve l'origine de l'opposition fondamentale qu'établit la théorie durkheimienne entre la sociologie et l'histoire. Or, l'alternative *présent ou passé,* ou encore *histoire ou société,* nous paraît obscure et, pour tout dire, peu intelligible. On conçoit deux types de rapports : les uns marquent la solidarité, régulièrement observée, de deux ou plusieurs phénomènes sociaux, les autres la succession constante de deux faits. Mais il n'y a pas de différence de nature entre ces deux types de rapports, entre la corrélation statique et la loi dynamique. On ne saurait comprendre l'état actuel sans se référer au passé du groupe, sans analyser l'interdépendance, donnée à chaque instant, de diverses institutions.

Pourquoi Durkheim affirme-t-il, contre la vraisemblance et la pratique traditionnelle, que seules les conditions concomitantes représentent des causes véritables? Il semble concevoir chaque société comme un tout autonome qui se suffit à lui-même. De plus, il substitue à la société telle qu'elle se présente à nous, dans sa complexité concrète, *l'espèce sociale* et ses *traits constitutifs* qui seraient seuls objets de science. Il se figure écarter ainsi tous les accidents qui ressortissent. à l'histoire. La nature propre de la vie collective a pour cause le *milieu interne* et, en dernière analyse, la densité (densité matérielle et dynamique) baptisée fait primaire.

Mais comment justifier une pareille affirmation? Comment définir la notion de *fait primaire,* de *facteur déterminant de l'évolution collective?*[2] Sans doute Durkheim traduit-il ces expressions en termes positifs : un fait est primaire lorsqu'il

i. DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode sociologique,* Paris, IQOT, 9.e éd., p. 147.

2. DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode sociologique,* p. *ifà.*

est assez général pour en expliquer beaucoup d'autres. Mais, à ce compte, le régime économique ou la technique sont aussi fait primaire. Personne ne met en doute la possibilité d'établir des rapports multiples dans lesquels la densité serait cause : telle densité entraîne peut-être régulièrement tel ou tel phénomène politique, économique ou moral, mais, à son tour elle appelle une explication. Dès lors, pourquoi serait-elle primaire? Pourquoi seul facteur déterminant?

Or ce postulat, nullement indispensable à la recherche causale, a pour fonction, en vérité, de dissimuler la nécessité première de la sélection, le caractère fragmentaire du déterminisme sociologique *. En parlant des *traits constitutifs* de l'espèce sociale, en éliminant dédaigneusement les données superficielles, historiques, on suggère une opposition absolue entre ces deux ordres de faits, on accorde à un choix peut-être légitime une dignité scientifique. Et d'autre part, sous prétexte que le milieu intérieur détermine de multiples conséquences, on glisse de l'idée d'efficacité générale à celle d'un primat absolu. Ou bien encore, on passe de l'observation morphologique à l'interprétation causale, de façon à conférer une valeur exclusive à un procédé commode, à un ordre arbitraire de succession. On ne veut pas voir que, au moins au premier abord, les relations sociologiques sont, en tant que causales, dispersées, parce qu'elles ne s'organisent pas, à la manière des lois physiques, en un système déductif. Faute d'apercevoir cette différence majeure, on s'efforce d'introduire subrepticement un système, soit en consacrant un certain facteur, soit en confondant description et explication.

Dira-t-on que la théorie de Durkheim se fonde sur les résultats obtenus dans la *Division du Travail?* En réalité, tout au contraire, la causalité établie dans ce livre est faussée par les mêmes erreurs que nous avons cru relever dans les *Règles.* D'abord, la démonstration s'appuie sur une de ces alternatives frappantes que Durkheim aimait et qu'il utilisait avec une adresse dialectique excessive. Quelles sont les causes de la division du travail? demande-t-il. Individuelles ou sociales? Ennui, désir de richesse accrue, l'hypothèse est insuffisante. Il ne reste plus que des causes sociales, et plus particulièrement une cause interne à la structure de la vie collective, à savoir le volume et la densité. En réalité, les termes mêmes dans lesquels Durkheim pose le problème nous paraissent inexacts.

1. Il a, dans la théorie générale de Durkheim, d'autres fonctions que nous ne pouvons étudier ici. Avant tout, combiné à la notion d'espèces sociales, il fonde un réalisme sociologique anlihistorique.

En effet, la division du travail, prise en général, ne représente pas un fait déterminé et isolable. Peut-être est-il vain de rechercher les causes d'un phénomène global qui intéresse les sociétés contemporaines dans leur ensemble. En tout cas, il conviendrait d'analyser les différentes présentations du phénomène, pour discerner le ou les antécédents constants. Or, Durkheim ne procède pas à cette revue systématique (on peut concevoir d'autres hypothèses que le désir de bonheur, l'ennui ou le volume social), et il pose une autre question, proprement historique, à savoir : comment est-on passé des groupements primitifs à la division du travail? Comme si, d'avance, il était certain que toutes les sociétés ont passé par les mêmes phases, obéi aux mêmes lois. Comme si l'on pouvait, scientifiquement, mettre au jour *la* cause de l'évolution historique dans sa *totalité.* Manifestement Durkheim est prisonnier des anciennes philosophies de l'histoire qu'il préfend remplacer par la science, mais dont il conserve les prémisses, étrangères à la pratique scientifique. L'alternative *individu ou société* est aussi arbitraire que l'alternative *histoire ou société.*

Ainsi, dans sa théorie comme dans sa pratique, Durkheim est prisonnier d'une sorte de réalisme, presque métaphysique. La totalité sociale doit avoir toutes ses causes en elle-même. L'évolution historique, dans son ensemble, doit s'expliquer par un facteur primaire. Alors que, en fait, la science surtout causale commence par l'analyse, c'est-à-dire la décomposition des touts en éléments dont ensuite on cherche à établir la solidarité.

Nul n'a affirmé avec autant d'énergie que Max Weber cette nécessité de la sélection que nous venons de reconnaître. (Nous entendons ici par sélection l'organisation, la construction des termes unis par des rapports de causalité.) Aussi est-il commode, pour discerner les variétés possibles de cette sélection qui précède ou accompagne la recherche causale, de se reporter à *Wirtschaft und Gesellschaft,* œuvre de sociologie à la fois statique, et dynamique, systématique et historique.

Les questions qui orientent l'enquête de Weber sont d'ordre très général : quelle est l'action de l'économie sur le droit? Des religions sur l'économie? Des constitutions politiques sur la vie économique? Mais précisément, et là est l'essentiel, ce n'est pas sous cette forme générale qu'elles trouvent réponse. On ne saurait dire quelle est, *absolument,* l'influence de la

politique sur l'économie, mais on peut se demander quelle action exerce d'ordinaire un pouvoir charismatique sur la rationalité de l'économie. Le terme cause et le terme effet sont l'un et l'autre élaborés par l'esprit, définis exactement, et les caractères retenus pour la définition proviennent d'une abstraction conceptuelle qui découpe les éléments, *sans tenir compte toujours de la solidarité réelle des institutions.* Un pouvoir bureaucratique ou charismatique est lié, dans chaque cas, à toute une organisation sociale. De plus, on rencontre des pouvoirs charismatiques dans les civilisations les plus diverses, depuis les prophètes d'Israël ou de l'Islam jusqu'aux démagogues contemporains. Les différents exemples, rassemblés sous le concept de charisma, ne possèdent donc en commun qu'un certain nombre de traits, bien plus leur ressemblance n'existe que pour l'observateur, qui, situé à un certain point de l'histoire, repense le passé à l'aide de telles notions, suggérées par la situation contemporaine. (Les mêmes remarques vaudraient pour la rationalité d'une économie.)

Les relations qui unissent ces termes abstraits et généraux sont donc irréelles en un sens, comme les termes eux-mêmes, et elles n'aboutissent jamais à la nécessité. Le protestantisme *favorise,* il *ne détermine pas* une conduite économique de nature capitaliste. L'économie capitaliste *favorise* la rationalité du droit, mais il existe bien des formes de rationalité, certaines sont restées étrangères au droit anglais. Même la prévisibilité du droit, dont le capitalisme a besoin, n'est pas produite *nécessairement* par celui-ci.

Si la construction conceptuelle limite la rigueur des résultats, en revanche elle élargit le champ ouvert à la méthode comparative. Car c'est l'historien qui, par les concepts qu'il utilise, désigne les points où se marqueront différences et ressemblances. Bureaucratie égyptienne ou bureaucratie moderne appartiennent à un même genre. A l'aide des trois types idéaux : *bureaucratie, traditionalisme, charisma,* la sociologie parvient à saisir toutes les variétés des régimes politiques. En revanche, cette extension de la méthode comparative semble compromettre la rigueur des résultats.

Les objections que suscite la pratique de Weber se dégagent aisément des observations précédentes. L'absence de nécessité des règles établies ne tient-elle pas au procédé? Si l'on se cantonnait à l'intérieur d'une société, au lieu de rapprocher les sociétés par ailleurs les plus différentes, si l'on exigeait des exemples sur *base* identique, les relations causales n'atteindraient-elles pas à une précision plus grande? D'autre part, à la place d'un découpage rétrospectif, indifférent aux inter-

dépendances concrètes, ne conviendrait-il pas de respecter les ensembles réels? Ni toutes les comparaisons ni toutes les sélections ne posséderaient une valeur et une fécondité égales : au lieu de les subordonner, comme Weber, à l'intérêt changeant du sociologue, ne pourrait-on les soumettre à la structure du tout social?

A n'en pas douter, on peut discerner deux tendances de la reconstruction sociologique : ou bien le sociologue repense le passé en fonction de concepts qui expriment les questions et les problèmes du présent, ou bien il s'efforce de rester contemporain de chaque société. De plus, l'ambition du sociologue est souvent de discerner, par la comparaison méthodique, les ensembles réels ou les évolutions typiques. Nous examinerons dans le paragraphe suivant la réalité des ensembles statistiques. Nous retrouverons plus loin les notions de structure du tout social et de lois des civilisations. Provisoirement, il nous suffit de marquer les deux tendances et de maintenir que, au point de départ, nul système de concepts ne saurait réclamer de privilège. Tant qu'on n'a pas justifié par une philosophie de l'histoire, o *priori* ou *a posteriori*, un certain système, tous sont légitimes, puisque tous traduisent certaines interrogations des hommes vivants et, du même coup, mettent en lumière certains aspects de l'ordre social.

Au reste, pratiquement, les systèmes qui prétendent à reproduire le réel, dérivent d'intérêts qui évoluent avec l'histoire. Les découpages du statisticien qui étudie le suicide, traduisent aussi des intentions extra-scientifiques. Si Durkheim a été le premier à saisir l'influence de l'état civil sur la fréquence du suicide, c'est qu'il tenait à mettre en cause la dissolution du lien social. La qualité des résultats n'en est pas pour autant compromise. Simplement peut-on, en première analyse, estimer que, si le sociologue s'engage lui-même dans une investigation statistique, il en va de même *a fortiori* pour une théorie où la totalité des phénomènes sociaux devrait trouver place.

La modalité des jugements de causalité dépend-elle de la réponse donnée au problème précédent (sélection objective ou subjective, découpage rétrospectif ou analyse contemporaine)? Les relations causales sont-elles susceptibles d'atteindre à la nécessité? Précisons tout d'abord les raisons pour lesquelles les règles que nous rencontrons dans *Wirtschaft und Gesellschaft* sont tout au plus adéquates. D'abord elles isolent les relations de deux termes qui, en fait, ne sont jamais isolés,

par conséquent les influences extérieures ne sauraient être négligées, même dans la formule du rapport. D'autre part, l'action d'un terme sur l'autre, en elle-même, n'est pas contraignante s'il s'agit d'un terme général, les différents exemples risquent de présenter assez de diversité, pour que les conséquences ne restent pas constantes. Enfin, comme ces relations correspondent à des consécutions sociales, à des suites de décisions humaines, on doit envisager une sorte d'essentielle contingence, celle qui tient à notre ignorance des individus ou à la liberté des personnes.

Considérons un exemple où les relations causales sont particulièrement nettes, soit à préciser les effets de la dévaluation. Nous parlerons inévitablement d'effets adéquats et non d'effets nécessaires. En effet, selon les circonstances, selon la situation économique du pays, la dévaluation a des conséquences différentes. L'une est faite en vue de maintenir le pouvoir d'achat intérieur de la monnaie et n'entraîne pas de hausse des prix (Angleterre), l'autre a pour but de soulager les débiteurs et de déterminer une hausse des prix (États-Unis). Traduisons l'exemple : plus le terme cause est général, plus les présentations présentent de diversité, plus le lien de la cause à l'effet est éloigné de la nécessité. D'autre part, on pourrait affirmer que la dévaluation amène le retour des capitaux exportés. Mais, là encore, il s'agit d'une tendance : selon la politique financière du gouvernement, selon la confiance des capitalistes, selon la sécurité des refuges extérieurs, le rapatriement s'opère ou non, à une cadence plus ou moins rapide. Traduisons encore : les conditions concomitantes rendent la consécution incertaine, elles créent une possibilité de déviation ou d'inhibition. Enfin, l'effet le plus général de la dévaluation est l'inégal accroissement des différents prix, le rythme autre d'adaptation des prix de détail et des prix de gros. Mais, encore en ce cas, il subsiste (sans rappeler les deux autres arguments) un facteur d'incertitude, interne au rapport lui-même, car l'adaptation des prix se fait par l'intermédiaire des conduites humaines. Or les réactions psychologiques des peuples au fait de la dévaluation varient selon les souvenirs d'inflation, selon la confiance et l'orgueil national : la panique risque d'emporter tous les prix dans une progression brusque, les prévisions de la science d'être démenties par la folie des hommes.

Cet exemple suggère les divers moyens d'éliminer l'incertitude qui substitue à la nécessité l'adéquation. Tout d'abord, on tâchera de préciser les termes du rapport, de telle sorte que tous les cas particuliers répondent exactement au concept. Mais, à mesure que l'on se rapproche ainsi du concret, on

élimine la généralité. En dernière analyse, l'incertitude a disparu, mais la nécessité du même coup, car on est en présence d'une consécution causale historique, mais non sociologique. Et nous revenons à l'exemple que nous avions analysé précédemment. On peut, en effet, indiquer les effets de la dévaluation belge. Dans des circonstances données (et à ce moment relativement stables), la dévaluation a rétabli une marge bénéficiaire, provoqué une hausse des prix de gros de a5 %, des prix de détail de 10 %, etc. La modalité de ces jugements est plutôt la réalité que la nécessité, ou du moins la nécessité s'attache à des relations si concrètement définies qu'elles ne se sont présentées qu'une fois. Il s'agit pourtant bien de causalité, car, d'une part, la revue des antécédents ne relève pas d'autre phénomène dont la variation ou la parution soudaine explique les données observées; d'autre part, les rapports généraux adéquats confèrent à la succession réelle le caractère logique d'une causalité.

Dès lors, renonçant à découvrir des relations à la fois nécessaires et réelles, on cherchera des nécessités idéales, fictives si l'on peut dire. Des propositions abstraites de la théorie économique sont souvent baptisées lois. La loi de Thunen ou celle de Gresham sont consciemment irréelles, leur nécessité vaut dans des conditions normales, « toutes choses égales d'ailleurs ». Quant à l'incertitude inhérente aux impulsions humaines, elle est réduite au minimum, lorsque le sociologue envisage des conduites typiques qui n'intéressent que des tendances universelles (comme le désir de la plus grande richesse possible).

En d'autres termes, l'adéquation tend ou vers la nécessité des relations irréelles fictives, ou vers la réalité de consécution historique. Les trois types de propositions n'étant séparés d'ailleurs que par des différences de degré.

Weber affirmait que toutes les relations causales devaient posséder une double adéquation : causale et significative. La compréhension permet de saisir le motif ou le mobile d'une covariation statistique, ou de l'influence qu'exerce tel régime politique sur telle organisation économique. Si nous admettons que la recherche de la causalité est orientée par la sélection, la compréhension, sous la forme de saisie conceptuelle, précéderait les relations causales, comme elle les suivrait en interprétant les successions régulières. Or, il est facile de l'observer, seules les expressions appartiennent en propre à

Weber, les idées traduisent la pratique de tous les sociologues. Les causes du suicide une fois établies par la statistique, on s'interroge sur les mobiles qui rendent les suicides plus fréquents dans telle situation ou dans tel groupe. Et pour analyser les causes, encore faut-il avoir isolé et défini des faits.

Cette double intervention de la compréhension, dans l'investigation causale, résulte des deux caractères qui nous ont paru jusqu'à présent différencier le déterminisme historique. Les relations causales sont dispersées, elles ne s'organisent pas en système, de telle sorte qu'elles ne s'expliquent pas les unes les autres comme les lois hiérarchisées d'une théorie physique. La compréhension supplée à cette double insuffisance, elle rend intelligibles les régularités, elle les rassemble conceptuellement.

III

CAUSES SOCIALES ET CONDITIONS INDIVIDUELLES

(LIMITES DE LA CAUSALITÉ STATISTIQUE)

Le suicide est un des thèmes préférés de l'école française de sociologie : des raisons extra-scientifiques expliquent cet intérêt extrême. Dans l'acte, antisocial par excellence, du désespéré, Durkheim retrouvait l'influence de la réalité collective, comme si l'individu appartenait encore au groupe au moment même où il décide de s'en évader. En même temps, la croissance du taux du suicide illustrait la crise de nos civilisations.

Des raisons toutes différentes nous déterminent à choisir cet exemple de causalité statistique, à savoir les conditions favorables de l'expérimentation et les problèmes multiples que pose l'interprétation des résultats bruts. En effet, nulle part n'apparaît aussi nettement l'opposition entre causes sociales et circonstances ou conditions individuelles, entre ensembles statistiques et ensembles réels. De telle manière que nos analyses, à partir de ce cas singulier, mettraient en lumière certaines des limites de la causalité statistique.

Les statistiques permettent de suivre les variations du taux des suicides d'année en année ou même de mois en mois. D'autre part, en comparant les fréquences selon les classes, les régions, la situation civile, etc., on obtient l'équivalent d'une expérience, on passe en revue l'influence des différents facteurs, isolés (dans une large mesure) grâce à la constance des autres facteurs (si l'on considère les taux par régions, on élimine, au moins partiellement, l'action de l'âge, des situations civiles ou professionnelles, etc.). La difficulté majeure tient à l'isolement insuffisant des diverses causes : pour estimer exactement le rôle de la religion, il faudrait comparer le taux de deux groupes, par ailleurs exactement semblables. En fait, les groupes sociaux de religions différentes présentent toujours d'autres dissemblances.

Cette expérimentation statistique parvient à établir des propositions du type suivant : le célibat ou le veuvage augmente la fréquence des suicides, le mariage, les enfants la diminuent. Chaque société manifeste un taux de suicide relativement stable, ou du moins un taux dont l'évolution régulière semble obéir à des lois. Les guerres, les révolutions amènent un abaissement des taux. Ou encore les régions dont le genre de vie est agricole ont des taux inférieurs à ceux des régions industrielles, etc. Tels sont les résultats bruts que tout le monde doit accepter (une fois admise l'exactitude des statistiques). Les interprétations commencent dès que l'on traduit les chiffres en idées.

Durkheim se croyait le droit d'analyser, à partir des données statistiques, le mécanisme du suicide, d'en décrire les types psychologiques. La fréquence plus grande des suicides parmi les célibataires nous révélerait une des causes sociales de la mort volontaire, à savoir l'égoïsme. De la même manière, il dégageait deux autres catégories, celle des altruistes et des anomiques.

Or, cette démarche nous paraît aventureuse. Durkheim constate que l'état de célibataire, de veuf, de divorcé, etc., favorise le suicide. De cette constatation il tire la conclusion : les célibataires se suicident parce qu'ils sont égoïstes. Admettons provisoirement la vérité de cette déduction. Ce sociologue n'en oublie pas moins un autre fait : il y a moins de suicides parmi les pères de famille, mais il y en a. Les appellera-t-il égoïstes? A quel type psychologique va-t-il les rattacher? Durkheim raisonne comme si la fréquence plus grande des suicides, dans un certain groupe, équivalait à la présence par l'opposition à l'absence. Ainsi en arrive-t-il à oublier que certains cas ne trouvent place dans aucune des catégories.

De manière générale, l'erreur serait double. Pour passer du résultat brut : telle condition rend plus fréquent tel fait, à la détermination des types, il faut admettre : i° que des covariations comportent une interprétation psychologique et une seule ; 2^0 que les ensembles statistiques sont des ensembles réels. Or, l'interprétation psychologique est toujours possible, souvent vraisemblable, souvent aussi incertaine : ne pourrait-on dire, par exemple, que les célibataires offrent moins de résistance au désespoir, ou qu'ils sont exposés à plus de tentations, ou qu'ils sont en majorité des névropathes, etc. Quant à la

réalité des ensembles statistiques, dans ce cas, on ne saurait l'affirmer : non seulement le suicide est un acte de solitaire et l'unité des désespérés serait tout au plus celle d'une anarchie ou d'un égoïsme communs, mais encore toutes les causes sociales du suicide font seulement varier les indices, ils impliquent donc d'autres facteurs, individuels ou psychologiques.

Durkheim se refusait à accepter l'explication la plus prudente, celle qui adhère immédiatement aux chiffres et selon laquelle les prétendues causes sociales seraient simplement *des circonstances qui favorisent.* A ses yeux, la stabilité des taux démontrerait l'existence de grandes forces collectives, aussi réelles que les forces cosmiques, qui seules auraient l'efficacité nécessaire pour acculer les individus à cet acte contre nature. Aussi bien les motifs que donnent les personnes pour justifier leur décision que les antécédents psychologiques seraient tout au plus des conditions, ils expliquent que la force collective s'incarne dans tel individu plutôt que dans tel autre, que celui-ci choisit la corde, celui-là l'eau. L'hérédité ou l'aliénation créent un terrain favorable, mais tous ces facteurs ne sont jamais cause, car ils ne déterminent jamais l'acte lui-même. Seules les forces sociales qui, chaque année, exigent et obtiennent leur tribut de victimes, sont vraiment causes[1].

Nous sommes cette fois en pleine mythologie : métaphysiquement on imaginera une différence essentielle entre la condition et la cause, entre ce qui prépare et ce qui achève, entre ce qui rend possible et ce qui rend nécessaire. Mais logiquement, scientifiquement, comment appliquer une telle distinction? Ou bien nous considérons un suicide particulier et nous relevons les multiples antécédents, parmi lesquels figurent certainement des données sociales, extérieures à l'individu ou inscrites dans sa personnalité même. Le choix d'une cause parmi ces conditions est arbitraire. Tout au plus atteint-il à la relative objectivité que nous précisions dans la partie précédente : en fonction d'un certain intérêt, on discerne ou l'impulsion décisive ou l'événement exceptionnel qui a déclenché l'acte. Comment affirmer qu'une telle enquête aboutira toujours à l'antécédent social?

Ou bien nous considérons une multiplicité de suicides à l'intérieur d'un groupe isolé "par le sociologue ou donné dans le réel (celui des célibataires d'une part, une région ou un pays

I. Cf. DURKHEIM, *Le Suicide.* Paris, 1897. « Il existe pour chaque peuple une force collective d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer », p. 336. Cf. aussi p. 365-366.

d'autre part). En ce cas, nous pouvons affirmer que la structure du groupe s'exprime dans une certaine fréquence, mais dès qu'on veut préciser les causes, on délimite des facteurs qui représentent simplement des conditions favorables ou défavorables, et ne suffisent jamais à produire le phénomène : ni les névropathes, ni les anomiques ne se donnent tous la mort.

Dans l'ordre positif, la tâche nécessaire serait moins de constituer des types [x] ou de découvrir une prétendue cause authentique que de sélectionner et de mesurer l'influence des diverses causes. A condition, évidemment, de renoncer aux *forces collectives* qui seules justifieraient un langage étranger à la logique et à la science.

Aussi bien, M. Halbwachs l'abandonne-t-il complètement. Le *courant égoïste* redeviendrait, pour lui, le fait que l'égoïsme est, dans un groupe déterminé, plus développé en intensité et en fréquence. La constance des indices tient non à la permanence des *forces collectives,* mais à l'impossibilité de discerner facteurs sociaux et circonstances individuelles. En dernière analyse, c'est la manière d'être globale d'une société qui rend compte de relations statistiques (chacune d'entre elles isolant l'action d'une cause sociale, d'un aspect de la collectivité). Nous accepterions intégralement cette description, tant elle nous paraît correspondre aux résultats bruts et à l'observation immédiate. Les situations qui accroissent les fréquences apparaissent au désespéré comme des raisons de renoncer à la vie. La faillite, imputable à la crise économique, est à la fois occasion individuelle et cause sociale. Et pourtant, M. Halbwachs n'accepterait pas cette interprétation, puisqu'il tient à affirmer le caractère *essentiellement social* du suicide. La divergence apparaît dans la controverse avec les psychologues.

On connaît (et nous supposons connue) la querelle des sociologues et des psychologues [2]; nous nous bornons à dégager

1. Il n'est sans doute pas impossible de constituer des types de suicides : le psychologue y parvient certainement, le sociologue peut-être, mais plus difficilement, tant qu'il se refuse à étudier les cas **individuels** en même **temps** que les fréquences statistiques. Les différences des fréquences sont en effet si faibles qu'elles autorisent malaisément l'inférence du général **au particulier, de la situation sociale à l'attitude psychologique.**

a. Cf. le livre d'A. DELMAS, *Psychologie pathologique du Suicide.* Paris, 1932, et celui de M. HALBWACHS, *Les Causes du Suicide.* Paris, ig3o.

l'articulation logique des deux argumentations contradictoires. Nous laisserons de côté les questions de fait ou de technique : exactitude des statistiques, importance des tentatives avortées, etc. Les arguments des psychologues appartiennent à deux catégories : ou bien ils montrent que les facteurs prétendus sociaux correspondent en même temps à des facteurs psychologiques (les célibataires, les protestants, les juifs comportent une proportion plus grande de malades nerveux); ou bien ils s'appuient sur l'observation des cas individuels pour prétendre que seuls les individus qui sont constitutionnellement des névropathes (déprimés constitutionnels, cyclothymiques, hyperémotifs, etc.) sont capables de se donner la mort.

La première objection, en effet, remet en question certaines interprétations données à des covariations statistiques. Elle appelle d'autres statistiques (des maladies mentales), sans doute difficiles à fournir. Telle quelle, elle rend douteuses certaines des explications sociologiques communément acceptées. Quant au deuxième argument, il présente, logiquement, une double insuffisance : d'une part, l'observation des cas singuliers autorise le jugement : beaucoup de suicidés sont des névropathes, non le jugement : tous les suicidés sont des névropathes. D'autre part, même si on admettait la dernière formule, l'observation du particulier laisserait subsister une lacune. Seule la statistique macroscopique est de nature à nous révéler certaines influences sociales. Tous les névropathes ne se tuent point. Pour établir l'efficace des situations civiles ou sociales, il faudrait des statistiques, difficiles à établir, qui nous donneraient la fréquence des suicides parmi les névropathes en fonction de ces situations. Les statistiques prouvent l'influence des facteurs collectifs. Fait brut qui comporte deux interprétations, peut-être valables simultanément : ou bien il y aurait deux catégories de suicides (psychologiques et sociaux), ou bien, entre les nerveux, les causes sociales feraient la sélection.

Dans quelle mesure les chiffres donnent-ils le moyen de dépasser cette prudence et cet aveu partiel d'ignorance? Si on constate, dans d'autres sociétés, la présence des névropathes en l'absence de suicides, on en conclura légitimement qu'une certaine représentation collective est condition indispensable. D'autre part, si on pouvait étudier directement un nombre suffisant de cas, on découvrirait la proportion, sinon le rôle, des antécédents psychopathiques. Faute de

statistiques, faute de ces comparaisons de sociétés, faute de cette analyse des individus, on doit s'en tenir aux covariations incontestables et reconnaître la pluralité des interprétations, peut-être inégalement vraisemblables, mais qui dépassent également les résultats démontrables.

Psychologues et sociologues, tant ils sont prisonniers de leurs préférences de spécialistes, se refusent pareillement à séparer avec rigueur fait établi (covariations statistiques ou observation microscopique) et interprétations hypothétiques. Le psychologue nie systématiquement les données macroscopiques, impossibles à déceler au niveau où il se place[1]. Le sociologue conclut de l'impossibilité de discerner à l'indistinction réelle. M. Halbwachs se refuse à admettre qu'il y ait deux types de suicide (il utilise l'argument curieux qu'en ce cas, on ne les désignerait pas par le même concept, comme si les caractères communs à toute mort volontaire ne suffisaient pas à justifier l'usage[2]). Il fait justement observer que la santé nerveuse dépend, au moins partiellement, de la vie sociale (qui multiplie les maladies mentales, sélectionne les individus d'un certain tempérament, etc.). Mais de quel droit passer de la solidarité à la confusion des causes? M. Halbwachs invoque alors l'identité de l'état mental chez tous ceux qui renoncent à la vie : le suicidé est un isolé, il est exclu de toute communauté, peu importe que cette solitude vienne de la maladie ou de la situation, de l'angoisse ou de la faillite. Mais l'identité de l'état mental, à supposer que le sociologue décrive exactement ce qui se passe dans les consciences, ne supprime ni ne résout le problème posé, car le même état (ou plus exactement un état analogue) peut provenir de causes diverses. Or, la question était de savoir si cette solitude venait de causes internes ou d'accidents extérieurs. Et, sur ce point, nous ne sommes pas plus avancés, à moins qu'une fois encore on affirme qu'un même état provient inévitablement d'une seule cause. Affirmation singulièrement contestable, car, en première apparence, l'individu exclu d'un groupe par un jugement moral ne se confond pas avec un anxieux qui, égaré par sa détresse, oublie le groupe prêt à l'accueillir.

Or, remarquons-le encore une fois, les chiffres s'accordent tout aussi bien avec la thèse des deux catégories de suicides

1. De plus, M. Delmas affirme qu'une prédisposition *héréditaire* d'ordre pathologique est condition *indispensable.* La faiblesse la plus caractérisée •le sa thèse réside sans doute dans cette affirmation, psychologiquement «t sociologiquement fragile.

2. Cf. HALBWACHS, *Les Causes du Suicide.* Paris, Alcan, 1900, p. 407, et DBHKHEIM, *Les Règles de la Méthode sociologique.*

qu'avec la thèse contraire. Il suffit que la moitié des suicides relève de causes sociales pour que les covariations observées soient intelligibles (aussi bien la constance des suicides pathologiques, d'année en année, est-elle au moins vraisemblable). Mais si nous admettons que tous les suicides supposent à la fois des prédispositions psychiques et des circonstances sociales, les covariations s'expliquent encore (de même si on admet des suicides de type pur et des suicides mixtes). Il ne suit pas de là que l'alternative soit dénuée de signification : on se demande à bon droit si seuls renoncent à la vie ceux que leur constitution héréditaire condamne au désespoir, ou, plus généralement, on se demande l'action de l'un et l'autre facteur. Bien entendu, nous ne songeons pas à proposer une solution. Il nous importait seulement de démontrer qu'il n'y a pas contradiction entre observations microscopique et macroscopique, entre données psychologiques et sociologiques, mais seulement entre deux philosophies hypothétiques, qui refusent de se reconnaître pour elles.

L'exemple que nous venons d'analyser nous rappelle, semble-t-il, le problème traditionnel des rapports entre l'individu et la société. Encore convient-il de préciser en quel sens ce problème relève de l'analyse philosophique, en quel sens il touche à notre problème actuel de la causalité sociologique.

On se demande souvent si un phénomène, suicide, mariage, mort, langage, raison est ou non social. Question singulière, au fond mal posée. Tous les phénomènes humains sont, d'une manière ou d'une autre, sociaux puisqu'ils se produisent à l'intérieur de collectivités qui ne sauraient manquer de les influencer. Pour que la discussion philosophique puisse s'engager, il faut ajouter le terme *essentiellement.* On se demandera si la raison est chose essentiellement sociale (une telle question ne comporte d'ailleurs pas de réponse causale). Ou encore, on s'interrogera sur la priorité du tout ou de l'élément, sur l'autonomie et l'originalité de celui-là, sur la valeur de l'un ou de l'autre. Peut-être ces vieilles querelles se nourrissent-elles surtout d'équivoques, mais, au premier abord, elles conservent une signification.

En revanche, appliquée à l'interprétation de statistiques, la distinction *social-individuel* (causes sociales et conditions individuelles) s'est révélée illusoire. Qu'il s'agisse de suicides ou d'accidents automobiles, comment séparer les motifs (personnels) et les circonstances (collectives)? Excès de vitesse et maladresse favorisent les accidents. Ce qui n'empêcherait pas de déterminer, d'après les statistiques, des causes sociales comme le nombre des voitures, les jours de la semaine, etc. Nul ne songera à hypostasier un tournant dangereux en une force transcendante a l'individu, qui exigerait chaque année son tribut de victimes. Il importe donc, non d'affirmer qu'un fait est social, — affirmation aussi incontestable que vague, — mais de préciser en quel sens il l'est, ou encore d'analyser la nature des ensembles mis au jour par la statistique (l'alternative des ensembles réels et irréels est encore trop simple et abstraite).

Nous pouvons ranger en une première catégorie les phénomènes à la fois vitaux et sociaux. La taille moyenne d'une collectivité, la fréquence d'une certaine maladie, dépendent des dispositions biologiques aussi bien que du genre de vie. Sans doute, on y reconnaît à juste titre des phénomènes de *sociologie totale :* autant que l'hérédité d'une -population, une existence commune s'exprime dans ces chiffres. Mais ces propositions générales recouvrent en partie notre ignorance : pour mesurer l'influence qui revient à tel ou tel facteur, il faudrait recourir à des expériences statistiques ou même descendre à un niveau inférieur (les moyennes de taille ou de maladies ne donnent que des résultats globaux). De tels ensembles sont moins fictifs qu'hétérogènes, et il en va ainsi pour tous ceux qui rassemblent des données aussi diverses, qui intéressent l'animalité et la société.

Par opposition, on parlera d'ensembles homogènes (ou d'une hétérogénéité connue) lorsque l'on parvient à isoler une cause. Serait idéalement homogène, pour le biologiste, l'ensemble constitué par une lignée pure. En ce cas, toutes les différences (de taille, par exemple) sont imputables au milieu, lui-même réductible à une pluralité de causes parcellaires (d'où la distribution des tailles selon le schéma de la courbe en cloche). Le sociologue ne connaît jamais d'ensembles aussi parfaitement homogènes, mais toutes les expérimentations statistiques, comme celles du suicide, ont pour but ou pour résultat d'étudier successivement les divers facteurs. Les différences d'âge ou d'état civil disparaissent (se compensent), lorsque l'on considère la fréquence par région. De même le niveau des salaires dans la région parisienne peut être pris en bloc, sans que l'on tienne compte de la qualification, de l'âge, etc. Mais ces deux exemples, si proches soient-ils en apparence, comportent deux interprétations différentes. Car nous passons de la notion *d'homogénéité* à celle de *réalité.* L'homogénéité d'un ensemble, toujours relative, suppose

simplement que les autres causes agissent de manière quelconque. Au contraire, le niveau des salaires dans la région parisienne ou le mouvement des salaires d'une année à une autre ont une réalité en tant qu'ensembles. Ni ce niveau, ni ce mouvement ne représentent seulement une somme ou une moyenne. Bien plutôt serait-ce l'élément, le salaire de chaque ouvrier, qui serait déterminé par la totalité. Dans la vie économique, cette puissance des totalités se retrouve à tous les échelons. L'unité la plus large commande la plus étroite, les prix mondiaux sont directeurs, la solidarité des sujets économiques et des marchés partiels détermine cette efficacité des forces anonymes qui, bien que dérivant des décisions individuelles, imposent finalement leur loi.

Mais ce n'est là qu'un type particulier d'ensemble réel. Les taux de natalité ou de nuptialité, comportent, semble-t-il, une autre interprétation. Si personnelles que soient les décisions qui engagent chacun au mariage, la fréquence annuelle du phénomène n'en manifeste pas moins une grande stabilité. Mais, en ce cas, il n'est pas question des totalités indépendantes ou efficaces, pas même d'un sentiment collectif qui s'emparerait de tous. La disposition au mariage, les conditions d'existence restent approximativement les mêmes d'une année à l'autre dans un groupe, les variations des statistiques traduisent soit une psychologie transformée, soit une composition autre de la population, soit enfin des relations sociales changées. L'ensemble n'en a pas moins une réalité, en ce sens qu'il reflète globalement la structure d'une collectivité.

Entre les ensembles économiques et les ensembles de la statistique morale (nuptialité ou natalité) s'intercalent les ensembles psychologiquement réels (mouvements d'opinion, vagues d'optimisme, classes sociales, manières d'agir propres à un groupe économique). Par exemple, on s'efforce de répartir le chiffre de revenus en catégories naturellement séparées : au lieu des classes fiscales arbitraires, on recherche des échelons vrais, des maxima et des minima qui délimitent un type de revenus, correspondant à une manière de vivre. Mais d'autre part, une classe est réelle, moins par le fait d'un niveau ou d'un genre de vie que par la prise de conscience. Au-delà des chiffres, le sociologue s'intéresse au sentiment de classe qu'aucune statistique ne révèle. La mentalité commune d'un groupe se définit donc de deux manières : ou les individus réagissent de la même façon ou bien ils ont le sens et la volonté de leur solidarité. (Ce sont là les deux termes extrêmes entre lesquels se placent la plupart des exemples.)

L'énumération précédente ne prétend pas être complète.

Ensembles biosociaux, ensembles homogènes par isolement d'un facteur, totalités indépendantes et efficaces, taux de la statistique morale, unités psychologiques, toutes ces catégories qui se rattachent les unes aux autres par des séries de transitions, appelleraient une étude détaillée. L'esquisse d'une théorie des ensembles sociologiques devrait seulement nous permettre de généraliser les conclusions que nous a suggérées l'exemple du suicide.

On insiste aujourd'hui sur la nécessité de l'optique macroscopique. Le sociologue saisit dans les indices ou les fréquences des réalités sociales qui n'existent que dans et par l'ensemble. Mais on oublie d'insister sur la diversité de ces ensembles et sur l'obligation de compléter toujours la statistique par l'analyse qualitative. La simple description oblige donc à dissoudre les antithèses absolues, philosophiques ou méthodologiques. Vision atomique et vision totalitaire de la société faussent également le donné. Etudes macroscopique et microscopique, indispensables l'une à l'autre, se complètent et se rectifient. Il n'existe pas une seule interprétation de la structure forfuite et des groupes statistiques, parce qu'il y a divers types de phénomènes sociaux. On ne saurait affirmer ni que toutes les causes agissent dans chaque exemple, ni que des causes constantes s'opposent toujours à des causes variables. Aucune de ces représentations ne nous fait connaître à l'avance la nature du réel.

Les covariations statistiques sont-elles, comme les relations adéquates de la sociologie générale, dispersées? En un premier sens, la réponse affirmative s'impose : le sociologue interprète psychologiquement tel ou tel rapport, établi d'après les chiffres. L'explication ne consiste pas à déduire la relation d'une relation plus générale, mais à imaginer un mobile psychologique.

Cependant, disent certains auteurs, le sociologue combine les relations partielles afin de saisir la collectivité globale. L'enquête causale tendrait donc vers la synthèse et non, comme nous l'indiquions jusqu'à présent, vers l'isolement des facteurs. Certes, le sociologue, une fois qu'il a découvert des causes multiples et fragmentaires, utilise simultanément tous les résultats, afin de se représenter soit la cause dernière, soit la totalité des causes. Mais à mesure qu'il se rapproche du tout, il abandonne le langage et la méthode de la causalité. Baptiser cause le genre de vie, c'est résumer d'un mot les conclusions de l'enquête, dans leur complexité et leurs contradictions. Au-delà du déterminisme lacunaire, le sociologue décrit et comprend l'existence sociale tout entière.

IV

CAUSE ET PREMIER MOTEUR

(DE LA CAUSALITÉ A LA THÉORIE)

La doctrine et la pratique de Simiand ont pour centre une doctrine de la causalité. Étant donné le retentissement de l'œuvre de Simiand, nous ne pouvions négliger de confronter nos idées avec les textes essentiels, articles de jeunesse et introduction du *Salaire.* Cependant, nous ne nous écarterons pas de notre chemin. Les recherches économiques de Simiand nous offriront l'exemple d'une analyse causale à l'intérieur d'une certaine société, sur une base identique, les présentations multiples résultant du caractère cyclique des phénomènes, — cas que nous n'avions pas encore envisagé. De plus, pour la première fois, nous observerons des relations organisées, proches d'un système, mais nous verrons en même temps comment on s'élève non plus du fait à la nécessité, mais du réel à la théorie, c'est-à-dire à la fiction rationnelle.

En d'autres termes, cette étude poursuivra le but suivant : justifier notre interprétation de la causalité en montrant que ni les exposés ni les investigations concrètes de Simiand ne la contredisent, élucider les conceptions de Simiand en opposant ce qu'il a fait à ce qu'il a voulu faire, en discernant la modalité des diverses propositions qui traduisent les rapports vérifiés.

Simiand ne distingue jamais entre la nature des résultats qu'il prétend obtenir et les procédés qu'il juge indispensables pour conférer à ces résultats la dignité scientifique; si l'on préfère, il ne distingue pas entre buts et moyens, entre méthodologie et épistémologie. Aussi ne précise-t-il pas les limites dans lesquelles valent les préceptes qu'il édicté, il met sur le même

plan des préceptes d'une portée très générale, partie intégrante de toute logique causale, et des préceptes spéciaux, reflet de la structure propre à la réalité économique. Passons en revue les règles de Simiand, afin de dégager la signification de chacune d'elles \

La *revue sélective* correspond à une nécessité de toute enquête causale : pour choisir la cause parmi les conditions, pour isoler l'antécédent constant, force est bien d'énumérer toutes les données qui se présentent avant chaque présentation du fait à expliquer. Implicitement ou explicitement, sous une forme ou sous une autre, tous les savants reconnaîtront cet impératif dont Simiand a donné la formule idéale, et, dans la mesure du possible, ils s'efforceront de s'y conformer[2]. Mais, dans certains cas, la revue risquera d'être indéfinie. Et, avant toute énumération, il importe de construire les antécédents, de manière à substituer aux faits innombrables une série limitée de facteurs.

L'identité de base rend plus aisée cette revue sélective, plus rigoureuse l'analyse causale. Plus les antécédents sont semblables d'une présentation à l'autre, plus la confrontation gagne en valeur et la démonstration en certitude. Mais, dans la mesure où cette règle s'oppose à l'usage ordinaire de la méthode comparative, elle ne vaut pas absolument. En effet, pour qu'elle puisse être appliquée, encore faut-il, sur une base identique, des présentations multiples ; tel est bien le cas pour les phénomènes économiques à phases alternées. Mais cette structure spécifique ne se retrouve pas dans tous les secteurs du tout social. De plus, le rapprochement de civilisations parfois éloignées complique l'analyse puisque l'institution se retrouve dans chaque présentation à l'intérieur d'une constellation originale. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, on parvient cependant à isoler des relations adéquates, à établir la solidarité de phénomènes historiques, données concrètes ou caractères abstraits. Les deux types de recherches, sur une base identique et par comparaison de sociétés, sont également légitimes selon la direction de la curiosité et la nature de l'objet.

La règle de *phénoménoscopie complète, effective et suivie,* elle aussi, sous prétexte de transposer les méthodes des sciences de la nature, traduit avant tout une nécessité éprouvée par l'éco-

1. Nous supposons connus dans les pages qui suivent les préceptes de Simiand et nous renvoyons une fois pour toutes au Tome I du *Salaire, l'évolution sociale et la monnaie.*

2. Les critiques de Simiand contre la pratique de l'échantillonnage, de l'exemplification, n'en sont pas moins pertinentes. Il a de même précisé le» contre-épreuves nécessaires aux méthodes de J. St. Mill.

nomiste qui se tient en contact avec la réalité. Puisque le caractère fondamental de la vie économique est le mouvement cyclique, puisque le progrès s'effectue par une succession de crises le sociologue s'applique à suivre une à une les fluctuations enchaînées. Faute de quoi, sautant d'un équilibre à un autre, il négligerait le principe même de l'évolution, à savoir le déséquilibre créateur. La règle conserve peut-être une signification en dehors de l'économie. En tout état de cause, il est avantageux de saisir la continuité du devenir. Mais comment adhérer ainsi à l'histoire, lorsqu'il s'agit de phénomènes qualitatifs, non saisissables par des indices ou des coefficients, lorsqu'il s'agit d'événements qui se produisent d'un coup, au lieu de se transformer selon une alternance régulière?

Cette même structure de la réalité économique nous explique tous les autres préceptes : celui de *l'intégralité indépendante* qui concerne la délimitation de l'objet, celui de la *ségrégation homogène* qui vaut pour la recherche, ceux de la *supériorité des correspondances en succession,* de la nécessité de *sérier les dépendances,* de *préférer la liaison la plus étroite,* qui tous touchent à la nature des résultats visés. Les deux premiers sont manifestement liés. Ils exigent que les ensembles, isolés par les savants, soient réels, qu'il s'agisse de l'ensemble global qui constituera le champ de l'enquête ou des ensembles partiels que définit tel ou tel coefficient. Nous avons indiqué plus haut les différents sens de l'expression : ensemble réel, nous avons distingué homogénéité et réalité des ensembles, de même les diverses nuances de cette réalité. Or, il dépend sans doute du savant, lorsque de tels ensembles existent, de les découvrir. Les précautions qu'indique Simiand pour vérifier l'homogénéité de la ségrégation sont précieuses. Mais il ne dépend pas du savant que des ensembles existent ou non. Si ces préceptes reflètent une pratique adaptée à une matière singulière, ils n'en sont pas moins valables, mais leur extension semble au moins remise en question.

Il en va de même pour le groupe des trois derniers préceptes. On peut sans doute, de manière générale, affirmer la supériorité de la relation causale sur la relation fonctionnelle, de la cause immédiatement liée à l'effet sur la cause lointaine. Mais, en dernière analyse, ces propositions annoncent manifestement les résultats auxquels Simiand parviendra. La préférence donnée aux dépendances en succession anticipe la définition de l'économie, suite des déséquilibres. S'il faut sérier les dépendances, c'est que *dans le réel lui-même il existe un ordre constant* suivant lequel s'enchaînent les variations des différents facteurs, à partir d'un *primum movens.* Et, pour ne sauter aucun des intermédiaires, pour mesurer le degré de solidarité, il faudra établir d'abord la liaison la plus étroite, et remonter, de proche en proche, jusqu'à la cause incitatrice.

C'est donc, à notre sens, à partir de la pratique de Simiand qu'il faut interpréter sa théorie, et non inversement. Toutes les règles traduisent une expérience d'économiste (mise à part celle delà revue sélective qui formule rigoureusement une obligation de toute analyse causale qui se déroule selon les schémas de J. St. Mill). Ces remarques ne visent nullement à rabaisser la doctrine, mais seulement à la rendre intelligible et à en circonscrire l'application. Or, ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est le caractère des résultats, des relations causales. Les indications précédentes nous ont suggéré qu'il fallait, pour les comprendre, étudier l'œuvre même de Simiand et non ses propositions théoriques.

A vrai dire, dans les articles de jeunesse[1], la théorie est encore indépendante des disciplines spécialisées. Et Simiand n'est-il pas resté jusqu'au bout fidèle à lui-même? N'est-ce pas à la conception de la causalité développée à la *Société de Philosophie* que nous devons mesurer nos idées? Simiand, il est vrai, a toujours maintenu le schéma causal proposé à cette occasion : mais en fait, il ne correspond pas exactement à sa pratique. Nous avons indiqué plus haut que l'enquête historique, bien que Simiand ne l'ait pas explicitement reconnue, trouve place dans les cadres de sa pensée. Nous allons maintenant voir que la détermination de la cause comme *Y antécédent le plus général, le moins conditionné,* ne représente qu'une fiction de logicien, à quoi ne répond aucune démarche du savant.

Si l'on se réfère à ses exposés logiques, l'intention de Simiand serait de discerner la cause parmi les conditions en appliquant la formule : *l'antécédent lié à l'effet par la relation la plus générale est cause.* Nous avons plus haut écarté cette théorie, au moins en tant que théorie de la causalité historique. L'historien ne cherche pas une cause comparable à la force expansive des gaz, qui rendrait compte de toute explosion. Bien plutôt viserait-il l'allumette du fumeur ou la négligence du gardien. Mais cette théorie ne serait-elle pas valable dans l'ordre sociologique? La *vraie* cause, ne serait-ce pas l'antécédent le moins conditionné?

1. *Revue de Synthèse,* 1903. Communication à la *Société française de Philosophie,* 1907.

Pour répondre, demandons-nous simplement, comment se trouve établie la causalité du taux d'accroissement des réserves métalliques à l'origine des fluctuations interdécennales. L'élimination des autres facteurs s'opère par quatre démarches successives : il faut que la cause soit présente à l'origine de chaque phase, il faut qu'elle explique le mouvement global, qu'elle présente les mêmes alternatives d'expansion et de contraction que celui-ci, il faut enfin qu'elle soit le terme premier des dépendances enchaînées à l'intérieur de chaque cycle. Reprenons une à une ces démarches.

Le savant qui poursuit une enquête sur une base identique regarde chaque cycle comme une présentation du phénomène. La cause doit donc être générale, c'est-à-dire se retrouver antérieurement à chacun des cycles. Cette généralité, ou plus exactement cette constance, est la marque même de la causalité, puisqu'elle traduit la régularité de la succession.

Mais pour découvrir l'antécédent unique, qui sera baptisé cause, d'autres opérations s'imposent. Non pas éliminer les antécédents moins généraux, mais constituer un fait macroscopique de dimensions telles qu'immédiatement les données parcellaires, les accidents soient éliminés. Le fait dont Simiand cherche la ou les (Sauses, c'est le mouvement global du salaire, ou même, plus précisément, les grandes lignes de ce mouvement de hausse interrompu par des phases de baisse ou de stabilité. Or, de ce mouvement global, ni les grèves, ni les événements politiques ne sauraient être cause, puisque la hausse commence avant et continue après les périodes où les grèves se multiplient, puisque les grèves ne présentent aucune variation d'ensemble, comparable à celle du salaire. Sans doute, on peut, si l'on veut, appeler général le mouvement global par opposition aux faits limités. Mais l'opposition n'a rien à voir avec celle de la généralité et de la particularité logique et mieux vaudrait opposer le global, le massif, le total au parcellaire, à l'accidentel, à l'élémentaire. (La hausse des salaires en telle année, ou en telle dizaine d'années, est un événement historique aussi singulier que la hausse du salaire de tel ouvrier, mais c'est un événement total, par rapport aux événements parcellaires dont il constitue la somme[1].)

De plus, comme le fait massif (que l'on veut expliquer) présente des alternatives, une élimination supplémentaire est immédiatement obtenue : les données constantes ne sont pas cause

1. Encore que cette somme ait peut-être une réalité autonome, dans la mesure où les prix mondiaux commandent à tous les autres prix et par suite à tous les phénomènes économiques.

des cycles, à supposer qu'elles en soient condition permanente. Le progrès scientifique et technique, les tendances psychologiques des groupes sociaux figurent au nombre de ces conditions permanentes. Le progrès technique est indispensable aux phases B pour que les patrons puissent payer des salaires à peine réduits nominalement grâce à une production accrue en volume et à une productivité supérieure. Et, d'autre part, la résistance des salaires à la baisse nominale est une condition indispensable du mouvement, puisque cette *inertie créatrice* oblige les entrepreneurs à rationaliser leurs entreprises.

Après ces trois sélections, reste-t-il encore plusieurs antécédents parmi lesquels on retiendrait le plus général? Nullement. Il reste plusieurs facteurs dont on analyse l'ordre de dépendance. On décompose la *valeur* de la production, dont les variations présentent un parallélisme approximatif avec celles du salaire, en deux éléments : quantité et prix. Au-delà des prix, négligeant une fois encore le volume de la production, on remonte à la quantité des moyens monétaires, et enfin, au-delà de la quantité des moyens monétaires, au taux d'accroissement des réserves métalliques.

Quelle est la logique de cette régression causale? En fait, elle obéit à deux principes : saisir les facteurs simples et, *une fois démontrée la solidarité de deux mouvements,* conclure, selon la tradition, de l'antériorité à la causalité. Ce sont les moyens monétaires, et d'abord les réserves métalliques, qui déclenchent la série des actions et réactions, dont tous les termes sont indispensables mais dont la dépendance est plus ou moins lointaine par rapport au *primum movens.*

Mise à part la généralité qui consiste dans la présence régulière avant chaque présentation, les éliminations successives n'ont rien à voir avec la plus ou moins grande généralité de l'antécédent. La hausse des moyens monétaires n'est ni plus, ni moins générale que celle dés prix, elle lui est seulement antérieure ou postérieure. Quant à *l'expression de l'effet en termes généraux,* sans doute peut-on retrouver le précepte dans la constitution du mouvement global des salaires. En ce cas, la priorité de la recherche sociologique équivaudrait à l'obligation, imposée au sociologue, de se placer toujours à un certain niveau. Or, cette obligation s'explique aisément lorsque le mouvement global possède autonomie et homogénéité (comme dans l'économie). Il reste à savoir dans quel cas l'historien met au jour, dans l'objet, une structure analogue.

En revanche, le principe de la sériation des dépendances joue un rôle essentiel. C'est lui qui explique l'ordre interne du déterminisme cyclique, lui qui exige la régression vers le terme pre-

mier. Comme cet enchaînement des facteurs est inscrit dans la réalité, certaines positions du problème causal sont privilégiées. On s'est demandé[1] pourquoi Simiand écarte par deux fois le volume de la production. Ne pourrait-on chercher la cause du maintien du salaire nominal en phase B (maintien qui équivaut à une augmentation du salaire réel), et, en ce cas, n'aboutirait-on pas nécessairement, par l'intermédiaire du volume de la production, au machinisme et à la technique? Simiand n'aurait pas mis en doute, je pense, la possibilité d'établir, par abstraction et isolement, un tel rapport, mais il aurait maintenu que certaines relations sont privilégiées parce qu'elles traduisent la dynamique immanente à l'économie sociale, alors que les autres négligent le ressort du mouvement et le mécanisme des successions (le progrès technique s'explique par la baisse des prix). D'autant plus que ce mécanisme, comme nous allons le voir, n'était pas seulement *réel* à ses yeux, mais aussi *nécessaire.*

L'investigation causale de Simiand, en pratique, n'a donc rien, ou du moins presque rien à voir avec ses formules théoriques et la logique de J. St. Mill (mise à part, répétons-le, la première exigence, la présence régulière). L'élimination des accidents par organisation de fait macroscopique, l'élimination de données stables, grâce au choix de l'alternance comme du fait premier, la régression vers le premier moteur, toutes ces démarches sont étrangères à la logique banale de l'induction et, dans une large mesure, extérieures aux méthodes de sciences naturelles. Car, la spécificité de la science et de la réalité économique, personne, contre son intention explicite, ne l'a, autant que Simiand, dégagée. La démonstration est d'autant plus probante qu'elle est involontaire. Car, où trouve-t-on, dans la physique théorique, l'équivalent de cette sériation des dépendances? Les théories représentatives qu'invoque Simiand pour préférer la relation causale à l'interdépendance fonctionnelle ne ressemblent guère à l'enchaînement de facteurs que sans cesse Simiand décompose et recompose. Si l'on voulait une comparaison, il faudrait songer à une machine (moteur à explosion) ou, à la rigueur, à un organisme, de manière à retrouver cette solidarité d'un déterminisme complexe, organisé à partir d'une cause initiale, automatiquement reproduit par le dernier terme du processus. La physique positive est aussi éloignée de l'économie de Simiand que de la théorie traditionnelle. Aussi bien, comme nous allons tâcher de le montrer, Simiand était-il

i. Cf. LANDRY, « Réflexions sur les théories du chômage et du salaire ». *Revue d'Économie politique,* nov.-déc. 1935 et mars-avril 1936.

révolutionnaire par la méthode qu'il exigeait plutôt que par la connaissance qu'il visait.

On a souvent remarqué le caractère, en apparence paradoxal, de la cause première mise au jour par Simiand. Ce fanatique de la sociologie aperçoit en dernière analyse, à l'origine de tout le mouvement économique, un phénomène aussi contingent que le taux d'accroissement des réserves métalliques, c'est-à-dire la découverte de nouveaux gisements ou l'épuisement des mines d'or. Or, Simiand, toujours au nom d'une science de la nature, d'ailleurs plus fictive qu'authentique, voulait, selon ses expressions, une explication rationnelle.

La rationalité d'une explication semble à ses yeux, tenir à deux caractères : la généralité et la nécessité. La généralité du lien causal découvert dans une expérience unique lui paraît au moins vraisemblable : on apercevrait, dans d'autres intégralités indépendantes, la même alternance de phases, obéissant au même mécanisme. Admettons cette proposition, d'autant plus probable que la cause première du phénomène est extérieure à l'économie française et appartient à l'économie du marché mondial. De toute façon d'ailleurs, la relation causale M-A serait *universelle :* le sujet serait, dans un cas, singulier (individu historique), dans l'autre, général (plusieurs ou même toutes les économies d'échange complexe).

En un autre sens encore, la relation est générale. En effet, l'alternance de phases d'expansion et de contraction monétaire présente tout au moins une certaine régularité : elle se répétera probablement dans l'avenir[1]. Au reste, même si le *fait événementiel* (mise au jour de gisements nouveaux) ne se reproduisait plus, les moyens monétaires non métalliques pourraient suppléer à cette carence, si bien que *inflation et stabilisation alternées* demeureraient, en tout état de cause, la règle.

Mais il y a plus. Ni cette généralité du sujet, ni cette approximative et probable régularité ne suffisent à Simiand. A la rigueur, la science se contenterait d'une nécessité suspendue en quelque sorte à un fait contingent, mais le raisonnement permet de lever cette hypothèque : le développement de l'économie, ou mieux le progrès (à savoir un gâteau plus large, une plus large part pour chacun) n'aurait pu se réaliser autrement.

I. Il y a, jusqu'à un certain point, autorégulation, puisque la baisse des prix rend l'extraction de l'or plus profitable.

Et, en une page qui mérite d'être célèbre [1], adorant ce qu'il avait brûlé, Simiand sacrifie à la méthode conceptuelle et tâche de démontrer que, sans le décalage des différents prix qui a lui-même pour condition l'expansion des moyens monétaires, le progrès économique est inconcevable. En une économie d'échange direct, l'accroissement du volume de la production resterait sans intérêt pour le producteur, puisque les prix baissant en proportion de cet accroissement, il obtiendrait, de sa production accrue, le même équivalent en autres marchandises [2].

Peu importe le jugement que l'on portera sur cette démonstration. .Deux faits nous paraissent incontestables : cette démonstration ne saurait être imputée à une inadvertance ou à une fantaisie, Simiand y tenait au point qu'il déclarait lui-même n'avoir été convaincu par ses propres résultats qu'après qu'il les eut confirmés par le raisonnement (il reprochait à un de ses critiques d'avoir négligé celui-ci). D'autre part, cette démonstration ressortit intégralement à la méthode conceptuelle qu'il avait si âprement combattue. Or, cette nécessité — *les choses n'auraient pas pu se passer autrement* — ne me semble pas assimilable à la modalité des jugements physiques qui simplement établissent des relations causales, valables pour des systèmes clos ou pour des termes abstraits du réel. Le savant dit : tel antécédent étant donné, tel conséquent s'ensuit nécessairement. A la rigueur il formule les lois selon lesquelles, *en fait,* s'enchaînent les phénomènes naturels, il traduit en équations la structure telle quelle de l'univers. Il ne démontre pas que celui-ci n'aurait pas pu être autre qu'il n'est. La nécessité à laquelle songe Simiand est d'une autre nature. Elle se fonde, comme la nécessité de toutes les théories économiques, sur la psychologie ou la logique des conduites humaines : sans décalage de prix, les producteurs n'auraient pas profit à accroître leur production, sans baisse de prix ils n'auraient pas le courage de réaliser le progrès technique. Dans la mesure où les hommes ne peuvent pas être autres qu'ils ne sont, la nécessité économique est catégorique et non hypothétique, puisqu'elle traduit et le retour des mêmes situations et la permanence des tendances humaines. Simiand s'imaginait ramener la science économique au modèle sacro-saint de la physique mathématique, il a retrouvé par une autre voie une *théorie* économique.

Nous n'entendons, par ces remarques, ni diminuer la grandeur

1. *Le Salaire,* t. II, p. 516-17, et *Les Fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale.* Paris, Alcan, 1932, p. 53-54.

2. Simiand montre aussi et surtout que la volonté de défendre les gains accrus en période A est l'incitation indispensable au progrès économique en phase B.

de l'œuvre, ni réduire son originalité. Car cette théorie conforme à la tradition devait être établie par d'autres procédés. Au lieu d'être antérieure à l'empirie, fruit d'une simplification et d'une schématisation, elle vient après l'expérience dont elle dérive directement. Aussi intègre-t-elle une réalité plus riche, plus proche de l'histoire. Elle abandonne la fiction de *Yhomo ceconomicus* des classiques ou mêmes des marginalistes, le mécanisme de l'économie passe par l'intermédiaire d'hommes concrets. Les groupes sociaux sont mus par des impulsions dont la hiérarchie semble constante et qui, en dépit de leur irrationalité intrinsèque, produisent finalement un résultat heureux pour tous. La raison immanente au système économique est collective et non individuelle. Simiand le rappelle, celui qui a le plus d'esprit, c'est monsieur Tout-le-monde. Mais sa *raison collective* ressemble surtout à la *ruse de la raison.* Comme dans la considération philosophique de l'histoire, les passions individuelles apparaissent ici *en fait* au service de fins qu'elles ignorent.

Néanmoins le retour de l'expérience à la théorie ne va pas sans difficulté ni sans équivoques. De deux choses l'une en effet, ou la nécessité s'attache à la relation causale réelle, ou elle vaut seulement pour un schéma idéal. Examinons ces deux hypothèses.

Pouvons-nous dire, d'après Simiand lui-même, que le mouvement de l'économie n'aurait pas pu être autre qu'il n'a été? Certainement non. Il n'était pas nécessaire que les mines de Californie fussent découvertes précisément en telle année. Nous entendons ici par contingence à la fois la possibilité de concevoir l'événement autre, et l'impossibilité de déduire l'événement de l'ensemble de la situation antérieure[1]. Accident donc, qui contredit la nécessité d'une vérité rationnelle et celle d'une relation adéquate. Or, il ne suffit pas de dire que l'augmentation de moyens monétaires non métalliques *aurait pu* produire le même résultat. Pour rendre nécessaire l'évolution réelle, il faudrait démontrer — et nul n'a tenté, je crois, la démonstration — que cette augmentation se serait produite au moment où les mines d'or ont été découvertes et qu'elle aurait déterminé la même expansion, monétaire d'abord, économique ensuite. Faute de quoi le décalage entre ce qui aurait été et ce qui a été, réintroduit, avec l'efficace d'une rencontre à l'origine d'un mou-

1. Il n'y a ni *nécessité catégorique* (psychologique ou logique), ni *nécessité hypothétique.*

vement global la contingence dans l'histoire, même dans celle de l'économie.

Dira-t-on que cette nécessité évidemment ne s'applique qu'aux lignes maîtresses du devenir? Soit, acceptons cette interprétation qui rejoint le deuxième terme de l'alternative que nous venons de poser. L'alternance des phases est nécessaire parce que l'une et l'autre sont indispensables au progrès de l'économie, parce que l'une tend à créer les conditions qui rendent l'autre possible ou inévitable. Mais cette nécessité, Simiand a eu conscience qu'elle n'était pas inscrite dans les faits, et c'est pourquoi il a eu recours au raisonnement conceptuel. En effet, on se serait légitimement demandé si le même progrès n'aurait pu être obtenu à meilleur compte, s'il n'aurait pas été possible (ou s'il ne serait pas possible à l'avenir) d'éviter les cycles qui signifient pour les individus tant de souffrances et de misères. Pourquoi l'augmentation de la productivité ne permet-elle pas une croissance continue du volume de la production, et, du même coup, du salaire réel?

Simiand avait le droit de se borner à une constatation rétrospective : en fait, cette alternance s'est assez régulièrement produite et elle a entraîné tels ou tels effets. Mais il aurait eu l'impression d'un échec partiel, peut-être conservait-il à son insu, comme modèle, la théorie traditionnelle, plus ou moins confondue avec la science positive. De plus, cette nécessité seule justifie pleinement une position privilégiée du problème causal. Sans elle, la relation : développement technique - salaire réel pourrait devenir aussi valable que la relation : moyen monétaire - salaire nominal[1]. Enfin, cette nécessité — *cela ne pourrait pas se passer autrement* — le savant en a besoin lorsqu'il tire de la science un impératif d'action. Car il faut répondre aux hommes qui désirent le progrès sans consentir à en payer le prix : l'un ne va p.as sans l'autre[2].

Ajoutons enfin que cette nécessité dérive à la fois de la psychologie humaine observée et de l'expérience économique.

1. Cf. LANDRY, *art. cit.* Pour le passé, cette relation n'en reste pas moins subordonnée au mécanismes des cycles.

2. Pourquoi Simiand avait peu de chances d'être écouté, il serait facile de l'indiquer. Mais ce serait sortir de notre sujet. En réalité la science telle qu'il la conçoit ne satisfait pas à toutes les conditions d'une connaissance utilisable en vue de l'action; *a)* elle est rétrospective et n'admet pas l'effort d'innovation; 6) elle se fonde uniquement sur ce qui se répète et connaît moins ce qui singularise chaque crise; *c)* elle se place à un niveau tel qu'elle ne rencontre pas les préoccupations de l'homme d'action. Puis, comme toute théorie qui aperçoit une ruse de la raison, elle est amenée au machiavélisme. Il faut que les hommes continuent à ignorer le mécanisme que déclenchent, aveuglément, leurs passions.

La hiérarchie des tendances la suggère, comme le retour régulier de la cause incitatrice. Il suffit donc de consacrer comme éternelles les réactions des individus à l'intérieur du régime capitaliste pour s'élever du fait à la théorie, et proclamer nécessaire le mécanisme constaté.

Si explicable et séduisante soit-elle, cette confusion est dangereuse. Il importe de séparer nettement trois types de résultats. *Historiquement,* l'afflux d'or après la découverte des mines d'Amérique ou d'Afrique a été cause d'un accroissement des prix et d'une expansion économique (facteur nouveau à l'intérieur d'une constellation donnée). *Sociologiquement,* le rythme d'augmentation des réserves métalliques, d'après les exemples du xix[e] siècle, commanderait l'alternance des phases économiques et en serait le *primum moyens. Théoriquement,* si la psychologie du sujet économique ne change pas, si les situations successives qui déterminent les conduites ne peuvent être amenées autrement, le fonctionnement économique est nécessaire en ce sens qu'on n'atteindrait pas, par d'autres moyens, les mêmes résultats.

Donc, à supposer même que l'on admette la vérité intégrale des conclusions de Simiand, *la nécessité n'est pas réelle,* et *la réalité n'est pas nécessaire.* La nécessité s'applique à une reconstruction schématique * et non au mouvement économique tel qu'il s'est effectivement produit. Et encore conviendrait-il de préciser la portée de cette nécessité abstraite. Une économie socialisée totalement dirigée connaîtrait-elle la fatalité des cycles ? Celle-ci n'est-elle pas liée à un régime de prix libres, peut-être à une économie internationale dans laquelle les prix mondiaux représentent pour toutes les économies nationales le principe directeur, ou, comme on l'a dit, la forme moderne du destin?

L'économie est un domaine privilégié pour l'analyse causale. Les relations historiques y sont nombreuses et précises, les relations sociologiques à la fois proches du réel et proches de la nécessité positive (l'adéquation se rapproche de la nécessité). Enfin causalités historique et sociologique sont soutenues par une nécessité théorique que Simiand a voulu lire en quelque sorte dans les faits, mais qu'il a dû, en dernière analyse, comme

1. Il subsiste naturellement bien des obscurités parce que le schéma est à peine indiqué. L'alternance des phases de longue durée est-elle nécessaire? Représente-t-elle le fonctionnement normal de cette économie schématique? Ou bien, au contraire, les cycles courts sont-ils nécessaires, les phases longues étant (au sens théorique ou même sociologique) accidentelles?

tous les économistes, démontrer en utilisant une certaine méthode conceptuelle.

Si nous avions à caractériser d'un mot la philosophie et la méthode de Simiand, nous parlerions de *réalisme.* Toutes les démarches de la science doivent être calquées sur la structure de l'objet. Réalisme sociologique, dira-t-on? Sans doute, mais aussi réalisme de la science, car Simiand n'imagine même pas, semble-t-il, que le savant soit libre de construire à son gré les concepts, selon la direction de sa curiosité, tant il lui paraît évident que le savant est tenu par la matière qu'il élabore, tant le système lui semble immanent au mécanisme de l'économie. Il subsiste donc une question, et décisive. Dans quels cas la causalité tend-elle ainsi vers le théorie, dans quel cas existe-t-il un *système* de relations causales? Enfin, l'histoire et la société, *dans leur ensemble,* présentent-elles, comme l'économie, une structure?

Dégageons rapidement les résultats auxquels nous sommes parvenus dans les paragraphes précédents, et tirons de la description les conséquences qu'elle comporte pour les limites et l'objectivité de la causalité sociologique.

On pourrait dire, en un sens général, que toutes les relations causales sont, en sociologie, partielles et probables, mais ces caractères prennent, selon les cas, une valeur différente. Les causes naturelles n'impliquent jamais des effets nécessaires parce que la nature n'impose jamais aux société humaines telle ou telle institution exactement définie. Les causes sociales sont plus ou moins adéquates, et non nécessaires, parce que rarement un effet dépend d'une seule cause, parce que, en tout cas, le déterminisme parcellaire ne se déroule régulièrement que dans une constellation singulière qui ne se reproduit jamais exactement.

Grâce à la statistique, il est vrai, les relations causales, à condition de supposer des circonstances normales, deviennent à la fois certaines et nécessaires (ou très proches de la nécessité). Le célibat augmente la fréquence des suicides, les crises politiques la diminuent. Mais ces formules causales présentent une probabilité interne, du fait qu'elles sont globales et macroscopiques. Par rapport à l'individu, elles traduisent une chance accrue d'un certain événement.

Certes, ces déterminismes macroscopiques ne sont pas fatalement irréels; au contraire, les ensembles économiques, ceux des prix mondiaux, par exemple, bien que créés pour ainsi dire par une infinité de décisions individuelles, constituent pour tel autre ensemble ou telle autre conduite parcellaire une puissance contraignante. Et parfois c'est à un niveau supérieur qu'apparaissent les régularités et les enchaînements de causa-

lité, comme si le déterminisme de l'histoire passait par-dessus la tête des personnes, au-delà des consciences. Dans ce cas, les relations causales, ailleurs incohérentes, semblent s'organiser en système, et les consécutions effectives se rapprochent d'une nécessité (théorique et non plus sociologique).

La modalité, les types essentiels de relations causales ainsi précisés, nous pouvons poser l'autre question, non plus les limites de la causalité sociologique, mais les limites de l'objectivité de cette causalité. Dans quelle mesure ces relations sont-elles solidaires de l'historien?

Abstraitement la réponse est facile : la sélection, antérieure à l'expérimentation (comparaison d'exemples, constitution des antécédents, etc.) est subjective, la vérification, une fois la sélection admise, s'impose à tous ceux qui veulent la vérité. Ces résultats sont encore provisoires, puisqu'il nous reste à étudier la systématisation causale et l'antinomie de l'objectivisme et du subjectivisme. Mais les caractères que nous venons d'indiquer suggèrent déjà le point sur lequel se marquerait la différence entre causalité naturelle et causalité sociale : les lois physiques ne connaissent pas d'incertitude intrinsèque, comparable à celle que crée la variété des réactions humaines. Les sciences positives cherchent jusque dans les éléments l'origine des relations molaires, alors que les régularités n'apparaissent, dans l'ordre social, qu'au niveau des ensembles. L'extension des rapports sociologiques est donc limitée parce qu'ils rattachent les uns aux autres des termes plus construits qu'analysés, plus solidaires des totalités historiques qu'isolables. Et du même coup on aperçoit pourquoi la définition de la science par la causalité présente un caractère problématique et paradoxal : dans certaines disciplines sociales la description ou la compréhension importent plus que les prétendues nécessités, dans toutes la construction conceptuelle précède ou accompagne l'enquête causale, nulle part enfin celle-ci ne se suffît à elle-même, soit qu'elle appelle une théorie rationnelle, soit qu'elle exige une systématisation.

Troisième partie

LE DÉTERMINISME HISTORIQUE

Nous avions indiqué, dans *l'introduction* de cette *section,* les trois intentions du juge, du savant, du philosophe, qui orientent l'investigation causale vers trois buts, la cause responsable d'un fait singulier, les relations nécessaires entre éléments isolés, la nature propre du déterminisme historique. Nous devons aborder le dernier problème, le plus vaste en apparence. En fait, les analyses qui précèdent contiennent déjà, virtuellement au moins, la solution. Aussi bien le philosophe ne tend-il pas vers une autre fin que la synthèse des résultats partiels.

Nous aurons d'abord à confronter causalité historique et sociologique (paragr. 1), pour réconcilier historiens et sociologues, pour mettre à leur place, dans l'objet, nécessité et hasard. D'autre part, les relations causales, historiques ou sociologiques, nous sont apparues jusqu'à présent, sauf dans le cas de l'économie, dispersées, incohérentes. La question majeure est donc ou de *dépasser* ces relations partielles ou de les *systématiser :* nous examinerons les tentatives de dépassement et de systématisation dans les paragraphes 2 et 3. Est-il possible d'établir des lois sociales et historiques, d'énumérer les divers ordres de causes, de fixer, de manière générale, la hiérarchie, la subordination de ces divers facteurs? Il ne nous restera plus, dans le paragraphe 4> qu'à étudier le déterminisme historique au double point de vue objectif et subjectif, en tant que structure du réel et en tant qu'élaboration du savant, pour préciser, dans la conclusion, les limites de la causalité historique, limites qui, elles-mêmes, s'entendent en deux sens différents : quelle est l'extension de la causalité dans le monde historique? Quelle est la validité du déterminisme, c'est-à-dire jusqu'à quel point la construction rétrospective est-elle solidaire du présent et de l'histoire?

I

CAUSALITÉ HISTORIQUE ET CAUSALITÉ SOCIOLOGIQUE

La distinction qui commande l'exposé précédent est surtout formelle : la recherche historique s'attache aux antécédents d'un fait singulier, la recherche sociologique aux causes d'un fait susceptible de se reproduire. La divergence de l'intérêt suffisait à rendre compte de l'orientation autre des deux disciplines. En fait, le schéma simplifie les données authentiques et, au cours même de l'exposé, des oppositions matérielles, social-individuel, social-historique, parcellaire-global, sont venues recouper l'opposition primitive singulier-général.

Nous voudrions, dans ce paragraphe, réunir les résultats des deux parties précédentes, au double point de vue formel et matériel, confronter les deux types de causalité, afin de montrer qu'ils conservent l'un et l'autre leur légitimité, que, bien loin de se contredire, ils s'impliquent réciproquement. Ainsi, pourrons-nous, pour la dernière fois, revenir sur le préjugé *sociologiste* en faveur de la causalité sociale et générale, et montrer la place qui revient, dans la science comme dans l'action, à l'investigation historique.

L'opposition logique singulier-général se retrouve à tous les niveaux. L'individu historique, quelle que soit son extension, se prête à une analyse historique : il suffit que l'historien en dégage l'originalité. Max Weber visait les causes du capitalisme *occidental* et mettait en lumière les caractères qui le rendent incomparable aux autres formes de capitalisme (que l'on observe dans l'Antiquité ou dans d'autres civilisations). Plus généralement, l'enquête de Simiand laisse place, soit à une analyse des données à un niveau inférieur, soit à une recherche

qui vise les traits spécifiques de chaque phase, soit enfin à l'effort pour mettre en lumière le devenir irréversible du système à travers le rythme alterné (sans même rappeler l'origine des accidents à l'origine des cycles). En ces trois sens, la sociologie économique appelle une investigation historique.

Ni les sciences, ni les problèmes ne sont inscrits dans la réalité elle-même. D'où l'impossibilité de définir la causalité comme l'antécédent lié à l'effet par la relation générale, règle fictive que Simiand n'a jamais suivie. Car, nous l'avons vu, ou bien l'on retient le fait dans son historicité, et alors on n'aboutira pas à l'antécédent le plus général, ou bien l'on commence par généraliser le fait, par se placer à un niveau macroscopique, et alors on n'aura pas besoin d'écarter les antécédents particuliers, ils seront éliminés déjà par la construction des termes.

De plus, comme nous l'indiquions, les relations abstraites n'épuisent jamais la constellation unique. Nous pouvons maintenant rendre compte de cette marge inévitable (qui n'exige pas comme le pensait Simiand l'idée métaphysique de l'individualité, la volonté personnelle mystérieuse et libre). En un sens cette marge existe dans toutes les sciences, on en reconnaît l'existence en exigeant un coefficient de sécurité pour passer de la théorie à la pratique. Mais, en histoire, elle a une signification propre puisque, nous l'avons vu, les généralités y sont partielles, imprécises, dispersées. Pour formuler les causes des révolutions en général, il a fallu négliger les individus qui ont déclenché telle révolte à tel moment. Le sociologue qui se contenterait de causes générales glisserait donc de la logique à la métaphysique, il supposerait admise la doctrine qui nie l'efficace des personnes et des rencontres. (Ajoutons que, si cette doctrine était vraie, l'historien n'accomplirait pas une tâche vaine, en précisant les hasards qui ont exécuté les décrets du destin.)

Enfin, les lois ne sont pas toujours les résultats les plus instructifs. L'histoire de la Révolution française est au moins aussi intéressante que les généralités, sans doute assez pauvres, qui marqueraient les conclusions d'une science comparée des révolutions. L'art grec est certainement plus passionnant que les lois de l'évolution des arts.

Mais il reste l'objection du sociologue : intéressantes ou non, les généralités ne sont-elles pas condition de toute recherche causale? L'investigation historique ne vient-elle pas nécessairement *après* les règles et les comparaisons? N'est-ce pas la marge entre les généralités combinées et la situation globale qui délimite l'efficace des accidents et l'objet propre de l'historien? Pour répondre, il importe de joindre aux oppositions formelles les oppositions matérielles, de tenir compte des diverses espèces de propositions abstraites.

Le sociologue et l'historien n'étudient-ils pas des faits différents, ou, du moins, les mêmes faits d'un autre point de vue? Aux yeux de Durkheim, il allait de soi que le sociologue ignore les accidents *superficiels* du devenir et concentre son attention sur les *traits constitutifs* des espèces sociales. Et, dans les exemples de Simiand, l'élimination des données individuelles est indiquée comme un précepte de méthode. En revanche, l'historien de la politique se passionne pour les aventures de Mirabeau, de Robespierre ou de Danton, qui ne trouvent pas place dans la construction du sociologue.

Que l'on passe aisément de l'opposition formelle à une opposition matérielle, que la curiosité historique devienne aisément une curiosité des accidents, que l'exigence des lois amène à explorer les secteurs du réel où se rencontrent des régularités, sans doute. Il importe seulement de prévenir deux erreurs. D'abord, opposition formelle et opposition matérielle ne coïncident pas (nous venons de voir que l'historien se place à tous les niveaux et envisage tous les ordres de faits). Ensuite la distinction du social et de l'historique (ou de l'individuel), suggérée souvent par le réel, ne correspond jamais à une différence essentielle, elle est toujours relative et partiellement subjective.

La constitution d'une société appartient à l'histoire. Elle se transforme avec la durée, parfois brusquement sous l'effet d'accidents. Car, encore que ceux-ci dépendent de la constitution sociale, ils ne laissent pas de réagir sur elle. La séparation est conceptuelle et vient de l'esprit (ce qui ne veut pas dire que la densité sociale ne soit largement indépendante des événements historiques, ni que chaque société ne soit caractérisée par une certaine densité qui souvent reste constante à travers les destinées politiques les plus changeantes).

Pas davantage on ne saurait confondre l'opposition social-individuel et celle du nécessaire et du contingent. Sans doute, les faits considérés comme proprement sociaux, systèmes économiques, régime de la propriété, organisation de la culture, etc., montrent une évolution plus cohérente, moins soumise aux initiatives des personnes, plus intelligible dans ses grands traits. Mais il convient de conserver aux termes adéquat et accidentel, nécessaire et contingent, leur sens logique et relatif. Dans toutes les sphères historiques, dans toutes les circonstances, on marquera les relations formelles. De plus, le nécessaire n'est jamais réel, il est le plus souvent macroscopique, il

résulte d'une organisation conceptuelle des données élémentaires. Encore que cette nécessité globale puisse traduire une nécessité réellement imposée aux individus, on ne saurait la confondre avec une fatalité transcendante aux événements et aux personnes.

On aperçoit dans quelle mesure est possible la collaboration du sociologue et de l'historien, dans quelle mesure celui-ci peut utiliser les résultats de celui-là. Si l'un et l'autre étudient le même fait dans une intention logiquement différente, ils s'appuieront l'un sur l'autre. Si, au contraire, ils étudient des faits autres ou se placent à des niveaux incomparables, ils risquent de s'ignorer mutuellement.

On n'imagine pas un historien de l'Allemagne d'après-guerre qui n'utiliserait pas les relations générales relatives aux phénomènes du transfert, au taux de l'intérêt, à la reconstitution de capital, etc. De même un problème comme celui des origines du capitalisme comporte l'usage de généralités historiques, au moins d'analogies et de comparaisons. En revanche, à quoi servirait la sociologie de la guerre (causes de la guerre en général) à l'historien qui analyse le déclenchement de la guerre mondiale, la sociologie de la Révolution à l'historien de la Révolution de 1848? Tout le travail de l'historien se déroule, en ce cas, dans l'ordre de faits que le sociologue a, immédiatement et en bloc, négligés ou traduits conceptuellement. Les détails des décisions ministérielles, la diplomatie des huit jours qui ont précédé la conflagration européenne, tout cela appartient aux accidents qu'ignore volontairement, et d'ordinaire dédaigneusement, le sociologue.

Nous pouvons maintenant répondre à la question de la priorité d'une causalité sur l'autre. En un sens, la priorité de la causalité sociologique est évidente : pour démontrer la nécessité d'une consécution déterminée, il faut disposer d'une règle, sinon d'une loi. Mais cette priorité comporte certaines réserves. Tout d'abord, si l'établissement d'une règle exige une simplification, un groupement macroscopique tels qu'on ne puisse plus redescendre à l'événement, l'investigation historique n'est pas postérieure à la recherche sociologique parce qu'elle en est entièrement indépendante. D'autre part, lorsqu'elle est dépendante, elle reste souvent première parce qu'il faut analyser la situation pour dégager les éléments généralisables.

Faut-il du moins, entre les deux formes de causalité, réintroduire une hiérarchie de valeur? À supposer analogue la modalité des deux types de jugements, la rigueur, la probabilité subjective ne sont-elles pas différentes? Certes, les régularités sociales sont souvent mieux établies que les consécutions historiques. Mais il importe de comparer relations historiques et sociologiques appartenant au même ordre de faits. Il serait trop facile d'opposer aux règles de l'économie les successions imprévisibles des événements politiques. Les régularités politiques ne sont ni plus précises ni mieux élaborées que les consécutions singulières. En revanche, les suites historiques de phénomènes économiques sont aussi bien, parfois mieux élucidées, que les généralités. Les effets de telle dévaluation nous apparaissent plus clairement que les effets de la dévaluation en général.

Objectera-t-on que la différence de valeur tient à la différence de niveaux? Selon la formule d'Auguste Comte, on connaîtrait mieux, en histoire, l'ensemble que le détail? Formule vraie, sans doute, si l'on confronte notre connaissance de l'acte individuel et notre connaissance d'un ensemble limité (par exemple l'ensemble du 6 février 1934 d'une part et les premiers coups deJteu tirés ce jour-là, d'autre part). Encore doit-on se méfier de cette impression, car les hommes ont fait, sans le savoir, une histoire qu'ils n'avaient pas voulue. A traduire conceptuellement les événements, à en dessiner les grandes lignes, on risque de revenir à une version subjective et arbitraire. Peut-être l'interprétation moyenne (journée des Dupes) n'est-elle pas plus définitive que les interprétations partisanes(conspiration fasciste ou révolte de la conscience française). Est-ce à dire que cet exemple justifie la conclusion générale : l'ensemble est mieux connu que le détail, mais l'interprétation de l'ensemble est exposée davantage au risque de subjectivité? Bien des réserves s'imposeraient. Nous connaissons mieux telle industrie drapière des Flandres au Moyen Age que les textes nous permettent de reconstituer en détail, que la proportion des diverses entreprises à cette époque, le volume du commerce international, etc. Dira-t-on que l'ensemble limité (telle bataille, telle industrie) est mieux connu que l'ensemble plus vaste (situation économique)? Là encore, il importerait de distinguer des cas différents. Certaines évolutions politiques nous sont claires en gros, mais non dans le détail (national-socialisme). Dans d'autres cas nous ignorons si l'évolution globale (échec du protestantisme en France) a une unité totale ou si elle ne se résout pas en une série d'accidents. Plus l'ensemble a de réalité autonome, plus la connaissance globale est valable, même si nous ignorons des éléments. Plus, au contraire, l'ensemble se réduit à une vue de l'historien, et plus notre prétendu «avoir dissimule l'ignorance. L'essentiel serait donc, une fois de plus, la réalité ou l'irréalité des ensembles.

La confrontation des deux parties, dans l'ordre formel, confirme la légitimité des deux enquêtes causales. Dans l'ordre matériel, la confrontation apporte-t-elle des résultats nouveaux? Les régularités n'éliminent-elles pas le hasard ou, du moins, ne permettent-elles pas de revenir sur les idées déjà indiquées précédemment, à propos de l'élimination des accidents et du rôle que jouent les rencontres dans l'évolution?

Il n'en est rien : le déterminisme établi par le sociologue ne démontre pas la vérité du *sociologisme.* Les régularités n'impliquent ni disparition ni compensation de séries dont l'origine est contingente.

Sans reprendre tous les arguments que nous avons donnés plus haut, considérons les relations causales partielles que nous avons observées. Que la traduction conceptuelle isole des phénomènes concrets ou construise des termes abstraits, dans tous les cas ces règles ne suppriment ni les accidents extérieurs, ni les accidents intérieurs, au déterminisme partiel. Au point de départ des régularités, nous rencontrons parfois des accidents (découvertes de mines d'or) dont les conséquences se prolongent sans terme. L'acuité particulière d'une certaine dépression (acuité imputable à certains faits parcellaires non économiques) ne provoque-t-elle pas des effets (révolution) aux suites imprévisibles? Enfin, la nécessité macroscopique risque toujours de représenter une vue de l'esprit. Elle n'implique pas que, à un niveau inférieur, des faits particuliers n'aient pas agi. De la coalition mondiale contre l'Allemagne, on aperçoit les causes dans la situation politique, et ainsi on reconstitue sans difficulté une évolution qui, de la croissance rapide de l'Empire aux inquiétudes des rivaux, conduit à l'aventure et à la défaite. Mais si l'issue avait été autre, n'aurait-on pas découvert des causes aussi profondes? (Comme on imagine aisément des *causes profondes* que les historiens allemands auraient trouvées à la défaite de la France républicaine.) Or, peut-être l'issue a-t-elle dépendu de la bataille de la Marne, elle-même subordonnée à une multiplicité d'initiatives individuelles. Formulons la remarque en termes généraux : le déterminisme macroscopique établi en éliminant par des raisonnements l'action des accidents ou en dégageant l'efficace de telle ou telle donnée macroscopique, possède tout au plus, objectivement ou subjectivement, une valeur probable, car, en lui-même, il résulte peut-être de l'accumulation de données parcellaires qui auraient pu être autres. Il néglige plutôt qu'il ne compense les hasards élémentaires.

A vrai dire, deux hypothèses limiteraient la portée de ces remarques. Si le mouvement global, comme celui de l'économie, était réel en tant que global, les événements, à un niveau inférieur, sembleraient incapables de l'arrêter ou de le détourner. Par ailleurs, si un déterminisme embrasse l'ensemble d'une société, on concevrait la disparition des accidents qui marquent les rencontres de déterminismes partiels.

Pour aller au-delà, il faudrait donc, et nous retrouvons ainsi les questions posées à la fin de la partie précédente, soit dépasser en extension les régularités fragmentaires, soit prêter aux relations macroscopiques une sorte d'objectivité. Nous nous efforcerons, dans les paragraphes suivants, de répondre à ces questions.

Est-il illégitime de s'arrêter à cette conciliation? De conserver simultanément histoire et sociologie, hasards et régularités? Nous ne le pensons pas, tout au contraire l'interprétation des diverses causalités à partir d'intentions spécifiques nous permet de réduire l'apparent paradoxe, de dissoudre le pseudo-problème.

L'investigation historique répondait, nous l'avons vu, à une réaction contre l'illusion rétrospective de fatalité : d'où l'effort de résurrection, plus précisément l'effort pour se reporter au moment de l'action, pour se faire le contemporain de l'acteur. Or la recherche des responsabilités, la négation du déterminisme qui replace l'événement parmi les suites normales d'un ensemble historique, en un mot la tentative pour imaginer que les choses auraient pu se passer autrement, conduit presque inévitablement soit à des données parcellaires (par opposition à une constellation), soit à des données singulières (par opposition aux caractères communs). L'enquête sociologique tend, par nature, vers un but opposé.

Supposons que le sociologue analyse les causes du suicide. Du fait même qu'il considère le phénomène comme social, il le soustrait pour ainsi dire au libre arbitre personnel, il l'arrache à l'histoire et au tempérament de l'individu, il prend en bloc les suicides, leur fréquence, et analyse les circonstances en fonction desquelles varie le coefficient. Par définition, il se désintéresse des accidents, extérieurs ou intimes, qui ont pu déterminer tel suicide, il met au jour les seules régularités, parce qu'il les cherche seules. Sans doute, il pourrait encore chercher sans trouver : si les antécédents sociaux n'étaient ni favorables, ni défavorables, le sociologue risquerait de ne

pas extraire des chiffres les covarîations régulières qu'il vise. Mais du moins *la nature de la réponse est impliquée par la question.*

De même, à partir du moment où le sociologue formule le problème en termes généraux (quelles sont les causes qui déterminent les guerres?), il suppose que celles-ci sont *déterminées,* il oublie ou ne veut pas se rappeler que le moment et les singularités de chaque guerre résultent d'initiatives individuelles ou de rencontres, c'est-à-dire de faits en apparence étrangers à toute règle. *Pour construire le déterminisme, le sociologue, par obligation professionnelle, en admet l'existence.*

Or, rappelons-le encore une fois, le déterminisme n'est pas la simple application à l'histoire du principe général de causalité, mais une certaine philosophie de l'histoire. Peu importe que, dans chaque cas, l'antécédent total amène nécessairement le conséquent total. Le déterminisme que suppose le sociologue se déroule à un certain niveau, il comporte l'efficace, prédominante, sinon exclusive, de certains facteurs. En d'autres termes, spontanément, le sociologue se préoccupe principalement (parfois uniquement) des situations, des masses, des régularités macroscopiques. Il invoque un prétendu postulat de toute science pour justifier son optique de spécialiste.

Certes, la philosophie traditionnelle de l'historien qui met l'accent sur les données parcellaires, le hasard, les actes individuels, est également suspecte. Et nous ne songeons pas à préférer l'une à l'autre, puisque nous affirmons qu'il n'y a pas à choisir, de manière générale, entre deux perspectives particulières, entre deux aspects de l'histoire. Le philosophe n'a pas à arbitrer les discussions pseudo-philosophiques des savants. La réflexion critique révèle l'origine des querelles et leur vanité.

L'homme d'action utilise simultanément la sociologie et l'histoire, puisqu'il pense sa décision à la fois dans une situation unique et globale et en fonction d'éléments susceptibles de se reproduire, donc isolables. Les règles élémentaires rendent prévisibles les conséquences de l'événement que la décision de l'individu va introduire dans la trame du déterminisme. Mais la singularité de la situation laisse place à l'initiative et à l'innovation, en même temps qu'elle précise les régularités partielles. L'homme d'action exige et ces régularités et ces hasards. Sans ceux-ci, il serait réduit au rôle d'exécuteur du destin. Faute de celles-là il serait libre mais aveugle et, par suite, impuissant. Si le déterminisme macroscopique était

à la fois total et réel, la personne n'aurait plus d'autres ressources que de réaliser un décret transcendant (puisque situé à un niveau inaccessible). A moins qu'il ne cherche à découvrir dans la réalité, au-delà des *moyens* et des *possibilités* le but suprême qu'il *doit* poursuivre. En ce cas, en effet, le déterminisme parcellaire, traversé d'accidents, ne suffit pas, il faudrait lire la loi de l'évolution qui bon gré mal gré entraînerait les hommes vers un avenir connu et fatal.

II

LES LOIS HISTORIQUES

A l'origine, la notion de loi n'a rien de commun avec la notion de cause. Celle-ci s'applique à la force, à la puissance créatrice qui produit l'effet. Celle-là désigne les régularités dont on cherche l'origine dans les commandements d'un pouvoir supérieur. Le résidu mystique que révélerait l'analyse serait donc tout différent. Sans doute apercevrait-on l'idée d'un précepte imposé d'en haut, ou celle d'une rationalité qui présiderait aux retours nécessaires des mêmes consécutions. En particulier, les lois historiques et surtout les lois économiques conservent quelque chose de ces caractères extra-scientifiques.

Dans la logique positive, cause et loi semblent inséparables ; puisque la cause se définit comme l'antécédent constant, toute relation causale implique une loi, si du moins on retient la formule d'Auguste Comte : la loi est un rapport constant de coexistence ou de succession. En fait, comment se distinguent les deux concepts? Il convient d'énumérer des distinctions multiples.

Tout d'abord, la cause est en deçà de la loi. On parlera des causes, et non des lois, du suicide parce que les relations établies sont : *a)* macroscopiques, *b)* historiques et singulières (très intimement liées à un ensemble historique, de telle sorte que toute généralisation paraît incertaine). De même, on indique les effets et non les lois de la dévaluation, tant les effets, variables avec les circonstances, paraissent rebelles à une expression abstraite. En ce sens, la loi marquerait un premier dépassement de la causalité, dans la double direction du général et du microscopique (au reste, plus on se rapproche des éléments, plus les relations ont de chances de se reproduire et d'acquérir ainsi un champ d'application étendu).

Mais, en un autre sens, c'est au contraire la cause qui représente un dépassement de la loi. La cause de la gravitation, si longtemps cherchée, devait révéler le mécanisme de l'action à distance. On aperçoit deux types d'explication causale d'une relation légale : ou bien la loi, de validité plus large, dont la première pourrait se déduire, ou bien l'hypothèse représentative, les données moléculaires, qui permettraient de reconstruire les données molaires (par exemple l'hypothèse atomique par rapport à la théorie des gaz). Ces deux hypothèses sont peut-être équivalentes si, de proche en proche, tous les supports se dissolvent en rapports, de telle manière que les données, au niveau inférieur, se ramènent à leur tour à des équations. (Nous laissons évidemment de côté les interprétations philosophiques du principe de légalité et de causalité.)

Dans quelle mesure cet effort vers l'explication des lois a-t-il un équivalent en histoire ou en sociologie? Si, comme nous l'avons observé jusqu'ici, les relations sociologiques sont incohérentes, nous serions en présence d'une différence fondamentale, puisqu'il serait impossible de découvrir l'explication d'une loi dans une loi supérieure. En revanche, les régularités comportent une interprétation psychologique : la recherche du motif et du mobile constituerait l'équivalent de l'explication causale dans les sciences naturelles. On pourrait même dire que, ici comme là, l'effort tend vers le même but, à savoir la réalité. Les consciences individuelles représentent l'élément, la vie humaine sous-jacente aux régularités observées, le support dernier. Sans nier entièrement l'analogie, les différences l'emportent de beaucoup. L'effort vers la réalité aboutit en effet à des résultats diamétralement opposés. Là il se poursuit indéfiniment à travers des rapports de plus en plus précis, ici il se fixe rapidement dans des relations psychologiques ou rationnelles qui, en dépit de leur incertitude, arrêtent l'enquête.

D'autre part, on pourrait, avec Simiand, considérer que la causalité a pour caractéristique d'indiquer le sens du rapport établi entre deux facteurs. Au lieu d'interdépendance fonctionnelle (quantité de monnaie et prix), on marque ici l'ordre de succession. Nous avons vu, à propos de la théorie de Simiand, l'importance de cette remarque (sériation des dépendances, mise au jour du premier moteur). Nous ne pensons pas que la comparaison avec les théories représentatives (la tradition mécaniste contre la tradition de l'énergétisme) soit justifiée, mais, de quelque manière qu'on l'exprime, l'idée joue un rôle décisif. Au lieu de se perdre dans une multiplicité de relations fonctionnelles qui, en apparence, laissent libre le choix du terme sur lequel porte l'action volontaire, on arriverait à préciser

les facteurs primordiaux qui commandent toute l'évolution économique.

Nous n'avons pas à revenir sur ce point déjà examiné plus haut. Nous avons résumé les distinctions classiques pour introduire une dernière définition, la seule que nous retiendrons. En effet, seules nous intéressent ici les lois sociales et historiques qui marquent une extension de la pensée causale. Or, s'il s'agit de lois sociales, nous trouvons deux formes de cette extension : certaines lois économiques s'organiseraient en système, d'autres lois s'appliqueraient à toutes les sociétés, marqueraient des caractères nécessaires des groupements humains à toutes les époques et sous toutes les latitudes (loi des élites, loi de la distribution des richesses). D'autre part, les lois historiques se distinguent des relations sociologiques que nous avons étudiées par le fait qu'elles sont *essentiellement* historiques. Elles valent pour des changements irréversibles : lois linguistiques qui énoncent le passage régulier d'une forme à une autre ou lois politiques qui formulent les successions typiques des régimes ou des constitutions. Enfin, la question se posera de savoir dans quelles limites existent de telles lois historiques. Découvre-t-on des lois valables pour le devenir total ou seulement pour des secteurs isolés de la réalité historique? Nous étudierons ces trois points : *a)* lois sociales, *b)* lois historiques partielles, *c)* problèmes des lois de la totalité historique.

Nous n'étudierons pas la pensée théorique. Ce serait là l'objet d'un autre livre. Nous nous bornerons à quelques remarques afin de montrer que, quelle que soit la logique de la pensée théorique, nos résultats ne seraient pas compromis.

On sait à quel point la notion de lois économiques est équivoque, à quel point elle conserve des résidus irrationnels : l'idée de *précepte* affleure à la surface de ces prétendues constatations; l'ordre économique paraît revêtu d'une dignité particulière, comme s'il correspondait à une harmonie providentielle. C'est pourquoi on n'a jamais posé la question qui serait, pour la théorie, l'équivalent de celle que nous posons à l'histoire : existe-t-il, *même en droit,* une théorie économique et une seule? Question paradoxale? Nullement, car toute théorie comporte une simplification du réel, une construction rationnelle à partir d'hypothèses plus ou moins fictives. Rien n'empêche *a priori* que l'économie n'ait le choix entre plusieurs hypothèses premières. Une seule, dira-t-on, correspond à la réalité? Oui, sans doute, si la théorie, comme dans la conception de Simiand, est inscrite dans la réalité, de telle sorte que l'esprit n'ait qu'à la déchiffrer. Mais, nous l'avons vu, l'expérimentation ne suffit pas à démontrer la théorie, le raisonnement conceptuel intervient pour conférer une nécessité rationnelle aux relations dégagées par l'expérience. Du même coup, le doute se réintroduit : est-il impossible de concevoir d'autres organisations économiques progressives? L'alternance des cycles, avec son cortège de ruines, est-elle bien une loi de la nature ou plus encore un impératif de la raison collective?

Quoi qu'il en soit de cette *pluralité de droit,* nous sommes en présence d'une *pluralité de fait.* D'où résulte la contradiction des explications concrètes. En effet, un des modes d'analyse causale les plus pratiqués par les économistes équivaut à une confrontation du schéma et du réel. Par exemple, en théorie, le chômage devrait se résorber à condition que le salaire équilibrât approximativement la productivité marginale. Puisque le chômage, loin de se résorber, tend à devenir permanent, c'est qu'une des conditions théoriques n'est- pas respectée : la hausse des salaires au-dessus de la productivité marginale devient la cause d'un phénomène qui contredit l'harmonie prévue. On aperçoit immédiatement qu'une telle interprétation ne rencontrera nécessairement ni l'investigation conforme à la méthode de Simiand appliquée au discernement des antécédents et de leurs dépendances, ni *a fortiori* la détermination des causes à partir d'un autre schéma (par exemple du schéma marxiste). En ce sens, pratiquement, il y a du même fait des explications différentes, de même que les savants multiplient les préceptes contradictoires (épargnez, n'épargnez pas). L'arbitrage exigerait un savoir peut-être accessible, pour l'instant non atteint.

Nous pouvons cependant, sans compromettre notre propre enquête, laisser dans le doute la nature de la théorie économique. Le cas de l'économie est, en tout état de cause, unique. Il existe d'autres systèmes (par exemple les systèmes juridiques), mais ils sont idéels et non matériels, encore que leur intelligibilité reflète une création de l'histoire elle-même (et non de l'historien). De plus, les théories valent pour une certaine structure économique, historiquement particulière. Mises à part peut-être certaines propositions très générales qui trouveraient place dans une *économie éternelle,* les propositions des *classiques* correspondent au capitalisme et ne s'appliquent qu'à lui : l'alternance des phases ne se retrouvera pas, semble-t-il, dans une économie tout entière dirigée. Les théories (sauf celle de Marx) dégagent seulement le fonction-

nement du système, le mécanisme selon lequel il se reproduit. La connaissance historique, avec ses servitudes, redevient indispensable pour observer et décrire l'évolution irréversible de ce système lui-même. Enfin, toute théorie est partielle et abstraite : elle n'épuise ni la vie économique, toujours traversée d'influences politiques ou psychologiques, ni *a fortiori* l'ensemble d'un régime social comme le capitalisme. La systématisation théorique fournirait donc, tout au plus, un élément à la pensée historique qui en découvrirait l'insuffisance et l'irréalité en la confrontant avec le concret.

D'une loi statique, valable pour toute société, nous prendrons pour exemple la formule de distribution des revenus, indiquée par Pareto. Toujours et partout il y aurait une pyramide de fortunes : beaucoup de pauvres, sur une base très large, peu de riches sur un sommet très étroit.

Admettons tout d'abord que cette loi ait été vérifiée pour toutes les civilisations connues. Il ne s'ensuit pas qu'elle restera valable pour les régimes futurs, ou du moins cette extrapolation comporte une part de risque. En effet, la comparaison des sociétés en vue d'établir la répartition des fortunes a pour inévitable résultat d'éliminer, si elle existe, l'évolution irréversible, d'ignorer la possibilité d'une innovation. Après tout, les socialistes les plus convaincus ne se dissimulent pas que l'égalité économique (plus ou moins complète) qu'ils souhaitent n'a jamais encore été réalisée. Qu'il soit peut-être peu raisonnable, peu prudent de l'espérer, soit. Mais leur espoir n'en devient pas absurde, pas plus que la loi fondée sur l'expérience n'est susceptible d'extension sans limites vers l'avenir.

Au reste, admettons que cette loi se vérifie encore, au moins dans une certaine mesure, dans la société future. Admettons qu'on puisse tout au plus réduire la hauteur de la base au sommet de la pyramide (c'est-à-dire diminuer l'intervalle entre les plus gros et les plus faibles revenus), augmenter le nombre des riches ou des revenus moyens. La portée de la loi dépendrait de l'importance que l'on attache à ces changements par rapport aux données constantes. Importe-t-il avant tout de supprimer les revenus excessifs, de ramener la plus grande partie de la population vers un niveau moyen? Il s'agit ici de préférences extra-scientifiques, et ces préférences commandent non la vérité ou la fausseté de la loi, mais l'intérêt qu'on lui témoigne. A supposer qu'elle n'interdise pas la modification souhaitée, la marge d'imtiative qu'elle laisse importe plus que les frontières qu'elle fixe à l'action.

De manière générale, deux remarques s'imposent sur des lois de ce type : elles ne dictent jamais de maxime positive et impérative. En effet, elles s'appliquent à l'ensemble d'une société, mais elles en isolent un caractère, et sont donc, en ce sens, partielles (le mot ne devrait pas s'entendre spatiale-, ment). Au lieu d'envisager la répartition des fortunes, on peut fixer son attention sur le mode de sélection des riches, sur les occupations qui confèrent privilèges et puissance, sur les relations humaines entre les classes économiques, etc. Autant de points de vue divers auxquels se place le sociologue pour analyser, l'homme d'action pour transformer la réalité sociale.

Les lois sociales de ce type ne marquent pas un dépassement de la causalité sociologique. En dépit de leur application plus vaste — puisqu'elles seraient vérifiées pour toutes les sociétés — en dépit de leur signification pour un ensemble global, elles ne surmontent pas les limites du déterminisme fragmentaire qu'élaborent sociologue et politique pour éclairer l'action sans l'asservir, pour penser le réel sans renoncer à l'autonomie du jugement.

L'existence des lois historiques est l'objet de controverses indéfinies, parce que la signification du terme est équivoque. Si l'on entend par là toute consécution régulière de deux termes, on observe dans l'histoire humaine de tels retours. Les vrais problèmes, nous l'avons vu, concernent le mode d'établissement des relations, la construction des termes, le niveau où se déroulent les régularités, etc. Mais, d'ordinaire, le terme de loi historique éveille une idée plus précise d'historicité. Or à mesure qu'on exige plus *d'historicité,* la *légalité* tend à s'évanouir. Car, en dernière analyse, le devenir unique et irréversible, par définition, ne comporte pas de lois puisqu'il ne se reproduit pas, — à moins que, par un retour aux origines, on n'imagine les commandements d'une puissance supérieure, les règles auxquelles obéit un mouvement total. Nous allons suivre la progression dont nous venons de marquer ainsi le point de départ et le point d'arrivée.

Parmi les règles empiriques dont nous avons pris des exemples dans l'œuvre de Max Weber, il serait vain de distinguer lois historiques et lois sociales. Les relations rattachent l'un à

l'autre aussi bien des termes coexistant dans une société donnée que l'antécédent d'une modification. L'action de l'économie sur le droit contribue à développer tel ou tel caractère de la législation, à orienter dans telle direction les changements de celle-ci. Prenons un exemple plus précis : le retour à la vie quotidienne du pouvoir charismatique (la distribution des places entre les fidèles du chef, le tiédissement de la foi, etc.) marque une évolution typique, à la fois irréversible dans chaque présentation et légale, puisque la multiplicité des exemples témoigne d'une sorte de nécessité.

On découvre sans peine des lois historiques partielles. Citons l'exemple classique des lois linguistiques. En passant d'une langue à une autre, les sons, les sens subissent régulièrement telle ou telle variation. Cas particulièrement favorable : la transformation est irréversible et cependant vérifiable par l'expérience, puisqu'on observe d'innombrables exemples et que des motifs, psychologiques ou physiologiques, rendent compte de l'orientation historique.

A mesure qu'on s'élève à un niveau supérieur, les difficultés croissent parce que le nombre des présentations diminue et que la cause de l'évolution devient obscure. Considérons un autre exemple classique, la succession des formes de gouvernement, loi historique dont l'origine remonte aux philosophes grecs. Tout d'abord, il faudra définir précisément la démocratie, l'aristocratie, la tyrannie, etc., pour que la comparaison des cas historiques soit rigoureuse. Ensuite, pour obtenir assez de présentations, il faudra ou qu'il s'agisse d'un cycle ou que l'évolution ait été observée dans plusieurs sociétés. Les Grecs se fondaient sur cette double vérification. Aujourd'hui nous n'observerions pas uniquement des cas favorables. Certaines démocraties durent sans dégénérer. De plus, ces évolutions typiques sont macroscopiques, isolées, simplifiées : elles substituent à chaque suite historique concrète une image schématique, elles isolent un secteur politique de la vie collective, elles groupent sous l'unité de concepts une multiplicité d'événements et d'actes. Leur déroulement est suspendu à des conditions extérieures. Leur imprécision est grande, puisque le rythme du devenir n'est pas fixé. Leur répétition est incertaine, tant que les causes de cette régularité macroscopique ne sont pas mises en lumière.

On trouvera, dans le livre de Sorokin, la longue énumération de cycles sociaux que l'on a cru observer. Institutions, idées, population, distribution du revenu national, bien-être et pauvreté des nations, tous ces phénomènes connaîtraient des mouvements alternés de sens contraire. Selon Pareto, les élites

se renouveUent, et de manière générale, à une élite qui s'appuie sur la force, le courage, la violence, succède une élite bourgeoise, ploutocratique, dont les instruments sont la ruse, l'intrigue et l'idéologie. De même, dans la croissance de la population, il y aurait des phases d'expansion auxquelles succéderaient des phases de régression ou du moins d'expansion ralentie.

Que de tels cycles existent, rien ne nous permet ni de l'affirmer ni de le nier *a priori.* Pourquoi l'économie serait-elle seule à en manifester? Remarquons seulement que plus les cycles sont intéressants, moins ils sont démontrés, et plus la formule en est vague. Que les institutions, les idées, les dogmes naissent, croissent et meurent, l'expérience en témoigne. Mais aucune loi ne semble fixer la rapidité de ces transformations, ce qui restreint d'autant la valeur et l'utilisation de telles généralités. De plus, dans aucun cas on n'a pu démontrer la reproduction indéfinie du cycle : sur des durées limitées, on croit en reconnaître, mais non à travers toute l'histoire.

Or, les cycles et les lois historiques ne marqueraient un dépassement du déterminisme fragmentaire qu'à condition de remplir l'une ou l'autre de ces conditions : s'appliquer à une histoire temporellement intégrale (de telle sorte que la régularité étendue à toute la durée élimine les accidents au moins dans le secteur considéré), s'appliquer à une totalité historique (de manière que disparaissent les influences perturbantes et que la loi macroscopique s'impose, sans se heurter à aucune résistance). L'une et l'autre conditions peuvent être satisfaites indépendamment l'une de l'autre. Pour établir la périodicité réelle et sans terme, il conviendra de s'attacher au concret, au lieu de construire des schémas. Pour dégager les lois des évolutions totales, il faudrait au contraire élaborer une méthode de comparaison systématique. Nous allons examiner rapidement ces deux problèmes. Marquons auparavant les résultats de l'analyse précédente : les lois historiques partielles ne constituent qu'une forme spéciale du déterminisme fragmentaire que nous avons étudié dans la partie précédente. Ni les procédés de vérification, ni la qualité des résultats ne sont différents. Que les présentations soient fournies par un retour cyclique ou par un rapprochement de sociétés ou d'époques sans lien, peu importe au regard de la logique.

Est-il possible de déceler, de manière positive, le rythme de l'histoire totale? Ainsi se formulerait approximativement la question dernière que suggère l'extension temporelle ou

spatiale des lois historiques. Nous devons faire complètement abstraction des jugements de valeur qu'implique l'hypothèse de progrès ou de décadence. Pour certains caractères susceptibles d'être observés objectivement (accroissement de la population, distribution des revenus, richesse des nations), la science elle-même, et non la philosophie, discernerait l'allure du mouvement historique.

En fait, l'extension temporelle ne réussit évidemment pas. Ni pour l'économie, ni pour la population, ni encore moins pour la politique, on ne dégage un cycle éternel, qui passerait par-dessus les ruptures de la continuité historique. Logiquement en revanche, à l'intérieur des totalités historiques, on pourrait concevoir une pareille extension : un secteur de la réalité sociale obéirait à une alternance de phases, depuis l'origine jusqu'au terme (au moins de la totalité).

Considérons donc, tout d'abord, l'extension spatiale. Existe-t-il des lois de l'évolution culturelle, lois valables pour l'évolution de chaque culture, vérifiées par l'observation comparée de toutes les cultures? Une telle question ne comporte évidemment pas de réponse *a priori.* Nul ne peut prévoir et fixer à l'avance les limites extrêmes d'un déterminisme macroscopique. Pratiquement, on ne connaît aucune loi de cet ordre, admise par tous les historiens ou par la majorité d'entre eux. Logiquement, l'idée de telles lois est-elle absurde ou contradictoire?

Quelles sont les démarches, théoriquement nécessaires, pour les établir positivement? Tout d'abord, le sociologue délimite les ensembles dont il compare les transformations. Tant qu'il s'agit de lois partielles, cette délimitation, forme particulière de la sélection, est légitimement dérisoire; la fécondité prouve la légitimité. Cette fois, puisque nous cherchons des évolutions totales et réelles, les unités de la science devraient reproduire les unités inscrites dans l'histoire. Autrement dit, c'est la comparaison qui suggérerait progressivement les unités cherchées. Découpage et comparaison deviennent, en fait, solidaires. Pratiquement, ce découpage change avec la curiosité de l'historien : Lamprecht retenait les unités nationales, Spengler les unités culturelles, Toynbee vise aussi les unités culturelles mais ses *champs intelligibles d'investigation* ne coïncident pas avec ceux de Spengler.

Cette multiplicité d'individus permet ensuite de combiner la singularité de chaque histoire avec la répétition, faute de quoi toute loi disparait. Selon les historiens, les similitudes de culture à culture et l'originalité de chacune d'elles varient. De plus, cette synthèse de l'individualité et de l'évolution régulière

conduit nécessairement à une métaphysique biologique. Les phases typiques chez Lamprecht comme chez Spengler correspondent aux différentes périodes du devenir vital. D'ailleurs, les deux tentatives sont assez diverses, car Lamprecht définit chaque époque historique par une *dominante psychologique,* étendue de la psychologie individuelle à la psychologie collective et, en fait, les différents termes : symbolisme, conventionnalisme, individualisme, subjectivisme servent avant tout de principes synthétiques, pour organiser une matière déjà connue. En revanche, cette psychologie nous suggère une explication du mécanisme de l'évolution, à savoir les lois de désintégration et de réintégration. Au contraire, Spengler manie, avec un mélange de fantaisie et de pénétration intuitive, le rapprochement discriminatoire, qui dégage à la fois le parallélisme des phases et l'originalité de chaque histoire totale. Est-il besoin de noter la part d'arbitraire qui s'introduit dans ces tableaux synchroniques?

Faut-il aller plus loin? Y a-t-il contradiction entre morphologie et légalité (au sens que la connaissance scientifique donne à ce mot) ? Entre les lois macroscopiques et les régularités élémentaires, l'intervalle paraît immense. De plus, les répétitions sont ici en nombre inévitablement réduit. Enfin, on n'isole ni ne construit les mêmes termes, on prétend marquer l'analogie d'histoires incomparables. Pour transformer les schémas évolutifs en lois, il faut encore assimiler analogie et identité, la succession de phases analogues se confondrait avec le retour de mêmes phénomènes.

Peu importe, au reste, la notion logique appropriée. L'essentiel est de marquer l'incertitude essentielle et, pour ainsi dire, l'invraisemblance intrinsèque de telles visions panoramiques. Qu'on puisse mettre au jour certaines régularités partielles (soit de certains secteurs, soit de certains caractères) en rapprochant les unités culturelles, l'hypothèse *a priori* est acceptable et même probable. Mais, pour aboutir à des lois inflexibles de l'histoire universelle, il faut prêter à chaque individualité une autonomie et une singularité absolues. Or, la continuité de l'évolution spirituelle (continuité au moins relative) suffit à rendre une telle proposition pour le moins paradoxale (ce qui ne supprime pas l'autonomie de chaque culture, la solidarité des vérités mathématiques découvertes par les Grecs et intégrées dans l'édifice de la science actuelle, avec la philosophie, l'attitude vitale des Grecs). L'isolement des cultures à nouveau fait place à des relations, échanges ou emprunts. Les cultures tardives ne recommencent pas au même point que les cultures primitives. Et, dans l'ordre positif, on n'aperçoit plus les

raisons de la prétendue fatalité à quoi elles seraient soumises.

A la double tradition occidentale, unité de l'histoire humaine, évolution millénaire vers un but plus ou moins fixé d'avance, Spengler a opposé les deux dogmes contradictoires : cycles inévitables à l'intérieur de cultures solitaires. Mais ces dogmes, en tout cas, ne sauraient se fonder sur des propositions causales. A mesure, en effet, que l'on s'élève à un niveau macroscopique plus élevé, on organise et sélectionne, avec un arbitraire croissant. Les relations légales, interprétées positivement, marqueraient tout au plus des évolutions partielles, typiques, rendues plus ou moins vraisemblables par des rapprochements approximatifs. Pour les consacrer comme destin, le sociologue substitue aux raisonnements probables des décrets métaphysiques. Des individualités démesurées obéiraient aveuglément à des lois transcendantes que, par miracle, un cerveau individuel aurait su déchiffrer.

L'originalité ,de la loi historique par rapport aux relations causales se ramènerait donc soit à un effort vers le macroscopique et le total, soit à la prétention de saisir la loi d'un devenir irréversible. Peut-être est-ce cette dernière prétention qui joue le rôle décisif, car, dans les lois de l'évolution, les souvenirs théologiques se mêlent aux notions positives. Certes, on peut considérer celles-ci comme le résidu purifié de la mystique providentielle. Encore n'en faut-il pas moins souligner la communauté qui existe entre les uns et les autres, les hypothèses identiques qui justifient le rapprochement des sociologies encyclopédiques et des philosophies traditionnelles de l'histoire.

Quelles sont les questions d'origine théologique que la science pourrait reprendre et conserver, parce qu'elles ne dépassent pas en droit le savoir scientifique? Il semble, tout d'abord, que les *tendances de Vivolution* soient la transposition de ces lois immanentes au devenir, qu'on imaginait en deçà ou au-delà des phénomènes. En effet, tout individu cherche à se situer dans l'histoire, à marquer le point où en est parvenue l'évolution du régime, économique ou politique, dont il se sent bon gré mal gré solidaire.

Ainsi on noterait aujourd'hui les transformations les plus caractéristiques du capitalisme depuis le début du siècle, on organiserait en une série ces transformations diverses, il suffirait de prolonger par la pensée cette suite singulière pour dégager les tendances de l'évolution. Celles-ci, logiquement, s'appuieraient sur une seule présentation, elles représenteraient simplement le prolongement vers l'avenir, en fonction des probabilités, d'un passé reconnu. La probabilité peut être confirmée par l'analyse du présent, par la mise au jour de raisons profondes, dans la structure de l'économie elle-même, qui rendent compte des changements observés et des changements prévus.

Selon la sphère sociale, ces propositions passent par toutes les nuances depuis la vague vraisemblance jusqu'à la probabilité proche de la certitude. Trois facteurs déterminent cette valeur : d'abord l'analyse du présent qui fonde la prévision est plus ou moins proche de la théorie nécessaire dont le mode idéal serait le schéma marxiste (la décadence découle inévitablement de contradictions internes, la direction du devenir est aussi fatale que le processus actuel selon lequel le capitalisme se reproduit). Ensuite l'extension et la précision des données que l'on interprète. Enfin l'isolement du secteur dont on annonce les variations. Dans le cas de l'économie, l'autonomie est assez large pour que, réservée l'hypothèse des bouleversements accidentels, les pronostics descriptifs se vérifient assez largement (nous songeons ici aux pronostics de l'ordre de : régression du libéralisme et de la concurrence, intervention croissante de l'Etat, etc., non aux prévisions relatives aux prix et aux cycles de prix, fondées sur des régularités). En revanche, dès que l'on étend sans limites le champ d'application, dès que, par conséquent, les jugements reposent sur une sélection largement arbitraire, la probabilité des affirmations diminue rapidement. Chacun se construit ses tendances de l'évolution. Chacun invoque tel ou tel ensemble de faits, et à nouveau la question se pose : l'histoire totale obéit-elle à certaines *tendances* que l'individu puisse déchiffrer dans les faits?

Proches de ces tendances de l'évolution, sont les *lois de tendances* qui indiquent la direction dans laquelle s'oriente une certaine histoire partielle. Ainsi les sociologues formulent telle ou telle loi religieuse : par exemple la loi de personnalisation ou de spiritualisation, les dieux seraient de plus en plus personnels, les religions de plus en plus éthiques. Mais ces prétendues lois, si elles se déduisent de simples constatations, présentent le risque de toutes les extrapolations à partir des données fragmentaires. En une certaine durée on observe un mouvement dans un certain sens : rien n'interdit des régressions ou des déviations. D'autre part, ces lois acquièrent un caractère authentiquement scientifique si elles sont confirmées ou expliquées par des vérités élémentaires, psychologiques ou logiques. On a cru au progrès en histoire si longtemps qu'on a vu dans la raison la maturité naturelle de l'esprit humain,

dans les superstitions du passé l'équivalent des rêveries puériles. Faute de psychologie ou de logique, on en est réduit à l'empiric pure : ainsi tel historien lira une loi d'alternance, tel autre une loi de dégradation... On parviendra peut-être à vérifier ces lois partielles, mais on voudrait saisir la loi d'une évolution partielle à travers toute la durée ou d'une évolution totale. Or, la science semble incapable de rejoindre les ambitions de la philosophie.

Nous retrouvons toujours la même incertitude sur le rythme soit d'une histoire intégrale, soit de l'histoire dans son ensemble. Nous avons vu, dans la section précédente, que l'historien, par les valeurs qu'il choisit, par la position où il s'établit, est capable de le déterminer. En revanche, il semble que la science objective, du moins la science causale, n'arrive pas à donner réponse à ces questions, — en droit questions de fait, — parce qu'elle ignore s'il existe de telles lois. Ignorance au fond normale, car pour apercevoir le rythme irréversible ou cyclique du devenir, une direction déterminée ou une absence certaine de direction, il faudrait une simplicité, une régularité, une continuité qu'excluent les accidents et la complexité des événements sociaux. L'historien, contraint de choisir, risque de substituer ses préférences à l'expérience, ou du moins de soumettre celle-ci à celles-là, à moins que, dans la nature de l'homme et de l'esprit, il ne discerne une vocation inévitable. Faute de quoi, la pensée causale n'aboutit qu'à des généralisations plus ou moins hasardeuses, à des lois plus ou moins partielles — formules construites et probables que la foi et la passion érigent en fatalités.

III

LA SYSTÉMATISATION CAUSALE

Nous n'avons pas, jusqu'à présent, trouvé les principes de systématisation que nous cherchons. Ni l'union des causalités historiques et sociologiques, ni les lois sociales ou historiques, ne répondent aux nécessités d'une synthèse puisqu'elles ne surmontent pas la dispersion et la fragmentation du déterminisme. Les lois sociales embrassent d'un certain point de vue un ensemble plus large, elles s'étendent à une durée plus vaste, elles groupent les faits à un niveau plus élevé. Avec leur extension, leur incertitude croît, mais elles restent partielles et incohérentes.

Or, toute l'histoire résout en un sens le problème de la systématisation. Une enquête limitée part d'un certain terme, remonte jusqu'à un certain terme, le choix des points de départ et d'arrivée étant extérieur à la pensée causale. *A fortiori,* dans un récit continu, les rapports nécessaires exigent-ils une organisation.

Nous examinerons successivement trois questions : existe-t-il, peut-on découvrir un *primat* de telle ou telle cause? Peut-on énumérer *toutes* les causes? Peut-on mettre au jour entre telles causes typiques des relations constantes? Ces trois questions demeurent naturellement subordonnées à l'interrogation fondamentale de ce paragraphe : la pensée causale fournit-elle, par elle-même, les principes d'une systématisation?

Les affirmations comme « *les idées mènent le monde* » ou « *les rapports de production constituent le facteur déterminant de l'évolution historique* » sont aussi banales que discutées. Mais on s'est rarement soucié de soumettre à la critique la prétention

à formuler de telles affirmations. Est-il philosophique de se demander si ce sont les idées ou les intérêts qui mènent le monde? Est-il plus philosophique de se demander si les forces de production sont ou non le facteur *primaire* ou *exclusif* ou *prédominant* de l'histoire? Nous choisirons cette dernière thèse comme exemple, mais nous la critiquerons de manière générale (la critique porterait également sur toute autre théorie d'un facteur primaire).

Laissons de côté les incertitudes relatives à la constitution des termes : faut-il partir des forces ou des rapports de production? Ceux-ci embrassent-ils les règles juridiques et certaines formes politiques ou seulement la technique et l'organisation économique? Si l'on élargit démesurément le *facteur primaire*, ne sera-t-on pas tenté de découvrir, à l'intérieur de ce terme, la véritable cause première? Chacun est libre de définir à volonté les rapports de production[1], et, quelle que soit la définition, ceux-ci ne sauraient constituer une cause exclusive.

Comment démontrer, en effet, la proposition : les rapports de production *déterminent* l'ensemble de la société? On concevrait une démonstration statique par des généralités sociologiques : un certain état du terme « rapport de production » amènerait régulièrement un certain état du terme « régime politique », « idéologie », etc. Or, une telle démonstration échoue : des régimes capitalistes également développés se combinent avec les constitutions politiques les plus différentes et les constitutions changent parfois dans un pays, sans que ces changements coïncident avec des transformations économiques ou leur succèdent. L'évolution politique, par exemple, possède une certaine autonomie, bien qu'elle dépende largement de l'évolution économique. On concevrait aussi une démonstration historique : à partir de n'importe quel événement, la régression causale aboutirait à une cause économique et celle-ci serait la *vraie* cause ou la cause *dernière*. Que la régression, à partir de n'importe quel événement, remonte à un phénomène économique, on l'admettra volontiers. Il suffit de prolonger assez loin la recherche; de plus, les différentes causes sont trop enchevêtrées pour qu'on ne se heurte pas rapidement à un antécédent économique. Mais le problème est de savoir pourquoi, comment un tel antécédent peut être dit cause *véritable* ou cause *dernière*. Nous avons analysé le mécanisme de l'enquête historique : il est inconcevable que

I. Naturellement, le sociologue s'intéresse légitimement à la définition précise des concepts comme économie, technique, rapports de production. Mais ces définitions ne **permettent pat de résoudre le problème** causal.

l'on puisse dire, à l'avance et de manière générale, quel antécédent est cause déterminante. De quel droit s'arrête-t-on dans la régression? Au-delà de l'antécédent économique, on mettrait au jour d'autres antécédents non économiques. Comment donner un sens à l'expression *en dernière analyse?* Comment démontrer que, toujours, d'un événement, c'est la situation qui est *cause authentique* et que cette situation elle-même est l'effet du régime de production?

On imaginerait tout d'abord une sorte de distinction métaphysique entre l'essence et l'apparence de la réalité historique, l'économie étant l'essence et les autres données l'apparence. Mais personne n'a donné un sens rigoureux à cette opposition, encore que, comme tous ceux qui veulent saisir les grandes lignes de l'histoire sans consentir à la sélection, certains marxistes tendent souvent à disqualifier les faits dont l'économie ne rend pas compte en les nommant secondaires ou superficiels. Statiquement, l'économie serait l'infrastructure; dyamiquement, en dernière analyse, l'économie déterminerait l'ordre futur.

Nous pouvons accepter la formule statique, mais à condition de reconnaître qu'elle n'est plus causale. En effet, pour en faire une vérité sociologique, il faudrait construire des termes cause et effet (tel état économique, tel état politique) et nous reviendrions à l'impossible démonstration. Mais il est légitime de *décrire* une société à partir des rapports de production, encore que cette légitimité doive se fonder sur des arguments extérieurs à la causalité et que la fécondité de la méthode varie peut-être selon les sociétés.

Au sens dynamique, la formule exige qu'on puisse, à partir de rapports de production donnés, prévoir le système de l'avenir : en dernière analyse, la propriété collective des instruments de production se substituera à l'appropriation individuelle. Que penser de cette prévision? Si l'économie obéissait à une loi purement autonome, prévision et explication seraient également possibles. Mais la dialectique qui va d'une totalité historique à une autre, dans le passé, résulte non d'une évolution économique indépendante mais de l'interaction des éléments (par exemple, la science réagit de toute évidence sur la technique). De même, vers l'avenir, on ne saurait comparer l'évolution de l'économie à un mouvement propre qui se prolonge, indifférent aux influences extérieures, mais à la ligne maîtresse d'un devenir complexe. Du même coup, la rigueur de la prévision diminue; supposons que le capitalisme, empêtré dans ses contradictions, devienne incapable de progrès, la réaction des hommes à la catastrophe n'est pas fixée à l'avance, le

petit bourgeois prolétarisé est capable de préférer au communisme un autre régime. Par conséquent, la prévision porterait seulement sur certains caractères du système (bureaucratie, concentration des entreprises, étatisme, etc.), mais non sur la totalité ou le détail de la société future, et les *volontés contradictoires portent bien plus sur la marge d'indétermination que sur les éléments inévitables* dont les doctrines parviennent toutes à s'accommoder. Ajoutons enfin que cette possibilité de prévision partielle (probable) ne caractérise pas la seule économie. Certains traits de toute politique future peuvent être déduits de la politique actuelle. La relative autonomie de chaque mouvement rend compte de ces anticipations fragmentaires, comme de l'échec des tentatives pour déduire d'un seul facteur tous les autres.

Mais, dira-t-on, cette causalité rigide, unilinéaire, ne répond pas à la pensée dialectique qui ignore une cause qui ne serait pas en même temps effet. L'essentiel, ce serait l'action réciproque des différentes forces historiques, l'économie représentant la force prédominante. Nous accepterons volontiers cette notion *d'action réciproque* qui n'est ni spécifiquement marxiste, ni spécifiquement dialectique (l'action réciproque devient dialectique lorsqu'elle s'inscrit à l'intérieur d'une progression, lorsque l'antithèse, par réaction sur la thèse, l'œuvre par réaction sur le créateur, déterminent l'accession à un terme supérieur qui réconcilie les deux premiers[1]). *La coexistence se définit par l'interaction.* Si l'on considère deux ensembles — politique d'une part, économique de l'autre, — certainement il faudra reconnaître l'échange des influences. Mais dès que l'on descend au détail, l'action réciproque devient position d'un problème : dans quel sens, à tel moment, s'est exercée l'action? Je ne prétends pas que toujours on aboutisse à une relation de sens unique : la formule de l'interaction traduit les limites de notre savoir et de notre analyse autant que la structure du monde historique. À un niveau inférieur ou supérieur, on apercevrait peut-être le terme directeur.

Quant au rôle prédominant que l'on maintient à l'économie dans cette interdépendance universelle, on en voit mal la signification et la portée. L'efficacité exclusive ou décisive de l'économie, on en concevrait une démonstration philosophique, ou du moins antérieure à l'investigation empirique. Mais si toutes les réalités historiques sont efficaces, comment proclamer à l'avance, pour toutes les sociétés, qu'une certaine

i. Ou encore lorsque les termes se *nient,* se *contredisent,* au lieu seulement d'agir les uns sur les autres.

cause est prédominante? Une telle proposition se borne à généraliser sans limites des résultats fragmentaires. Certes, bien des marxistes, pénétrés du fanatisme scientifique hérité du siècle dernier, se réjouiraient que leur philosophie fût une science, comme leur science une philosophie. Mais si le matérialisme se réduit à cette thèse simple, le rôle particulièrement grand du facteur économique, — il va progressivement s'amenuiser et gagner en vraisemblance à mesure qu'il perdra en intérêt. Car qui met en doute l'influence considérable de l'économie dans le devenir historique?

Pour éviter que la doctrine se dissolve en une généralisation vague de l'action causale propre à l'économie, on tentera de donner un sens rigoureux à l'idée de *prédominance.* Mais cette tentative est condamnée à l'échec comme l'effort pour justifier l'efficace exclusive. Par rapport à quel terme va-t-on mesurer cette prédominance? Parlera-t-on d'une prédominance qui existerait dans toutes les sociétés, se manifesterait sur tous les phénomènes historiques? Une telle conception, à supposer qu'elle ne fût pas en elle-même contradictoire, exigerait une démonstration indéfinie, s'étendant à l'histoire universelle. Dès maintenant, elle ne correspond pas à nos connaissances, car bien des phénomènes idéologiques, religieux ou politiques ne semblent pas avoir pour cause prédominante l'économie. (Quelle cause économique suffit à expliquer le passage du polythéisme au monothéisme? l'évolution de la physique moderne? les croisades ou les guerres de religion?) Enfin, nous en revenons toujours à la même argumentation : on pèse l'efficace des différents antécédents dans chaque situation. Comment formuler à l'avance le résultat, unique et constant, de ces évaluations singulières?

Les propositions du marxisme vulgaire que nous venons de discuter (et, à nos yeux, tout marxisme qui se donne pour science et non pour philosophie est un marxisme vulgaire parce qu'il est inconscient de lui-même), résultent d'une double erreur : généraliser sans réserves des jugements valables pour notre époque, négliger la signification philosophique des formules prétendument scientifiques. Marx[1] a d'abord étudié la société de son temps et il a cru apercevoir que la structure de la société dépendait essentiellement du régime économique. Proposition sans doute exacte, mais qu'on ne saurait appliquer

i. **Il** observe la relative autonomie de l'économie et le fait que la place de l'individu dans le procès de production commande la place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale. Il n'existe plus aujourd'hui des *états,* mais des classes.

telle quelle à tout le passé. D'autre part, cette analyse du présent s'est combinée avec l'idée philosophique que l'homme se définissait avant tout par le travail et l'histoire de l'humanité par la création des instruments de production, et ainsi du milieu lui-même. D'où la possibilité d'analyser les diverses civilisations à la lumière des conditions d'existence déterminées par la technique et l'économie. L'oubli à la fois de l'origine historique et de l'origine philosophique de la théorie a donné naissance à toutes les nuances du matérialisme vulgaire, à toutes les polémiques verbales sur le primat, l'exclusivité ou la prédominance du facteur économique. Polémiques inutiles, car la systématisation à partir de ce facteur ne vient pas et ne peut venir de la pensée causale (et notre réfutation s'appliquerait dans les mêmes termes à tout autre facteur). En fait, la systématisation marxiste a été anthropologique et non causale, elle a pour centre une certaine idée de l'homme, et non l'efficace d'une certaine cause. Nous n'avons donc pas, dans les pages précédentes, réfuté le marxisme pour la bonne raison que nous n'avons pas examiné les idées essentielles de la philosophie marxiste, à savoir la dialectique historique (constitution des totalités à partir des rapports de production, intelligibilité des liens d'une totalité à une autre, dialectique — négation et négation de la négation — du mouvement historique).

Les énumérations des causes ou facteurs historiques sont innombrables. Nous n'avons pas l'intention de les passer toutes en revue : le principe seul des classifications nous intéresse ; de la logique à la métaphysique, en passant par l'histoire et la sociologie, toutes les disciplines sont intéressées dans ces tentatives.

Nous distinguerons tout d'abord les classifications *horizontales,* historiques ou pour ainsi dire institutionnelles, et les classifications *transversales* qui sont censées reproduire une hiérarchie objective d'essences. Sont intermédiaires les classifications théoriques, psychologiques ou anthropologiques, à partir des tendances de la nature humaine. Ces distinctions n'excluent pas des combinaisons. Une classification comme celle de Scheler s'efforce de faire la synthèse.

Les classifications logico-métaphysiques, comme celles de Meinecke ou de M. Berr, *causalité biologique, psychologique, spirituelle* ou *contingence, nécessité et logique,* nous paraissent peu utiles. Pratiquement, l'historien ne sait jamais ce qui

dans l'événement concret, tel qu'il s'offre à lui dans sa complexité, ressortit à chaque catégorie[1].

Les hiérarchies métaphysiques (celles d'Auguste Comte ou de N. Hartmann) seraient exposées, prises en tant que classification historique, à la même objection. Certes, la proposition fondamentale : « l'inférieur conditionne le supérieur qui reste autonome », a peut-être une signification philosophique. On en déduirait les relations de la vie à la conscience, de la conscience à l'esprit. Mais, là encore, on passe difficilement de cette métaphysique conceptuelle à la réalité historique. De plus, ces affirmations, dans la mesure où elles sont valables, se prêtent à une démonstration directe (par exemple en ce qui concerne l'irréductibilité des idées en tant que telles), et cette dernière méthode a l'avantage de ne pas méconnaître la spécificité des diverses totalités historiques, de ne pas transposer en termes de causalité la distinction des univers spirituels et la multiplicité des activités humaines.

Une classification horizontale échapperait sans doute à ces critiques. On peut énumérer les institutions (Églises,familles, corporations, Etats, etc.) que l'historien retrouve dans la plupart des cas, mais le découpage varie avec les sociétés et les époques, la curiosité des savants. On aboutirait tout au plus à un *mémento* des causes, dont la fonction serait de rappeler à l'observateur les divers phénomènes à observer. Une telle classification n'équivaudrait nullement à une systématisation, puisqu'elle laisse inconnues les relations des causes.

Seules répondraient à toutes les exigences les classifications mixtes qui révéleraient à la fois les forces historiques, transversales au devenir, et les institutions qui en seraient l'expression ou pour ainsi dire l'incarnation. Tel est le cas de la théorie de Scheler. Elle est fondée sur une distinction entre facteurs matériels et facteurs idéels. Le contenu, le *so-sein* des idées, est toujours indépendant de la réalité sociale, l'acte spirituel de l'individualité biologique ou historique. La matière sélectionne seulement, parmi les idées, celles qui, à une certaine époque, se réalisent (Scheler, semble-t-il, songe à la fois à la réalisation culturelle des idées et à l'histoire des idées pures). L'action des élites constituerait le facteur positif de création. Libre dans l'empyrée, l'esprit est toujours sans force dans le monde. Les facteurs réels, à chaque époque, déterminent le présent et l'avenir, fixent la marge d'incertitude. Les idées

i. En gros, évidemment, les institutions manifestent plus de nécessité, les événements plus de contingence. Mais quelle est la portée de telles banalités?

ont seulement le pouvoir d'arrêter momentanément, de ralentir ou à la rigueur d'orienter une évolution qui se fait sans elles et, si elles se révoltent, contre elles. Scheler indique trois *facteurs réels,* la sexualité (la famille), la volonté de puissance (c'est-à-dire la politique), enfin le désir de subsistance ou de richesse (c'est-à-dire l'économie). Cette théorie de l'histoire est la transposition d'une anthropologie philosophique : même liberté et même impuissance de l'esprit dans la destinée individuelle et collective. Les institutions sont rattachées aux instincts pat l'intermédiaire du but dernier auquel elles répondent. Seul le rôle des élites caractérise en propre la structure de l'histoire. Et encore la transformation des élites et des sociétés s'explique par le changement psychologique des groupes dirigeants (les marchands succèdent aux guerriers). De même, la plus ou moins grande liberté de l'esprit par rapport à la matière sociale, sa plus ou moins grande efficacité traduisent un vieillissement de l'homme que reflète la destinée collective. La prédominance successive des facteurs réels, la loi de procession des facteurs idéels (rapports aux différentes époques du sang à la politique et à l'économie, de la religion à la philosophie et à la science), est à la fois anthropologique et historique, transcendante au devenir et vérifiée par lui.

Nous ne discuterons pas en détail ces vastes généralités, suggestives et incertaines. Nous nous bornerons à indiquer nos critiques de principe contre de telles conceptions.

Le passage des tendances aux institutions appelle deux objections. Scheler reconnaît que dans chaque activité parcellaire l'homme tout entier s'engage. Sans la faim et la soif il n'y aurait pas d'économie, mais, sans la science, l'économie moderne est inconcevable. De même la famille suppose et l'instinct sexuel et la compréhension de normes juridiques. Mais comment rendre compte par ces impulsions supposées constantes d'institutions historiquement variables? Le découpage théorique correspond mal au découpage historique. Idées et passions, besoins et savoir toujours se mêlent et se confondent. La nature humaine dégagée par un effort d'abstraction ne se manifeste que sous l'aspect d'attitudes concrètement irréductibles.

Admettons que le but dernier, réel ici, idéal là, crée une opposition entre les deux catégories de facteurs. La seule conséquence serait l'autonomie des idées (religion, science, philosophie) en tant que telles. Puisque les idées deviennent forces en s'intégrant à des passions, nous retrouvons une pluralité de facteurs. Et à nouveau on se demandera comment on peut, *a priori,* en fonction d'une anthropologie supra-historique,

déterminer les relations de facteurs, dont l'incarnation sociale varie avec les époques? D'autant plus que les impulsions, isolées par le philosophe, s'expriment, inséparables, dans toutes les institutions : il faut que les relations entre facteurs soient directement observées et démontrées. Une fois de plus nous en arrivons à une psychologie ou une métaphysique camouflée en théorie de l'histoire.

Admettons que ces propositions, comme Scheler le suggère parfois, soient les lois sociologiques les plus générales. Comment concevrons-nous le primat d'un facteur?

Nous avons montré plus haut l'impossibilité d'atteindre une cause première et exclusive pour l'ensemble du passé. Si on se cantonne à l'intérieur d'une certaine culture, parvient-on à fixer l'élément directeur? Il va sans dire que nous cherchons une interprétation causale et non psychologique de ce primat : à n'en pas douter, selon les époques, les types d'hommes diffèrent. Scheler donne deux formules : il parle de *variable indépendante* et du facteur qui fixe la *marge d'indétermination.*

La notion de *variable indépendante* nous paraît indéfendable. Elle impliquerait, en effet, l'absolue autonomie d'une évolution partielle. Or, même à l'époque du capitalisme, le mouvement de l'économie n'est pas isolé ou indépendant. La politique, si elle est l'effet d'une situation économique, réagit sur la cause. Les régimes totalitaires ont largement démontré que la puissance d'un Etat ne s'arrête pas aux frontières du marché.

Prenons la deuxième formule, celle de la *marge d'indétermination.* Elle semble plus acceptable parce qu'elle est statique et, d'autre part, on la justifierait par des arguments incontestables. En régime capitaliste, certains caractères des rapports sociaux ou de l'existence individuelle sont inévitables (opposition des classes, rôle de l'argent, etc.), comme si en effet l'économie traçait les limites à l'intérieur desquelles jouent les variations imputables aux autres facteurs. En ce sens, la formule conserve une portée. Reste à savoir si à chaque époque un facteur et un seul est dans ce cas et si, à tous les autres phénomènes, il impose un cadre.

Considérons une société quelconque. D'après la nature de l'économie, nous pourrons conclure à l'absence de certaines institutions, sinon à la présence d'institutions exactement définies : conséquence de la solidarité qui unit les unes aux autres les diverses parties d'une totalité. Mais, en partant d'un phénomène politique, juridique ou religieux, on aboutirait à des propositions analogues. Une certaine politique n'est pas compatible avec n'importe quelle économie, ni un certain droit avec n'importe quel régime de production et d'échanges. Tout au

plus, à chaque époque, le choix d'un terme est-il, sinon obligatoire, du moins particulièrement commode et motivé. Mais quel que soit le point de départ, les conclusions sont négatives plutôt que positives : telle économie exclut telle politique (par exemple l'économie dirigée, la démocratie formelle) ou bien encore les conclusions se formulent en termes de tendances : telle économie favorise tel genre de pouvoir. A mesure qu'on tend vers des phénomènes plus éloignés, les tendances deviennent plus incertaines. La marge des variations, impossible à délimiter exactement, n'est qu'une traduction métaphorique à la fois de l'unité sociale et de la dissociation de l'existence collective.

Que ces formules excèdent notre savoir, la meilleure preuve en est l'opposition entre l'ambition des explications rétrospectives et la pauvreté des précisions. Les prévisions partielles, projection vers l'avenir de causalités fragmentaires établies d'après l'expérience, réussissent normalement. Mais la prévision relative au système de l'avenir (système économique ou social) est à l'image de notre interprétation globale du présent. Elle fixe, en fonction de telle ou telle donnée relativement constante, certains caractères des autres institutions (nécessaires ou exclues). A ces propositions positives se mêle le souvenir des synthèses historiques : étalées dans le passé, les sociétés s'offrent à l'observateur comme des unités massives, expressions d'une force ou d'une volonté qui, après coup, acquiert une sorte de toute-puissance. Mais, en fait, l'homme ne se laisse jamais enfermer dans une intention unique, il manifeste son imprévisible liberté par la pluralité des univers dans lesquels il projette ses rêves, ses espoirs ou les images multiples de sa vie réelle. L'unité des totalités historiques, que l'historien inévitablement construit, ne résulte pas d'une juxtaposition ou d'une composition d'éléments postérieure au découpage sur le plan des causes, elle est immanente à la communauté, suggérée par la vérité éthique ou la vocation humaine.

Il n'y a pas de premier moteur du mouvement historique total, telle serait, d'un mot, la conclusion de notre étude. Conclusion, que nous aurions pu d'ailleurs déduire directement du principe de toute investigation causale, car il y a *contradiction entre l'affirmation,* a priori *ou* a posteriori, *d'un primat causal et l'hypothèse méthodique du déterminisme, à savoir l'analyse et la comparaison.*

Nous réservons ainsi les droits d'autres procédés. Le passage d'une totalité à une autre peut être conçu comme nécessaire,

non plus en fonction de régularités observées, mais par référence à la nécessité interne des relations intelligibles. La dialectique concilie peut-être les antithèses qui, au regard de l'entendement, se cristallisent en insolubles contradictions. Encore faut-il maintenir les distinctions, ne pas mêler psychologie, histoire et anthropologie, ne pas imposer à la pensée causale des tâches qui excèdent ses ressources, peut-être celles de l'esprit humain.

IV

LE DÉTERMINISME HISTORIQUE

Les résultats négatifs des deux paragraphes précédents nous ramènent au point de départ. Les régularités dispersées se combinent entre elles et avec les suites singulières, pour dessiner les lignes du mouvement historique, tracer les limites et anticiper les effets de l'action.

Il nous reste, pour caractériser le déterminisme historique, à dégager les résultats matériels, impliqués dans notre analyse logique. La causalité est-elle compatible avec la structure du monde historique? S'organise-t-elle en une expérience autonome? En une unité totale et intelligible?

Les discussions courantes relatives à l'usage de la notion causale en histoire tournent le plus souvent autour de la première interrogation que nous venons de formuler. Au lieu de définir la cause comme l'antécédent constant, on conçoit le déterminisme à la lumière du déterminisme physique, sous la forme la plus rigide. Dès lors on crée le problème : existe-t-il des lois historiques? L'histoire obéit-elle à des lois? Problème obscur, plus métaphysique que logique, on cherche à distinguer des causalités concrètement distinctes (psychologique, biologique, voire sociologique) ou encore on oppose la *contingence historique* à la *nécessité naturelle,* et l'on s'efforce de trouver un intermédiaire entre celle-ci et celle-là.

Sans doute, les antécédents retenus comme causes ne sont pas les mêmes dans les différentes sciences, et, en ce sens, le déterminisme historique est psychologique (les motifs, mobiles, idées sont ici des causes). Le mécanisme des sociétés paraît aussi différent de celui des phénomènes physiques que celui-ci,

à son tour, diffère du fonctionnement vital. La comparaison de ces divers déterminismes n'est pas sans intérêt, mais, ou bien on envisage les essences — et nous laisserons de côté les considérations transcendantes — ou bien on rapproche les expériences organisées. Ce n'est pas la notion de cause qui varie, mais la construction des concepts, l'organisation des rapports. C'était donc bien *après* et non *avant* l'analyse logique que devait intervenir la confrontation des structures. Celles-ci se découvrent autant à l'observation scientifique qu'à la description phénoménologique.

Considérons tout d'abord les arguments de ceux qui voudraient écarter la causalité du monde humain. On peut les ramener à deux propositions : on affirme ou bien que les successions de faits historiques excluent les rapports de cause à effet, ou bien qu'on ne parvient pas à fixer, étant donné les caractères des événements, de régularités isolables.

Nous écarterons immédiatement le premier argument. Entre la cause et l'effet n'existe pas seulement un lien constant : du motif à l'acte, du principe aux conséquences, l'esprit découvre une intelligibilité intrinsèque (et il est possible qu'à tous les niveaux cette intelligibilité se retrouve). Mais celle-ci n'est pas incompatible avec la nécessité, qui n'est pas toujours du type mécaniste ou physique; le conséquent, en histoire, ne répond pas à l'antécédent comme le mouvement de la boule au choc qu'elle a subi, ou l'expansion du corps à la chaleur ambiante. La consécution régulière constitue la condition indispensable et suffisante. Certes, on n'établira pas entre les termes d'une équation un rapport causal : 2 + 2 n'est pas cause de 4- Lorsque l'historien s'attache aux idées en tant que telles, lorsqu'il aboutit à des ensembles rationnels, la causalité disparaît. Mais il suffirait de réduire ces ensembles à des données psychiques, pour substituer aux enchaînements valables des habitudes de pensée, historiquement particulières et justiciables du déterminisme.

Plus graves seraient les autres arguments, ceux qui invoquent le caractère contingent, individuel, libre des événements et, par suite, l'impossibilité de formuler des lois comparables à celles qui gouvernent la nature. Mais cette opposition est solidaire d'une épistémologie déjà dépassée. La science ne connaît plus ces règles absolues qui, semblables au décret d'un Créateur, s'imposeraient au monde. Ou bien, en effet, on s'en tient aux relations macroscopiques, construites par l'esprit, approximatives, ou bien on se représente la structure microscopique de la

matière et alors, loin d'aboutir à l'atome authentique, le savant progresse de rapport en rapport, l'indétermination ultime étant celle que crée l'intervention de l'observateur. Dans les deux cas, on aboutit au rapprochement : on acceptera plus aisément le fait que toutes les relations historiques sont élaborées à l'aide d'une traduction conceptuelle. Ici et là, le fragment dernier et le tout échappent à la connaissance objective, comme si l'intelligence était condamnée à ne jamais atteindre un objet qui la satisfasse pleinement.

Nous ne songeons pas d'ailleurs à nier les différences. Les trois termes : contingent, individuel, libre, désignent métaphysiquement, pour ainsi dire métaphoriquement, trois caractères du devenir humain. Organisation rétrospective de faits construits à partir des événements, le déterminisme historique est étranger à l'alternative nécessité-contingence[1]. L'historien ne rencontrerait cette antithèse, prise au sens rigoureux, qu'en s'élevant au-dessus du réel, au-dessus de sa condition de savant prisonnier du temps, d'homme condamné à rester en deçà de la totalité. Au contraire, si l'on oppose la contingence à la nécessité, comme l'accident à la régularité, il reste vrai que, au sens formel comme au sens matériel, l'accident joue, en histoire, un rôle particulier.

De même, la métaphysique de l'individuel n'a rien à voir avec le problème logique de la causalité historique. Si l'on prête à la personne (individuelle ou collective) une unité absolue, les actes ou les périodes seront irréductibles à des lois, chaque moment exprimera à sa manière cette unité sans équivalent. Si, encore une fois, nous laissons de côté cette métaphysique, nous n'avons qu'à observer et à décrire : les hommes constituent, en effet, des touts relativement fermés. Chacun a sa manière de réagir et, si l'on descend jusqu'à la décision parcellaire, celle-ci s'explique souvent par l'originalité du caractère mieux que par des règles générales ou les circonstances. Pratiquement, l'historien, à l'exception du biographe, insère l'acte dans le milieu. A supposer que celui-ci ne rende pas compte de l'acte, l'historien introduit, à titre d'accident, le rôle de la personnalité. Peu lui importe la métaphysique de l'individualité : il analyse les conduites, leurs origines et leurs suites, délimite ainsi les relations adéquates et accidentelles.

S'agit-il de l'individualité plus vaste que constitue une nation ou une culture, il tient compte, même dans l'organisation causale, du caractère *total* des ensembles. Les régularités établies dans et pour une société déterminée ne sont pas généralisables telles quelles. Abstraitement, il en résulte trois conséquences : le champ de validité des relations est d'ordinaire plus limité, les conditions normales dans lesquelles cette validité est confirmée, sont plus précises et complexes, enfin les relations causales (et surtout les relations théoriques) s'unissent parfois en un système qui reflète une structure historique.

De même nous écarterons les incertitudes relatives à la liberté. A supposer que l'on admette le libre arbitre sous sa forme la plus traditionnelle, il n'en résulterait aucune conséquence pour la recherche. Comme l'indiquait Max Weber, le type de l'acte libre, c'est l'acte raisonnable. Or, celui-ci est aussi le plus intelligible par les motifs ou les mobiles, le plus susceptible de se reproduire dans la mesure où la situation à laquelle il répond se répète. La liberté métaphysique ne compromet donc, bien au contraire, ni la prévision ni l'explication.

Sans doute, celui qui croit à la liberté aura tendance à donner moins de portée aux interprétations déterministes. Il mettra en doute leur validité, puisque, à ses yeux, les choses auraient pu se passer autrement. Mais la plupart du temps, sans en être pleinement conscient, le philosophe songe à une liberté historique qui ne touche pas aux prétendues énigmes métaphysiques ; à savoir l'efficace des rencontres ou la puissance des hommes (et, en particulier, des volontés individuelles). La nécessité qu'il nie, tout immanente, est celle des institutions ou des mouvements collectifs. Qu'il y ait, entre nécessité (ou contingence) métaphysique et historique, une sorte d'affinité, nous l'admettons : mais rien de plus. Le déterminisme physiologique et psychologique n'empêcherait pas certains individus, l'humanité tout entière de se dresser, peut-être victorieusement, contre les forces anonymes ou la tyrannie des choses.

Les véritables questions se posent *au-delà* de la logique. Elles concernent l'autonomie et l'unité du déterminisme historique, dont jusqu'à présent nous avons montré la fragmentation et l'inachèvement.

Lorsque l'historien remonte d'un fait à expliquer aux antécédents, spontanément il s'attache aux données variables, presque jamais il ne s'inquiète des données relativement constantes (milieu physique, race) qui assurément ne rendent pas compte de tel événement particulier, mais qui peut-être déterminent l'ensemble d'une histoire ou, du moins, un certain trait de

i. Nous avons employé le mot *nécessité,* dans le reste du livre, au sens courant : déterminisme causal, sauf dans le paragraphe consacré à Simiand où nous avons envisagé une nécessité catégorique et, **partiellement** au **moins, rationnelle.**

cette histoire. Il faut employer la méthode sociologique pour déceler ces influences, mais à un tel niveau macroscopique que la vérification est difficile, sinon impossible. L'historien et le sociologue, professionnellement pour ainsi dire, s'intéressent aux phénomènes essentiellement historiques et sociaux. Les causes transversales au devenir (nature, race et souvent population sauf lorsqu'il y a variation soudaine de la densité), l'historien a tendance à les ignorer, et le sociologue oscille entre la négation et le dogmatisme, qui traduisent également le parti pris et l'ignorance, car l'impossibilité d'isoler l'action de telles causes n'équivaut pas à la démonstration que cette action est effectivement nulle ou faible.

Une des incertitudes qui marquent l'ensemble du déterminisme historique apparaît ici : comment expliquer ce déterminisme lui-même? Est-ce la diversité des races qui produit la variété des cultures? Est-ce, de manière générale, le milieu qui fait les hommes ou l'hérédité humaine qui s'exprime dans les milieux sociaux qui semblent ensuite modeler les individus? Est-ce enfin la nature propre des phénomènes sociaux qui fait comprendre l'histoire? Entre nos interrogations et les réponses que la science peut donner en toute rigueur à ces questions (comparaisons qui permettent d'opposer l'homme au milieu ou les circonstances sociales à la race), il subsiste un intervalle que les métaphysiques s'efforcent de combler.

Lacune sans doute inévitable, mais peut-être moins grave qu'on ne serait tenté de croire, car *les causes que l'on a besoin d'analyser se confondent avec les termes sur lesquels on a le moyen d'agir*. Or, ces termes, ce sont avant tout les faits sociaux et historiques qui constituent, pour le politique, à la fois les moyens et les fins.

La science s'arrête au moment où le philosophe se substitue au politique, la contemplation à la pratique. L'homme d'action se met au niveau du déterminisme dans lequel il intervient. Le philosophe voudrait le saisir d'un point de vue supérieur. Celui-là s'efforce d'estimer les possibilités que créent ou les influences qu'exercent les causes relativement constantes (ou transversales), celui-ci vise plus haut, il voudrait mesurer l'efficace de causes dont les effets toujours confondus ne se prêtent pas à un discernement rigoureux, embrasser le tout, social et historique, d'une culture ou d'une évolution.

Il est vain de se demander si l'histoire a une fin, dès lors que l'on ne croit plus à une Providence. Mais il ne s'ensuit pas que

l'Idée hégélienne, substitut de la puissance divine, soit condamnée en même temps que la finalité théologique. Car la Raison, dont le philosophe met au jour la Ruse, se confond peut-être avec la rationalité immanente au chaos historique.

Que les individus obéissent à leurs passions, qu'ils atteignent des résultats qu'ils n'avaient ni prévus ni souhaités, que les hommes fassent leur histoire sans en avoir conscience, tout le monde en conviendra. La Ruse de la Raison traduit, en première apparence, un aspect offert à tout observateur du devenir lui-même : le décalage entre les buts des acteurs et les suites de leurs actes. Cet aspect est celui que saisit et organise le déterminisme historique, presque toujours macroscopique.

Du même coup, le problème de la causalité rejoint, de manière paradoxale, celui de la finalité. Les événements historiques, transcendants aux individus, n'ont été voulus par personne. Les deux questions qui se posent sont celles que suggère la formule de la Ruse de la Raison : existe-t-il *une* ou *des* ruses, un déterminisme de l'ensemble ou des déterminismes partiels? La Ruse est-elle au moins relativement intelligible, c'est-à-dire le résultat aurait-il pu être le but d'une volonté intelligente?

La recherche causale s'oriente spontanément vers les situations où la personne disparaît. Institutions et coutumes, mouvements historiques (christianisme, national-socialisme), évolutions collectives, dans tous ces exemples, les passions particulières sont subordonnées aux passions communes, les conduites de chacun au but assigné à tous. La description est donc facile de ces ruses par lesquelles les hommes sont sacrifiés à des fins qui les dépassent. Mais ces fins, à leur tour, se composent-elles en une unité au moins virtuelle? Sont-elles comparables à des missions historiques, raisonnables en même temps que nécessaires? Si l'humanité ne connaît plus ni maître ni tuteur, l'histoire n'a pas de terme inconnu et fatal. Mais l'homme parvient-il à s'assigner un but? Ou peut-il du moins, après coup, reconnaître la légitimité de ce qui s'est réalisé, sans tomber dans la platitude et la lâcheté de ceux qui adorent le succès?

L'originalité du déterminisme historique est de substituer à l'intelligibilité immédiate du fait parcellaire une intelligibilité autre, plus incertaine, à la fois supérieure aux individus et immanente à leur groupement, inconnue de la conscience individuelle et peut-être liée à l'esprit humain. Le déterminisme est inscrit dans le réel et construit par la science, partiel et pourtant sans limites marquées à l'avance.

L'historien retrouve les questions dernières, issues de la théologie mais inévitables pour l'homme seul. La science s'achève en philosophie, ou plutôt l'une et l'autre se confondent : le savant le plus positif procède spontanément à l'organisation des régularités fragmentaires, sans laquelle l'histoire tendrait à se dissoudre en une pluralité incohérente et à perdre l'unité intelligible qui la définit.

DÉTERMINISME ET PROBABILITÉ

Dans l'épistémologie des sciences naturelles, les deux notions de déterminisme et de probabilité se trouvent constamment rapprochées. Mais il importe de distinguer les différentes valeurs de ce rapprochement.

i° Tout d'abord la logique de l'induction s'exprime aisément en termes de probabilité. Si l'on fait abstraction à la fois du vrai et du réel, il ne subsiste plus que des énoncés plus ou moins probables. Si au contraire on mesure la probabilité en conservant *a)* l'idée d'une correspondance entre la pensée et l'objet, *b)* l'idée d'une vérité dont on s'approche plus ou moins, la probabilité marquera l'écart entre le résultat actuel et le résultat ultime où la vérification atteindrait à la certitude, l'approximation à la précision absolue. Même dans cette *probabilité subjective,* le schéma combinatoire intervient, la probabilité croît avec le nombre et la diversité des expériences, parce que les rencontres qui seraient à l'origine des apparentes confirmations représenteraient des accidents de plus en plus rares (l'équivalent d'une série extraordinaire à la roulette).

a^{0} Subjective encore est la probabilité dans les erreurs de mesures : ici le schéma combinatoire intervient directement. On admet que des causes multiples déterminent des erreurs minimes, les unes dans un sens, les autres dans l'autre; ainsi s'expliquerait la dispersion des lectures autour d'un certain point représentant l'exactitude idéale (et de même les fluctuations de taille à l'intérieur d'une lignée pure).

3° Au contraire, la probabilité qu'utilise le mendélisme est *objective,* en ce sens qu'elle suppose dans le réel une structure fortuite, image exacte du schéma combinatoire. A vrai dire, on va des résultats observés au schéma supposé. Il faut un raisonnement de probabilité (subjective) pour conclure de la réparti-

tion des sexes au mécanisme de leur transmission (par suite le décalage excessif entre les résultats et le calcul théorique exige une cause, la découverte du facteur qui favorise une certaine combinaison).

La logique du mendélisme se complique pratiquement par le fait qu'au schéma combinatoire simple s'ajoutent des hypothèses successives (facteurs létaux, échanges de gènes, etc.) nécessaires pour rendre compte des résultats qui ne sont pas en accord avec les prévisions. La superposition des raisonnements de probabilité, des premiers résultats au schéma, puis du schéma admis comme fait à des causes aberrantes, puis de ces causes à de nouvelles singularités, toutes les interprétations étant en quelque sorte le reflet des données numériques, inspire parfois des inquiétudes. On se demande comment le mendélisme pourrait être démenti puisqu'il se complique au fur et à mesure des données nouvelles, mais cette superposition, me semble-t-il, traduit, dans un cas particulier, l'inextricable unité du fait et de l'idée dans les sciences expérimentales. (Ajoutons que l'analyse cytologique confirme souvent les hypothèses tirées des statistiques.)

4° Enfin, la probabilité — et c'est à cette idée que l'on songe le plus fréquemment aujourd'hui — intervient encore dans la physique sous un double aspect : la structure fortuite microscopique (atomes, loi des grands nombres) sert à rendre compte des lois macroscopiques observées. D'autre part l'impossibilité de fixer à la fois la position et l'énergie de l'électron, se traduit par l'usage de la probabilité, au niveau élémentaire, nécessité que l'on exprime d'ordinaire par la transformation de l'objet qu'amène inévitablement l'intervention du sujet.

Nous trouvons aisément l'équivalent, dans les sciences sociales, de l'usage méthodique des probabilités. L'élimination des accidents pour dégager les ensembles comporte des raisonnements comparables à ceux de la théorie des erreurs. Il n'y a pas de raison pour que, à l'intérieur d'une région, les autres facteurs de variation ne se compensent pas (dans l'exemple du suicide).

D'autre part, un certain nombre de problèmes sociologiques sont comparables à ceux que rencontrent les biologistes : à partir des résultats numériques trouver la structure du réel. Dans les deux cas, la difficulté majeure est la même : interpréter les statistiques, au-delà des chiffres comprendre les phénomènes. On pourrait même pousser plus loin la comparaison. L'opposition entre les résultats de Galton et ceux des généticiens, l'effort pour discerner l'action du milieu (structure fortuite, pluralité de causes indépendantes, isolée grâce aux lignées pures) et celle

de gènes (structure fortuite de type mendélien) rappellent les difficultés auxquelles se heurtent les sociologues, pour traduire conceptuellement les covariations observées et faire leur part aux diverses influences.

Sans doute le caractère des ensembles reste, ici et là, différent. Le sociologue ne peut pas plus que le biologiste découvrir une réalité collective (fût-ce celle d'une composition héréditaire) sur des cas individuels. Mais cette obligation méthodique se combine, pour le sociologue, avec la nature spécifique des faits, d'où résulte la signification particulière de la statistique dans les sciences sociales, signification d'ailleurs variable avec les époques et les collectivités : signification extrême dans nos sociétés de masses (au double sens de sociétés très nombreuses et de sociétés où les individus sont, à bien des égards, uniformisés), significations minimales dans les sociétés et les sphères où la personne intervient, concrète et incomparable.

Nous sommes ainsi passés du troisième au quatrième paragraphe, puisque le sociologue, comme le biologiste ou le physicien, analyse les relations changeantes entre microscopique et macroscopique. Le microscopique est ici au niveau de l'observateur qui construit le macroscopique ou en subit la puissance. Aussi bien, la comparaison de la théorie atomique et de la théorie économique est-elle banale : comparaison en grande partie inexacte. Non seulement les individus ne s'entrechoquent pas au hasard comme les atomes dans les gaz, non seulement ils sont traversés, agglomérés par des passions collectives, mais encore, même en droit, même dans la simplification idéale, la structure du réel est autre. A travers de multiples ensembles, relativement homogènes, se diffusent les grands courants économiques, les prix sont conducteurs parce que des prix dépend le profit et du profit l'entreprise, mais, dans ce mécanisme, les tendances humaines jouent un rôle indispensable.

Il reste à découvrir l'équivalent de la probabilité inductive : nous en apercevons, semble-t-il, deux, l'inférence du déterminisme rétrospectif et l'induction des généralités. Mais, cette fois, l'analogie recouvre une véritable opposition. La probabilité tient moins à l'extrapolation, par essence incertaine, d'une relation vérifiée qu'à une sorte de complexité intrinsèque du réel. L'événement, antérieur au fait construit, comporte une incertitude que restitue l'historien qui se reporte au moment de la décision. Cette probabilité dérive aussi de l'antinomie

entre le parcellaire et le global. Pour rendre après coup à l'événement sa qualité propre, il faut, en l'opposant aux nécessités partielles, marquer l'action de l'individu ou de l'instant. D'une autre manière, l'irréalité des relations nécessaires nous ramène à l'antithèse de la partie et du tout, car si le rapport de causalité ne coïncide avec la succession observée qu'en perdant toute généralité, c'est que les constellations dans lesquelles se manifeste une régularité sont singulières et que chaque constellation appartient à une totalité historique, à la fois unique et relativement unifiée. La probabilité résulterait donc, ici, de la contradiction entre la *nécessité du découpage* et *l'impossibilité de l'isolement.*

Antinomie à laquelle on échappe, soit en relâchant les liens jusqu'à la probabilité (la cause favorise, rend plus ou moins probable l'effet), soit en s'élevant, dans l'organisation des termes, jusqu'à un niveau macroscopique, de manière que les particularités concrètes soient éliminées dès le point de départ et que les ensembles deviennent comparables par le fait d'être définis seulement par des traits généraux. Dès lors se retrouvent les deux oppositions du général et du singulier, du personnel et du collectif, solidaires et de la curiosité et de la réalité historiques, oppositions en droit et fait distinctes, mais dont la distinction ne supprime pas la dépendance. On rejoint l'antithèse du parcellaire et du global, c'est-à-dire en dernière analyse, celle de l'individu et de l'histoire. Aussi n'est-ce pas un hasard que la dernière partie de cette section se soit achevée sur le concept de *Ruse de la Raison.* De même que l'étude de la compréhension a conclu par l'interrogation : une conscience est-elle capable d'embrasser tout l'univers spirituel? de même l'étude de la causalité aboutit à la constatation : la probabilité s'attache à toutes les formules causales, parce que l'individu s'efforce de saisir un déterminisme macroscopique. Le même décalage de grandeur (inversé) qui sépare le physicien de l'électron sépare l'historien de son objet. A mesure qu'il s'élève plus haut, ce dernier arrive plus difficilement à appréhender le réel. Au reste, peut-être l'échec traduit-il le caractère illusoire de la tentative. Pour que les mouvements partiels finissent par se composer en un mouvement unique, ne faudrait-il pas qu'une vision intégrale ou une volonté providentielle donnât réalité à ce qui, pour l'homme solitaire, n'est que la projection d'un rêve. Le tout deviendrait actuel dans un esprit infini.

LES LIMITES DE LA SYNTHÈSE CAUSALE

Il nous suffit, pour conclure, de confronter avec nos résultats les idées directrices indiquées dans *l'Introduction.* Intention du juge et intention du savant, disions-nous d'abord pour caractériser les deux enquêtes vers le singulier et vers le général. Ces deux définitions provisoires sortent à la fois confirmées et rectifiées de nos analyses. Confirmées, car le juge, par postulat, cherche à imputer le fait à un acteur. Au lieu donc d'envisager la situation globale, il dissocie les antécédents; au lieu d'admettre la nécessité, il s'attache à l'instant et retient le coupable, c'est-à-dire une donnée isolable sans laquelle le fait ne se serait pas produit (tel qu'il s'est produit). Mais cette intention n'est pas celle du juge seulement, elle est celle de l'historien, qui se refuse à faire abstraction des circonstances uniques, elle est celle de l'homme d'action qui, par principe, oppose aux choses anonymes le pouvoir de l'individu qui prévoit et qui veut. Selon les cas, selon la sélection, on parlera plus justement du juge, de l'historien ou de l'homme d'action. Enquête du juge, celle qui porte sur les origines de la guerre, enquête de l'historien, celle qui tend vers les causes du capitalisme *occidental,* enquête de l'homme d'action l'une et l'autre, et aussi celle qui s'attache au rôle des chefs, des accidents et des rencontres.

De même, l'analyse des causes naturelles et sociales, l'établissement des statistiques et leur interprétation, tout ce travail est bien caractéristique du savant, soucieux de régularités et de similitudes. Mais comment l'homme d'action anticiperait-il les conséquences de ses décisions, si des relations partielles ne fixaient les effets, au moins probables, d'un fait généralisable? Comment le juge formulerait-il son verdict s'il n'imaginait, en fonction des règles vérifiées, ce qui se serait passé dans l'hypothèse où l'acteur incriminé aurait agi autrement? Comment

l'historien dégagerait-il l'influence d'un groupe ou d'un élément original, s'il était incapable d'estimer l'efficace propre aux autres antécédents? L'intention du savant n'est donc pas étrangère à l'historien et à l'homme d'action. Mais, nous l'avons caractérisée comme proprement scientifique, parce que si le politique, en dernière analyse, veut calculer son choix dans une situation sans équivalent, l'historien utilise les généralités, mais il vise l'événement, le devenir ou la totalité incomparable. Seul le savant, à la rigueur, pourrait se satisfaire de régularités, même incertaines, même dispersées, il se résignerait à tracer les limites de la connaissance, au point où expire la validité des lois.

Mais, en réalité, si l'homme d'action se contente de ces deux catégories de résultats, combinées, mais non unies, l'historien et le savant interprètent toujours une orientation subjective et décisoire de la recherche dans le sens d'une philosophie matérielle de l'histoire. La réflexion dissout aisément cette confusion, mais celle-ci, tant que l'on n'a pas saisi pourquoi une science uniquement causale est impossible, découle de la dialectique même de la pensée : pour organiser événements et régularités en fonction les uns des autres et dans un ordre global, faute de systématisation objective, toute science historique devient philosophique, et c'est pourquoi l'intention du philosophe ne se juxtapose pas aux deux enquêtes analytiques, mais les dépasse et cherche à les réconcilier.

Du même coup se trouvent précisées les limites et de la pensée causale et de l'objectivité de celle-ci. Nous avons montré précisément à partir de quelles démarches *libres* l'établissement d'une causalité historique ou sociologique obéissait aux seules lois de la logique et de la probabilité. En même temps, nous avons montré quelle était l'extension extrême du déterminisme rétrospectif et fragmentaire. Mais *les limites de la causalité rendent compte des limites de l'objectivité.* Puisque aucune science causale ne saurait ni saisir l'ensemble, ni s'appliquer à un devenir intégral, il faut bien que *l'organisation de l'expérience,* antérieure à la vérification des constances, la *construction conceptuelle,* inséparable de l'étude macroscopique, la *synthèse des résultats incohérents,* inévitable dans tout récit suivi, dans toute théorie de la société, relèvent d'autres normes, obéissent à d'autres principes. Le déterminisme historique est hypothétiquement objectif parce qu'il n'embrasse qu'une portion du réel et ne saurait rejoindre, même par un cheminement indéfini, l'objet total.

L'antithèse des deux termes *histoire* et *vérité* constitue le thème unique de cette dernière section.

Nous reprenons d'abord notre interrogation fondamentale : jusqu'à quel point parvenons-nous à saisir objectivement le passé? Mais, inévitablement, de nouvelles questions surgissent. Nous avons indiqué, pour les histoires partielles, que le devenir réel commande celui de la rétrospection : c'est donc le premier que nous devrions déterminer par une théorie de l'univers spirituel. Si nous nous en tenons, comme nous le ferons, à l'histoire générale, il reste à préciser la nature des présupposés de la science et le rythme selon lequel ils se transforment. Or la théorie de l'histoire se confond avec une théorie de l'homme, c'est-à-dire une philosophie. Histoire et philosophie seraient doublement inséparables : d'une part l'évolution des interprétations historiques serait subordonnée à celle des philosophies, d'autre part les transformations des sociétés détermineraient les conceptions du monde, à la fois causes et partiellement objets de celles-ci.

Dans la première partie, nous rassemblerons les résultats de nos études précédentes pour marquer les limites de l'objectivité historique. Dans la deuxième, nous exposerons et discuterons la doctrine du relativisme, en particulier nous nous efforcerons de préciser, pour les philosophies de l'histoire, le sens et les limites de la relativité. Dans la dernière partie, nous considérerons la signification du fait même que l'homme a une histoire, de manière à dégager les conclusions anthropologiques qu'implique notre recherche et les questions sur lesquelles elle s'achève[1].

1. Toute cette section n'est qu'une esquisse. Elle indique les problèmes et suggère des solutions. Pour approfondir ceux-là, pour démontrer celles-ci, il faudrait sortir du cadre que nous nous sommes tracé, ramener ces réflexions à leur origine (la situation historique), les prolonger vers leur fin (une conception philosophique de l'existence).

Première partie

LES LIMITES DE L'OBJECTIVITÉ HISTORIQUE

Nous nous proposons, dans cette *partie,* de répondre à la question que nous avions posée, celle de l'objectivité de la connaissance historique. Comme les résultats que nous allons dégager sont pour ainsi dire dispersés ou implicites dans les pages précédentes, nous avons surtout à rassembler et à coordonner les études" antérieures.

Les deux dernières sections sont restées indépendantes l'une de l'autre. Nous avons, à de multiples reprises, aperçu la collaboration nécessaire des deux procédés, mais, en droit, l'alternative est demeurée valable : ou bien l'histoire enchaîne les événements et les idées selon la logique immanente au réel, ou bien elle élabore des relations causales selon la régularité des consécutions, sans tenir compte de l'intelligibilité des volontés humaines. Nous abandonnons maintenant l'analyse. C'est l'ensemble de la construction et du récit historiques que nous cherchons à interpréter.

Il convient donc tout d'abord de rapprocher compréhension et causalité : comment s'organisent rapports compréhensifs et déterminisme parcellaire? Ensuite seulement, nous pourrons marquer les limites de l'objectivité historique, de même que nous avons, plus haut, indiqué celles de la compréhension et de la causalité.

Le plan de cette partie se trouve du même coup tracé. La confrontation formelle, puis matérielle, des deux méthodes nous occupera dans les deux premiers paragraphes, dans les deux suivants, nous tâcherons de marquer les limites de l'objectivité et la solidarité de la science et de la philosophie.

I

COMPRÉHENSION ET CAUSALITÉ

La confrontation des deux sections précédentes pose de multiples problèmes. *Problème de fait :* comment se complètent et se combinent compréhension et causalité? *Problème logique:* une relation compréhensive a-t-elle besoin, pour acquérir dignité scientifique, d'une vérification causale? *Problème philosophique:* l'historien ou le sociologue qui cherche à établir des liens de causalité traite les données historiques comme si elles étaient opaques à l'intelligence. Dans ces conditions, la causalité n'a-t-elle pas pour fonction d'intervenir, lorsque la compréhension a épuisé ses ressources, lorsque le devenir humain ressemble à un déterminisme physique ou à une évolution biologique? En d'autres termes, quelle est la place, dans la structure du monde historique, de la rationalité et de la nécessité?

Nous envisageons seulement, dans ce paragraphe, les deux premiers problèmes. Nous nous efforcerons de mettre au jour l'indépendance et la solidarité des deux méthodes, à la fois dans l'ordre théorique et dans l'ordre pratique.

Nous prendrons pour point de départ l'idée, souvent indiquée par Max Weber, de l'union indispensable de la causalité et de la compréhension. Cette affirmation semble contredire la thèse que nous avons soutenue, en développant l'étude de la compréhension sans faire appel à d'autres procédés. Si toute relation doit être à la fois *sinnadâquat* et *kausaladâquat*, conforme et à une logique (psychologique ou spirituelle) et à une régularité observée, aucune proposition n'aurait droit de cité dans la science, du seul fait qu'elle serait intelligible.

D'après les exemples de Weber, la vérification causale aurait trois fonctions différentes. Elle devrait rendre rigoureux le passage du type au cas particulier, du rationnel au réel, de la pluralité des interprétations vraisemblables à l'unité de l'interprétation vraie. Rappelons les exemples que nous avons déjà indiqués ailleurs : le ressentiment aboutit à la dépréciation des valeurs supérieures, une morale comme celle du christianisme *peut* donc s'expliquer par la disgrâce des faibles ou des esclaves. Mais, pour conclure du rapport psychologique à la succession historique, il faut un travail de preuve qui serait extérieur à la méthode compréhensive. D'autre part, une conduite comme celle des sujets économiques qui se débarrassent de la mauvaise monnaie et gardent la bonne, est par elle-même raisonnable, la loi théorique satisfait pleinement l'esprit du savant, mais elle doit être en accord avec l'action effective des hommes. Plus généralement, toutes les covariations statistiques appellent une compréhension, toutes les compréhensions une confirmation statistique. Enfin les interprétations que donne un observateur des actes d'autrui n'échappent pas à une sorte d'équivoque essentielle : dans une certaine situation, deux personnes n'agissent pas de la même manière, ni la même personne à deux instants de sa vie, de multiples impulsions se combattent toujours dans l'âme de chacun. Il semble que Weber concevait la nécessité, pour surmonter cette incertitude, d'une démonstration qui ignorerait la vraisemblance, observerait les faits, calculerait les probabilités.

Comme toujours, les exemples que donne Weber illustrent des difficultés authentiques. Mais, logiquement, celles-ci sont incomparables les unes aux autres, et une distinction fondamentale n'est pas faite.

Il est vrai que souvent l'historien hésite entre plusieurs interprétations, en apparence également plausibles. C'est là un caractère spécifique des sciences humaines qui entraîne pour la méthodologie des conséquences importantes (en particulier, la pluralité des théories économiques appelle une décision). Mais la vérification qui autorise le choix ne se confond pas toujours avec une analyse causale.

Ou bien il s'agit d'expliquer une succession singulière, et alors l'historien s'efforce de prouver que son interprétation est d'accord avec les documents. La vérité de la proposition se ramène à la conformité du récit aux événements. Ou bien il s'agit d'une relation générale, et alors la causalité intervient, mais à seule fin de confirmer la régularité (la statistique suffit pour les covariations à l'intérieur d'une société donnée, les comparaisons méthodiques s'imposent pour les consécutions, fréquentes ou nécessaires, de généralité plus grande). En d'autres termes, la correspondance avec les faits reste indispensable pour tout jugement scientifique, puisqu'elle constitue le principe et la garantie de la vérité. La méthode causale est indispensable lorsque le sociologue prétend établir des règles ou des lois.

Reprenons le premier exemple, le passage du type psychologique au cas historique. Est-il exact que l'historien suive cette voie déductive ? Pratiquement, il reconstruit ce qui s'est passé, tente de pénétrer la conscience des acteurs, et s'élève vers le type à mesure que l'interprétation, dégagée des documents, se simplifie et vise les motifs les plus fréquents ou les plus caractéristiques. Dès lors celle-ci, progressivement élaborée, n'a pas besoin d'être postérieurement vérifiée, elle possède immédiatement la validité qu'elle est susceptible d'acquérir, encore qu'elle ne supprime jamais l'équivoque qui s'attache à la compréhension des existences humaines.

L'historien cherche parfois une vérité d'autre nature : il veut démontrer que le mobile efficace a bien été celui qu'il indique (pour une conduite individuelle), en ce cas il procédera selon le schéma de la causalité historique, il pèsera l'importance des divers antécédents, etc. Ou encore, devenu sociologue, il tentera d'établir une proposition générale, par exemple, les classes inférieures ont une affinité particulière pour telle sorte de métaphysique, les opprimés adhèrent par ressentiment aux doctrines démocratiques. La vérification de la constance de la succession ou de la solidarité des deux termes se déroulera à travers une série de rapprochements.

Weber aurait donc commis une double erreur. Il aurait mal distingué les propositions compréhensives, qui ont pour caractère et pour fin de traduire ce qui a été, et les jugements de causalité qui impliquent une généralité au moins virtuelle. D'autre part, il aurait renversé l'ordre des démarches scientifiques : l'historien ne va pas du type au particulier, il extrait des faits (ou des documents) le type qui correspond à la conduite individuelle ou collective et qui, considéré comme une interprétation compréhensive, n'exige pas d'autre preuve.

Ces distinctions, si abstraites soient-elles, n'en ont pas moins une portée réelle. Considérons, par exemple, le travail de Weber lui-même sur l'esprit protestant et le capitalisme. Les discussions soulevées par cette hypothèse célèbre manquent souvent de clarté parce qu'on ne discerne pas les trois moments du travail. Weber reconstruit d'abord, de manière intelligible,

l'esprit capitaliste et l'esprit protestant. Le type idéal qu'il utilise accentue les caractères originaux du capitalisme *occidental* par opposition aux autres formes du capitalisme. Choix libre d'un concept, substitut d'un concept d'essence, qui représente un individu historique et pose en termes clairs *un* des problèmes de causalité que suggère la totalité complexe. De même Weber, à partir de certaines croyances théologiques, rend compréhensible une manière de vivre et de penser. Ces deux interprétations sont valables telles quelles, même si l'on fait abstraction de tout déterminisme. Elles sont vraies dans la mesure où elles sont conformes aux faits; il importe que les conséquences de la théologie à la vie aient été effectivement tirées par les protestants, il importe que les caractères majeurs du capitalisme, isolés par Weber, permettent de recomposer, dans son ensemble, le capitalisme tel qu'il est.

D'autre part, Weber cherche à établir deux propositions causales, les convictions religieuses ont déterminé la conduite des protestants, et celle-ci (par suite, indirectement, ces convictions) a exercé une action sur la formation du capitalisme. Pour démontrer la première, il procède par raisonnement et comparaison : alors que les situations n'étaient pas encore capitalistes les individus déjà l'étaient. Les groupes protestants n'avaient en commun que leur éthique, elle seule rend compte de leur manière d'agir semblable. D'autre part, il a voulu, par l'étude des autres civilisations, démontrer que le capitalisme exigeait pour se développer, certaines conditions spirituelles. Les critiques les plus fortes portent sur ces deux démonstrations, l'interprétation de l'esprit protestant et celle de l'esprit capitaliste (de leur parenté) subsistent en tout état de cause. Même si la conduite capitaliste des protestants s'explique par d'autres causes, on reconnaîtra une influence au moins possible à la morale et à la religion. Enfin, à supposer que l'on nie cette dernière affirmation, il reste que certains protestants ont pensé ou justifié ainsi leur existence : or le but suprême de l'historien n'est-il pas de comprendre les univers dans lesquels ont vécu les hommes du passé?

Weber aurait sans doute admis ces distinctions, mais il aurait ajouté que la compréhension ou traduction conceptuelle prépare la science authentique, qui est toujours et uniquement causale. La première démarche lui semblait entachée d'une subjectivité inévitable et légitime, mais, à ses yeux, exclue par la connaissance positive. Or cette solution nous paraît à la fois fictive et inexacte. Dans l'exemple précédent, la causalité succède à la compréhension, celle-ci pose les questions subjectives, celle-là fournit les réponses objectives. Mais la compréhension, si elle

sert parfois à introduire la recherche du déterminisme, n'en reste pas moins autonome lorsqu'elle se borne à restituer les événements ou à raconter la suite des faits; singulière, elle n'emprunte nullement sa validité à la vérification causale. Ou bien, donc, elle est par elle-même objective, ou bien tout entière elle dépend de cette décision que Weber s'efforçait de rejeter au point de départ. Bien plus, elle communiquerait sa subjectivité à la causalité, bien plutôt qu'elle n'en recevrait une totale objectivité. En effet, les rapports établis dépendent des notions utilisées, des découpages pratiqués, qui, conformes à certaines régularités, ne suppriment pas la possibilité d'autres rapports et d'autres interprétations. La solution logique de Weber vaut donc seulement pour les cas où l'analyse causale est extérieure à la traduction conceptuelle, elle ne vaut ni pour la compréhension autonome, ni pour la synthèse de la compréhension et de la causalité. Nous avons montré cette autonomie, il nous reste à décrire la synthèse.

Nous n'avons pas à énumérer toutes les formes d'explication historique que n'épuise pas l'antithèse compréhension-causalité, qui indique plutôt les deux modalités possibles de toute explication. Nous nous bornerons à décrire, de manière surtout théorique, la collaboration des deux procédés, en histoire et dans les sciences sociales.

Dans le premier tome de son *Histoire de la Révolution française,* Mathiez n'emploie le mot cause qu'une seule fois, à propos de la chute des assignats. La dépréciation, encore qu'elle ait été déclenchée par des mesures prises volontairement (émissions excessives), encore qu'elle se ramène à un mouvement d'opinion (perte de confiance), procède d'un mécanisme complexe, commandé par des forces anonymes qui naissent de réactions et de relations sociales, à la fois prévisibles et non intentionnelles. Confirmation de l'interprétation que nous avons donnée du déterminisme et qui reste valable pour la causalité spécifiquement historique, singulière et élémentaire.

Lorsqu'un acte surprend parce qu'il paraît inadapté aux circonstances ou innove par rapport au passé (du milieu et de la personne), l'historien a tendance à se reporter au moment de la décision pour refaire à nouveau, avec l'acteur lui-même, le saut du possible au réel. Même en ce cas, contemporain et confident de ses héros, il marque déjà la transcendance progressive du devenir aux individus : longtemps incertain, ouvert sur un autre avenir, le destin semble, à partir d'une certaine date, fixé.

Dans les sciences sociales, les deux procédés ne se complètent pas, ils collaborent continûment, selon le schéma indiqué par Weber. Mais, là encore, l'ordre dans lequel ils se succèdent est décisif. Tant que l'on s'efforce de vérifier des constructions rationnelles, on ne rompt pas avec les évidences de la vie quotidienne. On marque le décalage entre le type idéal et le concret, sans parvenir à un choix entre les schémas, puisque l'on accepte d'avance que la réalité ne leur corresponde pas exactement. Au contraire, le savant qui interroge les données sans préjugés, arrive à établir des relations qu'il n'aurait pu anticiper, bien qu'il puisse, après coup, les expliquer psychologiquement. Il a le moyen d'opérer une discrimination entre les hypothèses théoriques, même s'il a besoin de démontrer par le raisonnement la rationalité du déterminisme qu'il a extrait des faits. Pour ne prendre que des exemples déjà analysés, citons le suicide des militaires, phénomène aussi aisément intelligible que difficilement prévisible, et la pratique de Simiand, allant de l'expérience statistique à l'élaboration conceptuelle.

Dans une introduction aux sciences sociales, cette dernière fonction de la causalité devrait être mise au premier plan. En histoire, elle apparaît moins, parce que les déterminismes partiels s'insèrent dans le mouvement d'ensemble et restent subordonnés à la compréhension. Bien plus, l'historien, parce qu'il s'efforce d'adhérer à la vie, utilise peu en général les abstractions sociologistes. Il se borne à suivre les événements, à sympathiser avec les consciences et, par le choix et l'organisation des données, à rendre intelligibles existences et destinées. Lorsque l'action disparaît avec ses possibilités, lorsque les régularités macroscopiques sont négligées au seul profit des individus, l'analyse des causes n'a plus de raison d'être : les choses se sont passées ainsi, les hommes ont été tels, l'esprit trouve satisfaction dans la contemplation ou la participation, aussi indifférent à l'incertitude de ce qui sera qu'à la fatalité de ce qui a été. On conçoit donc une histoire toute compréhensive ; plus difficilement, en revanche, une science sociale uniquement causale. Une fois les covariations démontrées, il reste encore à les interpréter, interprétation à laquelle le sociologue le plus positif, le plus fidèle aux règles de Durkheim, ne manque jamais. Dans l'œuvre de Simiand, on aperçoit avec une particulière netteté l'unité finale des deux méthodes. Causalité fondée sur l'expérimentation statistique, psychologie objective extraite des conduites se combinent si intimement que tour à tour les tendances humaines et les réserves métalliques apparaissent

comme les causes authentiques. En réalité, et celles-ci et celles-là sont déterminantes, l'économie moderne révèle cette structure originale : les hommes subissent la loi des choses, puisque la quantité de monnaie, par l'intermédiaire des prix (et en particulier des prix mondiaux), commande le rythme de l'activité, mais ce sont les hommes qui, par leur réaction aux situations, créent cette histoire qu'ils ne comprennent ni n'acceptent.

Ce dernier exemple nous montre à quelle conclusion aboutit la confrontation formelle, à quelle interrogation elle mène. On dit souvent que l'historien, à la différence des autres savants, vise un type particulier de causes, les motifs ou les mobiles. Formules qui nous paraissent inexactes, car l'historien, lorsqu'il cherche à établir des causes, fait la revue des antécédents, choses et institutions aussi bien qu'intentions des chefs ou passions des masses. Mais il est vrai qu'il se préoccupe toujours de comprendre le mécanisme psychologique par l'intermédiaire duquel s'est exercée l'action des causes. Si cette curiosité n'existait pas, si les vivants ne s'intéressaient plus aux morts, l'histoire deviendrait semblable à celle des astres ou des animaux : à partir des traces ou des conséquences, nous tâcherions d'inférer la fugitive réalité d'une nature disparue.

D'autre part, dans l'exemple de l'économie, on embrasse à la fois les nommes et leur milieu. La *structure* d'un ensemble autorise une compréhension totale. Or, l'ambition de l'historien n'est-elle pas de saisir la structure de la totalité historique? La question que nous avons annoncée plusieurs fois se présente à nouveau. La combinaison dans le réel des relations nécessaires et des conduites intelligibles, la collaboration de la compréhension et de la causalité, permettent-elles de dépasser la pluralité des rationalisations rétrospectives et des déterminismes fragmentaires?

II

LA STRUCTURE DU MONDE HISTORIQUE

(PLURALITÉ ET TOTALITÉ)

Nous avions observé, dans la deuxième section, qu'après coup, témoins, acteurs et historiens élaborent des mêmes événements des interprétations différentes. Pour éviter les récits multiples, on cherche à établir des rapports nécessaires. Mais la nécessité partielle, à son tour, nous laisse en présence de rétrospections diverses. Or, constamment, nous avons réservé l'hypothèse selon laquelle le déterminisme global ne serait pas une construction de savant, mais la loi de l'histoire. Notre conclusion, dans ce cas, ne serait-elle pas remise en cause?

Nous tâcherons de montrer qu'aucune méthode, synthétique ou dialectique, ne résout la pluralité en unité. Aussi bien dans les faits que dans la réalité totale composée à la fois de faits et d'idées, l'historien découvre une multiplicité, image de la complexité et de la nature humaine et du monde historique.

Nous avons employé déjà le terme de structure à propos de la vie économique. Au-delà des simplifications caricaturales que suggère la comparaison avec la structure atomique des gaz, nous avons noté un certain nombre de traits caractéristiques. En premier lieu, les individus se trouvent dans des situations qui se reproduisent régulièrement, régularité qui tient à deux circonstances : l'enchaînement d'actions et de réactions qui ramène les conditions initiales, d'autre part, aussi importante que cette autorégulation, l'efficace des totalités, à savoir la subordination des marchés restreints aux marchés plus larges et l'influence prédominante de certains prix et de certains facteurs (monétaires). En second lieu, les impulsions humaines sont réduites, sinon à l'unité d'une tendance exclusive, du moins

à un petit nombre de tendances hiérarchisées et observables de l'extérieur (dans la mesure où la psychologie des divers groupes sociaux intervient, elle diminue ou supprime la régularité des cyles, elle accroît la singularité de chacun d'eux). Est-il concevable que l'ensemble de la société présente une telle structure?

Il n'est pas impossible, sans doute, de décrire statiquement une société capitaliste de manière analogue, mais ou bien cette description s'applique à la société capitaliste idéale, ou elle est l'équivalent d'une coupe transversale. Elle montre comment une certaine société tend à se maintenir, à se reproduire elle-même. Comme, dans le régime capitaliste, la place dans le procès de production détermine largement le niveau social et la distinction de classes, indirectement les manières de vivre et de penser ou les constitutions politiques se rattachent à l'organisation économique. Mais, dès la description d'un train de vie, il faut tenir compte de préférences ou de jugements de valeur, irréductibles à un déterminisme matériel, *a fortiori* si l'on envisage la transformation progressive des rapports sociaux.

Or, et c'est là l'essentiel, ni une société totale, ni un devenir ne sauraient comporter une structure comparable à celle de l'économie. On ne trouve pas l'équivalent des prix directeurs, les ensembles y sont des *résumés* ou des *sommes*, il n'y a pas de régularité qui ramène les mêmes situations, ni de simplification des tendances humaines : les réactions politiques varient avec les traditions ou les dispositions des peuples. Dans leurs décisions, masses et individus s'engagent, et le choix pour une faction ou pour une autre, si primitif que paraisse le mobile, crée une marge d'indétermination. Dès lors l'histoire globale ne connaît ni cyles, ni mouvement séculaire. Ou, du moins, ceux-ci ne sont pas conformes au modèle économique, ils n'arrêtent pas à l'avance les suites des accidents. La structure du monde historique est celle du déterminisme. Pas plus que les causes, les forces historiques ne sauraient être ramenées à l'unité d'une institution ou au primat d'un mobile.

Adoptons-nous ainsi la thèse subjectiviste contre l'objectivisme? Celui-ci implique que le milieu détermine les hommes ou que la réaction de ceux-ci soit univoque et prévisible. Ces conditions sont données dans certains secteurs de la société, mais non dans l'existence tout entière (pas plus dans l'existence individuelle que dans l'existence collective). Ni la réalité d'ensembles partiels, ni l'objectivité de déterminismes fragmentaires n'excluent l'incohérence des faits parcellaires et l'incertitude du tout.

Nous arrivons à des résultats analogues si nous reprenons l'autre problème de structure, celui qui concerne le rapport des idées au réel. Nous avons analysé d'abord la pluralité des systèmes d'interprétation, ce qui nous a conduit à deux conclusions philosophiques (nous laissons de côté les conséquences méthodologiques). Les valeurs spirituelles sont, *en tant que telles,* transcendantes à leur origine et à toute réalité. L'esprit est puissance de création et non simple reflet du monde ou expression de forces irrationnelles. Mais nous avions volontairement laissé de côté les possibilités de l'explication causale. En effet, aucune des remarques précédentes ne permet à l'avance de marquer une limite à l'influence d'une époque ou d'une société sur une œuvre. Objectivée, prise comme une série d'états psychologiques, celle-ci peut être rapportée à des causes externes, sans que l'on puisse affirmer l'existence d'un résidu inexpliqué. Mais cette détermination, *intégrale sur un certain plan,* ne compromet pas les significations intrinsèques, parce qu'elle les ignore.

Par suite, nous abandonnerions les deux formules de Scheler, aussi bien l'indépendance du *So-Sein* que l'impuissance des idées, traductions métaphysiques d'un donné à la fois plus complexe et plus simple. Il n'y a pas d'actes purs, réellement séparables de la durée vécue, mais, dans la mesure où les *intentions* obéisssent aux lois d'une logique spécifique, elles sont, en droit, autonomes (et leurs contenus le sont également pour celui qui les ressaisit). La pluralité des univers créés, la dualité du psychologique et du spirituel ne contredisent pas l'extension indéfinie de la recherche historique, fût-elle causale.

De même, l'idée est par elle-même impuissante, affirmation qui ne représente pas une proposition de fait, mais une simple identité. Une vérité à laquelle on n'adhère pas est vaine, devenue une conviction, individuelle ou collective, elle est, comme toute réalité humaine, une force historique. Il est inutile, impossible d'en estimer à l'avance l'efficace. Non pas seulement parce qu'une telle question ne comporte pas de solution générale, mais aussi parce qu'elle est mal formulée et dissocie des termes inséparables.

Il n'y a pas d'intérêt qui ne se déguise en idée ou ne se justifie, pas de passion qui ne se donne un but idéal ou historiquement nécessaire. Si on formule des règles, inévitablement on constatera que, en gros, les sentiments plus que la raison, le milieu plus que les désirs des hommes, commandent le devenir historique. Mais de telles généralités sont aussi incontestables qu'inutiles. Pour apprécier vraiment l'influence des idées, il faudrait, en un cas précis, mesurer l'intervalle entre ce qu'a réalisé un mouvement historique et ce qu'il aurait réalisé s'il avait été animé par une autre idéologie. Ou encore il faudrait isoler les conséquences d'une idée pure ou d'un raisonnement (par exemple, dans quelle mesure les théories du salut ont-elles, indépendamment des circonstances et des dispositions psychologiques, dicté une certaine conduite?). En un mot, nous retrouverions des problèmes de causalité historique, qui comportent des solutions toujours particulières et toujours probables.

Une fois de plus nous aboutissons à la pluralité, pluralité des univers spirituels, des forces idéelles comme des forces réelles. Pluralité dialectique, si l'on veut : entre les situations et les volontés humaines, entre la réalité et l'idée, s'établit par action réciproque une sorte de solidarité, assimilable non à un déterminisme brut ou à une reproduction stérile, mais à la réaction créatrice d'un être conscient.

Cette structure appelle le qualificatif de *dialectique,* en un autre sens encore : la dispersion n'exclut pas l'unité, ni la discontinuité des totalisations (équivoques).

La fragmentation du déterminisme a pour explication, formellement la contradiction entre le système et l'analyse (qui est essentielle à toute pensée causale), matériellement l'impossibilité d'arrêter les suites d'un accident ou de composer les mouvements historiques. Mais d'autre part, toute société présente au moins l'unité des interactions entre groupes et institutions, de l'ordre et de l'autorité qui s'imposent à toute vie collective, et de l'évolution qui emporte une nation ou une civilisation. La réalité est donc toujours totale, puisque, à chaque instant et dans la durée, elle révèle une organisation singulière, se prête à des saisies globales et pourtant échappe à une synthèse unique.

Dans l'ordre des idées, nous observons une opposition semblable entre l'unité de l'homme et l'autonomie des univers spirituels. Une *théorie* concrète d'une histoire spéciale montrerait dans quelle mesure l'homme s'engage tout entier dans une activité parcellaire. Est-il vrai que, pour la science, tout se passe comme si (selon l'expression de Dilthey) l'ensemble de la connaissance s'était séparé de l'ensemble vital, comme si le sujet se confondait avec le moi transcendantal? Les influences extérieures favorisent ou inhibent le progrès, elles orientent la

curiosité, à la rigueur elles suggèrent certains concepts, certaines représentations empruntées à la vie collective, elles ne modifient pas les résultats eux-mêmes. Au contraire, le contenu d'une œuvre d'art est sans doute inséparable des moyens techniques, de l'organisation sociale, de l'intention de l'homme et de l'artisan, essentiellement historique non parce qu'il a surgi dans le temps, mais parce qu'il exprime des êtres historiques et s'adresse à eux.

La dialectique de la pluralité et de la totalité se retrouve enfin si nous envisageons, pour un individu ou pour une société, l'ensemble des œuvres ou de la vie : style unique que conserve une personne à travers toute l'existence, âme singulière des peuples capable de durer mais non de se renouveler, motif un de chaque époque que Dilthey s'efforçait de saisir à travers les activités et les créations les plus variées, toutes ces unités ont en commun leur réalité à la fois incontestable et indéterminée. Elles sont fragmentaires pour les contemporains, et, si l'historien est capable de les achever, il doit encore justifier cette transfiguration rétrospective.

On conçoit que, selon les âges et les structures sociales, pluralité et totalité se composent autrement. Une société, entièrement rationalisée selon l'idée de Cournot, volontairement dirigée selon le schème marxiste, résoudrait ou du moins réduirait l'incohérence du procès historique. Une société totalitaire dans laquelle arts, sciences et religions seraient authentiquement intégrés à la conception du monde nationale-socialiste ou au matérialisme dialectique étendrait et confirmerait la cohérence des cultures. Ni dans un cas ni dans l'autre la nature de l'unité dernière ne serait transformée, puisqu'elle se confondrait toujours avec l'existence vécue et pensée, c'est-à-dire la mise en place dans un système de toutes les activités, depuis le travail jusqu'à la religion.

Cette opposition de la pluralité et des unités complexes est aussi décisive que celle des hasards et des régularités, du devenir et de l'évolution : toutes trois réunies définissent la structure de l'histoire humaine. La dernière correspond au double effort vers la vérité et vers la compréhension des humanités singulières; celle que nous avons dégagée de la doctrine de Cournot et retrouvée dans l'étude de la causalité, traduit deux des caractères fondamentaux de la réalité dans laquelle intervient l'homme d'action. Quant à celle que nous venons de mettre en lumière, elle précise les conditions de la décision politique. Nulle

doctrine, en effet, n'est plus dangereusement utopique que celle qui rassemble des éléments raisonnables : on se donne le droit de composer librement une société idéale avec des fragments empruntés aux régimes les plus divers, on ne veut pas voir que chaque ordre social a ses grandeurs et ses servitudes, et que bon gré mal gré on choisit toujours un tout. Inversement, la pensée totalitaire qui prétendrait ramener une société entière à un principe unique, verserait dans un fanatisme plus redoutable encore.

Pour l'historien, cette opposition n'est pas moins importante. Non pas seulement parce qu'il tâche d'analyser les organisations originales des diverses civilisations, mais parce que les ensembles concrets marquent les limites des abstractions et des généralisations légitimes et fécondes. Dans la mesure où le système capitaliste est incomparable à toute autre économie, l'intelligence du système a plus de portée que les propositions formelles qui prétendent s'appliquer sans limite de temps ni d'espace.

Dans un travail de méthodologie appliquée, nous devrions pousser plus loin cette étude Ici nous nous bornerons, pour conclure, à une remarque philosophique. Notre description aboutit, en un certain sens, à une théorie matérielle. La complexité du monde historique répond à une anthropologie pluraliste. Chaque totalité est l'œuvre imparfaite (parfaite rétrospectivement) d'une humanité, l'unité entière équivaut à un but situé à l'infini : la totalité qu'embrasserait le philosophe si l'homme avait épuisé son histoire, fini de créer et de se créer lui-même.

III

LE DEVENIR ET L'EXISTENCE

On peut entendre en trois sens différents la notion de *limites de l'objectivité.* Ou bien au-delà d'une certaine extension les propositions scientifiques cessent d'être valables pour tous; ou bien elles sont hypothétiquement objectives, subordonnées à une sélection arbitraire, mais vérifiées par l'expérience; ou bien enfin, toute l'histoire est en même temps objective et subjective, conforme aux règles de la logique et de la probabilité, mais orientée dans une perspective qui est celle d'un individu ou d'une époque et qui, à ce titre, ne saurait s'imposer universellement. En d'autres termes : à quel moment la science s'achève-t-elle? A partir de quel point se détache-t-elle de décisions extérieures à la connaissance positive? Comment se combinent les présupposés et la recherche empirique?

Il semble que, au cours de notre exposé, nous ayons, ici ou là, suggéré l'une et l'autre de ces conclusions. Laquelle, en dernière analyse, est vraie? Peuvent-elles avoir simultanément une certaine vérité?

Reprenons pour point de départ un acte humain et les deux expériences, réciproques et incomplètes, de l'acteur et du spectateur. Les récits primitifs, en effet, sont ceux des témoins ou des intéressés. César a été le premier historien de la guerre des Gaules, les mémoires des contemporains ont l'inestimable privilège de nous présenter directement les hommes et les choses, tels qu'ils ont été observés et appréciés immédiatement. Ces témoignages, plus vivants, sont plus partiaux aussi, en général, que ceux des chroniqueurs ou des historiens. Ils tendent soit vers la petite histoire, soit vers le plaidoyer ou la légende. Le

chef qui raconte ses campagnes met peut-être une sorte de coquetterie à se dissimuler : l'intention d'apologie, si discrète soit-elle, même si tous les faits matériels sont exacts, n'en compromet pas moins la fidélité de l'interprétation. Quant à ceux qui ont fréquenté les grands, ils ont le mérite de rapprocher de nous les personnages historiques, cristallisés dans leur rôle, et l'inconvénient de montrer surtout l'envers du décor. Le grand homme a été un individu comme les autres dans la plus grande partie de son existence. Chacune de ses décisions a été prise dans des circonstances précises et l'on décèle aisément l'influence de motifs personnels. On glisse de la lucidité psychologique au goût de l'anecdote, on s'ingénie à écarter les mythes, à restituer les situations dans leur prosaïsme. Réaction légitime, tant qu'elle ne dépasse pas le but et ne prétend point à une sorte de monopole de la vérité. La dimension historique est au-delà des complots, intrigues, chroniques scandaleuses ou éclatantes. Les historiographes des rois ne sont pas plus des historiens que les valets de chambre ou les courtisans. Les uns et les autres livrent des matériaux et gardent la saveur irremplaçable de la vie.

L'historien évite ces formes contraires de partialité, parce qu'il subordonne l'individu à sa fonction, les expériences vécues aux faits. Il construit ceux-ci en marquant avant tout les résultats ou les mouvements globaux inconnus des contemporains. Les motifs des acteurs sont en général inscrits dans les actes réalisés, si bien que la traduction conceptuelle est soustraite à la relativité des impressions (encore que, sur certains points, elle prête à discussion et que la version du vaincu contredise le plus souvent celle du vainqueur). Équivoque, s'il présente les données en un enchaînement qui n'est peut-être pas le seul possible, le récit se rapproche de la totale objectivité, à mesure qu'il tend à consigner les seuls phénomènes perceptibles.

Qu'elle embrasse une bataille ou un devenir plus vaste (Révolution française), la compréhension garde les mêmes caractères, entre la juxtaposition et l'organisation des faits. Peu à peu l'incertitude s'accroît parce que cette dernière devient plus dérisoire. Pour qu'une interprétation pût exclure absolument toutes les autres, elle devrait dégager une nécessité ou une rationalité. Or elle se borne à élaborer des suites vraisemblables. Le groupement des éléments, la définition des faits, de moins en moins réductibles à une pure matérialité, l'équivoque des consciences et des ensembles, sans interdire l'édification du monde historique, laissent place à des visions multiples et changeantes.

Aussi bien s'efforce-t-on de conserver d'une autre manière

le privilège de la compréhension impersonnelle. Pourquoi ne pas unir les faits, établis selon les règles de la critique, par des rapports eux aussi objectifs, à savoir des rapports de causalité? Il reste à préciser le moment où l'on posera le problème des responsabilités, la manière dont on découpera conséquents et antécédents. Néanmoins, inconscients de cette difficulté ou du moins indifférents à elle, historiens et sociologues s'imaginent rompre avec les procédés arbitraires des narrateurs et des psychologues. Par abstraction et comparaison, le sociologue s'efforce de fixer, pour une société déterminée ou pour toutes société, des consécutions régulières, entre fait naturel et fait social, entre faits sociaux, entre conditions et fréquence ou enfin entre deux phénomènes dont les variations sont quantitativement mesurables. Ces relations, si nous admettons qu'elles ont été vérifiées selon les règles de la logique ou de la probabilité, sont valables pour tous ceux qui veulent la vérité, ou bien, pratiquement, pour tous ceux qui veulent *cette* vérité, c'est-à-dire qui construisent les faits de la même manière et posent les mêmes questions. Réserve qui, purement théorique aux yeux du savant qui analyse les variations du suicide ou de "la natalité, devient décisive pour l'historien qui descend jusqu'aux données parcellaires, pour le philosophe qui tâche d'embrasser l'ensemble du devenir.

Car le déterminisme est toujours fragmentaire : *instantané* s'il s'agit d'expliquer un événement, *partiel* de construire des régularités. Quant aux lois auxquelles s'élèvent certains philosophes, elles perdent en probabilité à mesure qu'elles sont confirmées par des exemples plus rares et des analogies plus lointaines, elles isolent certains aspects de ces évolutions démesurées, sans être assurées d'atteindre ni les forces décisives, ni les réalités essentielles. Il n'existe pas de systématisation causale, pas plus qu'il n'existe un *primum mocens* de l'histoire entière.

Les trois sens que nous avons donnés aux limites de l'objectivité s'appliquent donc tour à tour. Hypothétiquement objectives puisqu'elles dépendent d'une sélection décisoire, les relations légales deviennent de plus en plus incertaines et arbitraires à mesure qu'elles embrassent les mouvements plus larges. Mais la vision globale dans laquelle s'insère le déterminisme porte la marque d'une intention particulière qui commande le choix des faits, la nature des concepts, l'organisation des rapports. Cette intention, au fur et à mesure que s'élargit l'objet, tend vers un terme final auquel se réfère l'historien, en dernière analyse le présent qui, lui-même inachevé, se détermine par rapport à l'avenir qu'imaginent et ignorent les hommes destinés à le créer.

Si nous considérons maintenant l'atome spirituel et non plus l'atome réel, nous observons sous une autre forme la nécessité de *l'appropriation.* Un élément spirituel n'est jamais fermé sur lui-même, jamais fixé, il appelle un acte de recréation pour revenir à la vie, c'est-à-dire pour être à nouveau pensé ou senti par un esprit. L'interprète s'engage, engagement qui, selon les univers, prend une valeur différente.

Dans une science faite d'approximation croissante ou de connaissances accumulées, l'historien n'a besoin que de reconstituer l'avènement de l'état actuel pour suivre un progrès. En revanche, dans l'ordre de la philosophie, l'engagement implique une décision personnelle, puisque sur la nature de l'univers, nul accord n'existe. Dans les deux cas, l'historien doit, à l'image du créateur, se faire savant ou philosophe, mais la théorie de la science est communément reconnue, de même que l'indépendance de la vérité, la théorie de la philosophie et de l'art est aussi variable que le présent auquel on rapporte le passé.

En aucun cas, la psychologie de la production n'équivaut à la compréhension du monument. Mais la distinction tient ici à l'isolement de la pensée à l'intérieur de l'ensemble psychique, là à la puissance créatrice de l'être tout entier. Le but de la connaissance est déterminé, comme les lois auxquelles elle se soumet. Dans les œuvres *gratuites,* la liberté est entière. Aussi l'équivoque porte-t-elle sur la définition de l'interprétation intrinsèque elle-même. Celle-ci oscille entre la compréhension vécue, qui éprouve à nouveau la beauté, la compréhension artistique qui tâche d'analyser l'impression du spectateur ou la structure de l'objet, .les conditions éternelles ou particulières des valeurs esthétiques, la compréhension historique qui vise l'attitude humaine ou spirituelle dont les œuvres sont l'expression ou la transfiguration. Toutes ces compréhensions se renouvellent avec l'histoire, la première parce qu'elle est comparable à la communication de deux personnes, toujours relative à l'une et à l'autre, les deux dernières parce que, isolées ou unies dans une histoire des styles, elles participent à la fois des contacts humains, de la traduction conceptuelle et d'un devenir inachevé.

L'histoire de la philosophie est incertaine comme l'essence de la philosophie, intermédiaire entre la découverte et la création, ou simultanément l'une et l'autre. Elle émane de l'homme, réalité imparfaite qu'elle exprime ou connaît. L'interprétation intrinsèque porterait donc sur une signification historique,

celle des origines ou celle de l'objet. Toute doctrine politique ou morale peut être ramenée à l'intention d'un individu ou d'un groupe, la compréhension interne dégagerait la vérité (être ou vouloir être) de l'individu ou du groupe. C'est par la mise en place dans un devenir intégral, par l'approfondissement du sens historique que l'on passerait de la réduction à l'intellection. Ou encore, une philosophie vraie, celle de l'État par exemple, s'opposerait à une idéologie par le fait qu'elle définirait un concept applicable à toutes les formes particulières. La vérité se confondrait avec la totalité.

Nous avons plus haut distingué deux formes de renouvellement : le *renouvellement statique* qui tient à l'altérité de l'historien et le *renouvellement historique* lié à la perspective. Celui-là condamne à l'échec l'effort de coïncidence, celui-ci à la relativité l'effort de saisie globale. L'un traduit l'infinie richesse des modèles humains, l'autre l'imperfection d'un univers dont chaque fragment ne serait défini que dans et par l'univers entier. Mais, plus profondément, le principe dernier du renouvellement est au-delà de cette opposition, dans la liberté de celui qui crée et recrée. L'atome est comme le tout inépuisable dans la mesure où il appartient à l'esprit.

Histoire réelle et histoire idéelle sont, prises isolément, insuffisantes. Elles renvoient l'une et l'autre à l'histoire humaine, celle-ci parce que les univers spirituels viennent de l'homme et, en dernière analyse, ne s'expliquent que par lui, celle-là parce que les événements ne nous intéressent que dans la mesure où ils influent sur l'existence. Cette histoire totale exige, comme l'histoire spirituelle, des décisions qui, comme dans l'histoire réelle, commandent l'organisation conceptuelle et l'orientation du devenir.

Dans la connaissance d'autrui, l'incertitude tient à la contradiction possible entre les actes et la prise de conscience, l'être ou la conduite et l'idée que la personne s'en fait. Dans la connaissance d'un individu historique, la difficulté est d'abord la même. Mais d'autres s'y ajoutent qui viennent de la pluralité des univers à chaque instant, des relations équivoques entre les diverses humanités. Statiquement, où saisir le principe d'unité d'une totalité? Dans une perspective, comment se discernent les traits communs et les caractères originaux? Comment s'unissent les singularités dans un développement qui embrasserait époques et cultures diverses?

En apparence, ces trois décisions sont indépendantes l'une de l'autre et la dernière implique les deux autres, puisqu'elle

organise les images des différentes époques et les comparaisons de société à l'intérieur d'une évolution, mais elle est première, en réalité, dans la mesure où elle exprime la décision que l'homme prend sur lui-même en se mesurant à l'ensemble du passé. Au fond, elle constitue l'histoire (au sens philosophique du terme) : celle-ci existe, en effet, dès qu'apparaît avec la permanence d'un problème l'unité d'un devenir dirigé vers un terme. Pour une histoire partielle, il faut et il suffit qu'une activité soit commune à toutes les collectivités ; pour une histoire totale, puisque la communauté ne saurait s'étendre à toutes les activités, il importerait que l'une d'entre elles fût consacrée comme caractéristique de la vocation humaine.

On pourrait résumer ces conclusions de la manière suivante :

Ou bien on traite l'histoire comme une réalité objective, et alors la connaissance est condamnée à un cheminement indéfini vers un terme inaccessible. Comme le savant veut saisir le tout de chaque moment, le tout du devenir, il a recours à une saisie compréhensive, mais celle-ci n'échappe ni à la particularité qui marque toutes les visions des choses, ni à la relativité qu'entraîne l'inachèvement du mouvement rapporté à un avenir toujours neuf.

Ou bien l'histoire se confond avec le développement des univers spirituels. Et alors la science historique a pour origine et pour fin l'appropriation par l'esprit vivant des œuvres anciennes. Elle est un moyen pour l'individu de se situer, lui-même et ce qu'il crée, dans l'évolution totale à laquelle il collabore. La reprise du passé spirituel est un aspect de la conscience que chacun prend de sa destinée historique.

Ou bien, enfin, l'histoire est comparable à une existence humaine, et la connaissance, semblable à la fois à celle de soi et d'autrui, est orientée par une décision tendue vers l'avenir et ne saisit les autres qu'en les rapportant au sujet. Double dialectique qui se poursuit indéfiniment, au fur et à mesure que l'historien se découvre en découvrant ce qu'est le monde et ce qu'il veut.

Distinctions valables à condition d'ajouter que l'histoire participe toujours de l'esprit et de l'existence, et qu'elle est toujours objectivée par et pour l'historien.

IV

SCIENCE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

La philosophie de l'histoire est, en France, un genre littéraire si décrié que personne n'ose avouer qu'il le pratique. On l'oppose à la science comme la fantaisie à la rigueur, l'intuition au savoir. L'incertitude de la documentation, l'immensité des visions, la prétention de soumettre la complexité du réel à un schéma rigide, tous ces défauts que l'on prête aux systèmes classiques passent pour caractéristiques de la philosophie de l'histoire en tant que telle. Par ailleurs, la formule de Croce : « la philosophie de l'histoire a disparu parce que la connaissance historique est devenue philosophique », a pénétré, pour ainsi dire, la conscience commune. Comment se justifient ce mépris et cette assimilation?

Psychologiquement, la distinction serait facile entre l'ambition et l'ignorance du philosophe, la prudence et l'érudition du savant. Mais les sociologues qui reprenaient la prétention du philosophe se donnaient pour les seuls savants véritables, par opposition à l'historien, simple narrateur. Écartons l'antinomie entre les généralités scientifiques et les particularités historiques, reconnaissons l'histoire, telle que nous l'avons étudiée jusqu'à présent, comme la connaissance du devenir humain. Comment la discerner de la philosophie? Par la nature ou l'extension des résultats? Nous examinerons les deux hypothèses pour montrer la difficulté de la dissociation théorique, l'impossibilité de la séparation pratique.

Les doctrines de Hegel ou de Comte représentent le type de ce que l'on entend par philosophie de l'histoire. A l'aide d'un principe unique, loi des trois états ou progrès de la liberté,

on organise les périodes, on apprécie leur signification, on interprète l'évolution totale. Mais où est, logiquement, l'opposition avec la science? Le philosophe vise-t-il non pas seulement les faits mais le *sens*, c'est-à-dire les valeurs ou les fins? Ou bien s'efforce-t-il d'embrasser **un ensemble trop** vaste, ou de ramener la diversité à des notions trop schématiques?

L'historien connaît les buts que se sont proposés tels ou tels individus, mais il ignore le ou les buts de l'histoire. Il retrace les événements, leurs suites, 0 observe la nécessité plus ou moins adéquate d'un mouvement global, ou au contraire, les rencontres de séries relativement autonomes. Dans l'ordre de la compréhension, il rattache un phénomène soit à une impulsion (le capitalisme à une certaine forme du désir de profit), soit à un motif (le capitalisme à une conduite économiquement rationnelle). Plus le fait est étendu, moins on précise le degré de la détermination.

Le philosophe a-t-il d'autres prétentions? En dépit des préjugés, il n'en est rien. Hegel se borne à comprendre ce qui s'est réalisé, Comte à lire la loi de développement à laquelle obéit l'esprit et qui est inscrite dans la destinée collective, Marx à déchiffrer par avance l'avenir impliqué par les contradictions du monde actuel. Ou bien le but se confond avec le terme provisoire du mouvement, et alors l'historien, comme le philosophe, l'interprète, ou bien le but est transcendant au réel et suppose une intention consciente, et alors ni l'un ni l'autre ne recherchent cette finalité qui se révélerait au seul confident de la Providence.

La différence, si elle existe, est liée au mode de considération. La science élabore un déterminisme lacunaire, la philosophie imaginerait un déterminisme continu. Au lieu d'une nécessité construite, hypothétique et partielle, elle découvrirait dans le devenir lui-même une nécessité totale.

Nous avons en effet rencontré de telles doctrines qui se formulent en lois, éliminent les accidents, suppriment la pluralité et retracent une évolution ou une dialectique fatale. Ces philosophie au-delà de la science dépassent la connaissance positive, mais elles en ignorent surtout la nature. Conscientes de leur particularité et de leur incertitude, — la saisie des grandes lignes de l'histoire comporte hypothèse et sélection, — elles apparaîtraient soit comme des anticipations des résultats auxquels parvient finalement la science, soit comme des perspectives dans lesquelles inévitablement on insère les propositions analytiques et objectives.

Les théories de Spengler sont de ce type. On leur refusera peut-être la dignité scientifique parce qu'elles débordent notre savoir. Mais elles ne sont essentiellement philosophiques que par leur dogmatisme (individualité biologique, solitude et mort des cultures, fatalité). Dépouillées de cette métaphysique, elles se réduisent à des interprétations schématiques, analogues à celles que la méthode comparative, appliquée à diverses sociétés, permettra peut-être, dans l'avenir, de dégager avec une suffisante probabilité.

On pourrait à vrai dire objecter que le philosophe a tendance à approuver ou à condamner le résultat. Hegel, Comte démontrent la vérité de la fin. L'esprit humain se réalise dans le positivisme, l'homme dans la liberté. Encore faut-il rappeler que l'historien spécialisé de la science ou de la philosophie n'évite pas cette justification rétrospective, puisque l'évolution spirituelle doit son unité et son orientation à la rationalité que lui prête après coup l'historien. Le philosophe étendrait cette interprétation à l'histoire totale, soit qu'un univers fût donné pour essentiel à l'humanité, soit que, dans tous les univers ou au-dessus d'eux, fût mise au jour une semblable nécessité.

La valeur nous fournit-elle le principe de différenciation? Le savant, dit-on, reconstitue les faits, le philosophe les apprécie, le premier édifie le monde historique, le deuxième le critique.

S'il s'agit d'événements, l'historien, selon la formule courante, doit être impartial. Mais toujours il rattache un acte à ses causes ou à ses conséquences : réponse adaptée ou inadaptée, décision efficace ou inefficace. En ce sens, il utilise le critère que suggère l'éthique historique : le succès. Le philosophe serait-il, au contraire, un moraliste? Il n'en est rien. Kant confond la philosophie de l'histoire avec l'éthique qui juge le passé et détermine la fin, mais c'est là une philosophie particulière de l'histoire, caractéristique d'une époque et d'une attitude, et non pas représentative d'un genre. Morale privée et morale publique, morale de l'intention valable pour tous ou morale de l'action qui accorde à certains individus des privilèges, l'antinomie se retrouve à l'intérieur de récits comme de philosophies, elle ne délimite pas les frontières entre celles-ci et ceux-là.

La distinction est plus difficile encore pour les histoires spéciales, puisque l'objet est constitué par des idées ou par des monuments. En principe, on peut connaître comme des faits les valeurs réalisées ou affirmées par les autres, mais la compréhension intrinsèque doit rapporter l'oeuvre à sa fin, dégager sa conformité avec les lois de l'univers spirituel.

Suffit-il de reprendre la formule de Weber (analyse de valeurs) : le savant saisirait les données ou les relations qui deviendraLni, pour le critique, matière d'appréciation? La distinction est plus théorique que pratique.

Qu'il s'agisse d'art ou de philosophie, l'admiration commande la sélection, de telle sorte que l'histoire est toujours une histoire monumentale (au sens nietzschéen). De plus, l'interprétation tâche d'atteindre ce qui justifie, dans le réel, la prétention à l'assentiment. Inévitablement elle contient des jugements implicites, bien plus, elle implique les critères de ces jugements.

Ceux-ci, il est vrai, limités à l'époque dont ils sont censés reproduire les préférences, laissent entière la question de la validité en soi et pour nous. En revanche, une histoire de l'art ou de la philosophie impliquerait une théorie valable universellement. Il n'est pas plus nécessaire d'estimer la qualité pour retracer une suite de formes que pour comprendre l'une d'entre elles. Mais on ne compose une évolution qu'en déterminant l'essence, sinon la fin du mouvement, ce qui entraîne la transcendance de l'organisation rétrospective au vécu, la substitution de la signification actuelle ou éternelle à la signification historique.

La philosophie serait donc ou l'élaboration de jugements implicites ou la recherche de normes applicables à l'ensemble du passé. Pour éliminer toute philosophie sous la première forme, l'historien devrait défigurer la réalité en la traitant comme une nature. Il lui suffit d'emprunter à chaque période les principes d'organisation et de hiérarchie qu'il utilise pour éviter le soupçon d'une philosophie totale. Mais s'il embrassait un devenir plus étendu en se bornant à juxtaposer les diversités, il présenterait inévitablement, au lieu d'une histoire, une dispersion de particularités, — ce qui serait encore une philosophie puisque, selon la vieille formule, ne pas philosopher, c'est encore philosopher.

Nous aurions pu, en reprenant des conclusions du paragraphe précédent, envisager immédiatement une philosophie de l'histoire *après* la science (surtout sur le plan du réel), une philosophie de l'histoire *avant* ou pendant la science (surtout sur le plan de l'esprit), l'une qui commanderait la sélection des faits, l'autre la synthèse des univers spirituels ou des existences, d'ailleurs étroitement rattachées l'une à l'autre. Les analyses précédentes, à nouveau, nous ont montré l'unité de la science et de la philosophie et leur véritable distinction, unité puisque la première contient, partiellement au moins, ce que la deuxième met en forme, distinction puisque la première se soumet aux diversités et reste consciente de sa parti-

cularité. La philosophie de l'histoire se caractérise par un double effort pour apprécier la contribution de toutes les époques à l'acquis commun et conférer à ses jugements une portée illimitée.

Du môme coup s'expliquent les deux traits que retient la définition courante : l'extension du champ et la simplicité des schémas.

Dans une collectivité, les individus savent approximativement ce qu'ils tiennent pour historique, le sens qu'ils donnent à leurs diverses activités et à leur vie tout entière. Tant que l'historien se tient à l'intérieur d'une totalité close, choix et organisation sont dans une certaine mesure inscrits dans le réel — immanence qui n'assure pas l'objectivité, puisque l'interprète s'engage et doit s'engager pour surmonter les équivoques des existences.

A mesure que l'historien sort des frontières d'un ensemble cohérent, société, époque ou civilisation, l'interprétation rétrospective refoule l'effort de résurrection ou de compréhension sympathique. Opposition au reste classique : du mémorialiste au philosophe, Hegel marque la progression au fur et à mesure que le narrateur, plus éloigné des événements, retrace un devenir composé d'un plus grand nombre d'individualités. En termes de valeur, Rickert formule une idée analogue : la science sélectionne la matière d'après les valeurs reconnues par chaque collectivité, la philosophie doit s'élever à des valeurs formelles qui valent pour toutes. Qu'en effet une histoire universelle ou une sociologie comparée exigent d'autres instruments et d'autres méthodes, on l'accordera volontiers. Mais, différentes l'une de l'autre, elles ne se confondent pas avec une philosophie.

Théoriquement, la sociologie exige le discernement de problèmes communs et de solutions différentes. L'histoire universelle exige, en outre, l'orientation des diversités vers un certain terme, la philosophie de l'histoire enfin justifie l'interprétation qu'elle propose et le mouvement qu'elle constate.

La sociologie a besoin de concepts qui dégagent les traits communs à toutes les sociétés. Des termes comme politique ou économie sont utilisables, puisque toujours il faut soumettre les violences et les intérêts individuels à une autorité permanente, travailler pour établir entre les besoins et les ressources un équilibre provisoire et menacé. De même les trois termes

société, civilisation et culture, permettraient, selon A. Weber, de saisir trois aspects toujours présents des existences collectives. Nous avons montré ailleurs le caractère équivoque de ces notions qui comportent une acception métaphysique (âme, esprit, corps), une acception sociologique (secteurs de la réalité), une acception critique (œuvres gratuites ou expressives, connaissance et technique, instincts et volontés). Incertitude peut-être inévitable, qui marque le retour nécessaire à la philosophie de la sociologie qui s'efforce d'atteindre à la fois le tout de chaque humanité et l'humanité tout entière.

Une histoire universelle qui ne se contenterait pas de juxtaposer les civilisations devrait se constituer un pareil système. Mais pour passer de l'unité abstraite, fondée sur l'identité de certaines données fondamentales, à l'unité historique d'un développement, elle aurait à découvrir encore une convergence des œuvres ou des régimes sociaux.

Notre époque serait donc en apparence favorable à une telle tentative puisque, pour la première fois, la planète entière participe d'un sort commun. On objectera l'accumulation des connaissances inassimilables à un seul esprit, la rigueur scientifique qui condamne ces visions démesurées, on fera remarquer que les relations des peuples divers restent aujourd'hui encore lâches, leur communauté pauvre, leur unité partielle et extérieure. Toutes ces propositions sont valables, mais elles n'atteignent pas l'essentiel. Si l'Occident avait aujourd'hui encore confiance dans sa mission, on écrirait, collectivement ou individuellement, une histoire universelle[1] qui montrerait, à partir d'aventures solitaires, l'accession progressive de toutes les sociétés à la civilisation du présent. Ce qui rend une telle histoire impossible, c'est que l'Europe ne sait plus si elle préfère ce qu'elle apporte à ce qu'elle détruit. Elle reconnaît les singularités des créations expressives et des existences, au moment où elle menace de détruire les valeurs uniques. L'homme craint ses conquêtes, ses instruments et ses esclaves, la science, la technique, les classes et les races inférieures.

Une sociologie comparative peut, sans se disqualifier, reconnaître sa particularité, puisqu'elle est, à la manière des relations causales, assurée d'une objectivité hypothétique. Au contraire, orientée vers une fin accidentelle, la saisie de l'ensemble du passé humain perdrait toute raison d'être. Elle

i. Il existe des collections qui constituent des histoires universelles, mais en fait elles juxtaposent simplement des ouvrages souvent remarquables de spécialistes.

appelle donc une double justification, celle des notions qu'elle utilise pour interpréter et estimer les sociétés et les cultures, celle de l'état qui marque l'achèvement provisoire de l'évolution. Double justification qui constitue l'objet traditionnel de la philosophie de l'histoire.

La philosophie nous a paru immanente à toute vision globale du passé et pourtant, par la validité à laquelle elle prétend, au-delà du savoir positif. Dépassement illégitime? Tout dépend, en réalité de la signification qu'on lui prête. Il n'est pas donné au philosophe de saisir l'unité, la nécessité ou la totalité sur le plan où le savant les cherche vainement. Conçue à la manière d'un objet naturel, l'histoire doit être explorée progressivement, sans que le cheminement de l'analyse atteigne jamais le terme dernier. Les interprétations qui éliminent la pluralité des séries ou la contingence des rencontres, sont définitivement hypothétiques et, au fond, inutiles, puisqu'elles répondent à l'intention du prophète qui annonce et accepte la fatalité.

En revanche, l'histoire, ensemble des devenirs spirituels ou des existences, ne se prête pas à une compréhension impersonnelle. Mais la philosophie qu'implique la compréhension authentique, loin d'être écartée, est appelée par notre étude. L'affirmation qu'il faut philosopher pour s'approprier le passé philosophique ne condamne pas la philosophie, mais le refus de philosopher qui se couvre du nom de positivisme. La prétention de surmonter la particularité, celle des époques étudiées et des théories actuelles, risque d'aboutir à la prétendue universalité des philosophies inconscientes de leurs limites, mais ce risque, puisqu'il est inséparable de l'effort vers la vérité, il faut le courir. Autrement on renoncerait à toute vérité, car l'objet et sujet de la philosophie ne se distinguent pas de ceux de l'histoire. La connaissance de l'homme, elle aussi, est celle d'une histoire par un être historique.

La relativité première est celle de la perception individuelle. Le même objet s'offre à de multiples observateurs sous des apparences diverses selon la situation de chacun d'eux. L'enfant, sans prendre conscience de son égocentrisme, éprouve son moi comme terme indispensable d'un rapport dont l'autre terme est l'ensemble du monde environnant.

La science surmonte cette relativité en substituant à des impressions sensibles des rapports vrais. Les phénomènes gardent une particularité inséparable de la conscience finie, les rapports mathématiques établis entre eux s'imposent à tous. Mais l'analyse scientifique, par ses origines et par ses preuves, ne se détache pas de l'univers perçu. Elle part de l'observation et revient à l'expérience élucidée et calculée, valable universellement, mais solidaire de l'esprit humain. On triomphe de la relativité perceptive, mais non de la relativité transcendantale.

Le sens courant de la relativité oscillait entre ces deux idées jusqu'au moment où la science, par son développement, a reconnu et mis au jour une autre forme de la relativité, celle qui se dégage des interprétations banales de la théorie einsteinienne et de la microphysique. Il est impossible de situer les objets dans un espace et un temps absolus, comme si le contenant préexistait au contenu, comme si les formes de la sensibilité étaient indépendantes de leur remplissage. Toute mesure implique un observateur qui est dans l'univers, on n'a pas le droit de négliger la situation et le mouvement de l'observateur dans le calcul des distances ou des intervalles temporels. Cette relativité de chaque perspective n'est d'ailleurs pas le dernier mot de la science, la conscience que nous en prenons permet de passer d'une perspective à une autre, d'établir

un système d'équivalence et d'aboutir à la connaissance objective des invariants.

D'autre part, lorsque le physicien parvient aux phénomènes microscopiques, il découvre encore des rapports et non des supports. Il ne saurait fixer à la fois la position et l'énergie de l'électron. L'interaction de l'expérience et du réel crée une marge d'incertitude. Ainsi s'introduit le principe qu'il n'y a jamais, pour la science, de choses simples, mais seulement des relations. Les conditions dans lesquelles nous connaissons la nature se confondent avec les caractères de l'objet. De plus, le réel se transforme selon le niveau où nous l'atteignons, les lois simples, constatées au niveau molaire, se résolvent à un niveau élémentaire en un résultat statistique. Les divers niveaux où s'établit le savant dépendent en premier lieu de l'ordre de grandeur du sujet par rapport à l'objet.

Ces notions trouvent-elles un équivalent dans le savoir historique? Au point de départ, nous rencontrons la relativité perceptive sous une forme aggravée, la partialité et la réciprocité des expériences vécues; acteur et spectateur, soldat et général, ont nécessairement des ensembles, prétendument les mêmes, des visions différentes. De cette relativité, l'histoire ne triomphe jamais complètement, parce que les expériences vécues constituent la matière de la science, et que les faits, dans la mesure où ils transcendent les individus, n'existent pas en eux-mêmes mais par et pour les consciences. L'histoire vise un objet qui, non seulement a passé (s'il s'agit d'un événement), non seulement a disparu (s'il s'agit d'un état de la nature ou de l'humanité), mais qui n'atteint à l'être que dans les esprits et change avec eux.

Nous avons observé entre l'atome inséparable des personnes et le tout inaccessible l'équivalent, de l'effort scientifique vers les lois, la construction de faits objectifs et de régularités, mais ces rapports, partiels et dispersés, ne couvrent qu'une partie du champ historique et ne se composent jamais en un récit global. Dès lors, réduite à la compréhension, contrainte de quêter la vérité par l'édification du monde historique, la connaissance semble gagner à la fois en particularité et en objectivité, elle ne surmonte la relativité des observations élémentaires qu'en consentant à la relativité qu'entraîne avec elle l'évolution des concepts et des systèmes de référence. L'historien dans 1,'évolution rapporte un passé toujours élargi et toujours imparfait à un état lui-même variable, si bien que la science, solidaire du devenir, progresse dans la mesure où celui-ci chemine dans une direction constante, se renouvelle dans la mesure où celui-ci, au lieu d'accumuler, se contredit pour avancer.

Ou encore, l'historien ne se confond pas avec un moi transcendantal, pas plus que le soldat ou le général. Il tend et atteint à l'impartialité dans la critique des sources et l'établissement des faits, mais, resterait-il impartial dans l'organisation des ensembles qu'il n'en serait pas moins *partial* dans la mesure même où il est *partiel.*

Les différences fondamentales seraient donc les suivantes : la réalité historique ne se laisse pas résoudre en rapports, parce qu'elle est humaine et que les hommes, acteurs ou victimes, en sont de toute manière le centre vivant. On ne s'élève pas de la relativité perceptive à des relations objectives, transcendantalement relatives, on arrive à une relativité historique; le savant s'exprime, lui-même et son univers, dans le passé qu'il se choisit.

Relativité comparable à celle de la physique, l'objet, inséparable de l'observateur, est autre selon le niveau où on le saisit, relativité au fond originale, puisqu'en dernière analyse, elle tient à l'équivoque du devenir spirituel et à l'inachèvement de l'évolution.

Deuxième partie

LES LIMITES DU RELATIVISME HISTORIQUE

La deuxième partie de notre *Essai sur la théorie de l'histoire* devait traiter de l'historisme, philosophie du relativisme historique qui s'est développée au début du siècle, surtout après la guerre, et qui a succédé à une période qui s'était consacrée à l'analyse de la science. Bien plus, elle a été en apparence la suite, presque la conséquence de cette période. La critique de la Raison historique eut en effet pour résultat moins de dégager des catégories éternelles que de montrer la présence de la dialectique dans l'analytique (au sens kantien des deux mots). La réflexion confirmait les données de l'érudition et consacrait la relativité des œuvres humaines (y compris de la science du devenir).

Il va sans dire que l'échec de la critique ne constitue qu'une des origines de l'historisme : en lui-même il prêtait tout aussi bien à une interprétation opposée (Scheler concluait du *perspecticisme* au caractère fictif de l'évolution, soi-disant toute-puissante). Sans étudier toutes les causes intellectuelles et sociales de ce mouvement d'idées, marquons deux éléments essentiels. Ni la découverte des primitifs, ni celle des cultures autres ne suscitait le scepticisme ou l'anarchie aussi longtemps que l'on maintenait la signification normative, normale pour ainsi dire, de la société présente. Plus redoutable que l'investigation empirique est la crise qui ébranle notre civilisation. L'évolutionnisme est devenu historisme le jour où les deux valeurs sur lesquelles se fondait la confiance du xix^{e} siècle, la science positive et la démocratie, c'est-à-dire au fond le rationalisme, ont perdu leur prestige et leur autorité.

L'irrationalisme a entraîné le pessimisme : l'histoire n'a pas de but, puisque l'homme n'a pas de destination et que, toujours semblable à lui-même, il crée vainement des œuvres éphémères.

Cette argumentation, à son tour, exprime une attitude et une situation. Le professeur allemand avec ses prétentions à l'aristocratie (biologique ou spirituelle), répugnait à nos civilisations de masses, à l'industrialisme, à toutes les formes du socialisme. Les cultures jeunes et fécondes seraient combatives et injustes. L'historisme ne correspond pas seulement à une époque incertaine d'elle-même, mais à une société sans avenir, qui refuse celui qu'elle prévoit et oscille entre la révolte utopique et le fatalisme soi-disant lucide.

Notre intention n'est pas de reprendre ici tous les problèmes posés dans cette période (rythme des histoires partielles, unité ou pluralité de l'histoire, rapports de l'être et du devoir être, de la connaissance et de l'action, etc.). Nous voudrions montrer que la théorie de la connaissance historique ne se prolonge pas nécessairement en une philosophie relativiste, d'autre part nous devons préciser la nature des hypothèses ou des décisions qui commandent la science du passé. Dans les deux premiers paragraphes, nous exposerons et discuterons la thèse relativiste, dans les deux derniers, nous analyserons les philosophies de l'histoire, interprétations concrètes et modes de considération.

I

LE RELATIVISME HISTORIQUE

Nous voudrions, dans ce premier paragraphe, résumer l'argumentation du relativisme historique. Exposé idéal, si l'on peut dire, que l'on ne rencontrerait sous cette forme chez aucun auteur. Car le relativisme se rattache toujours à une certaine métaphysique. Dans la doctrine de Troeltsch, le devenir est comme la révélation progressive, à travers la durée, d'un Dieu inaccessible. Selon Scheler, la relativité, surmontée au reste par la hiérarchie éternellement valable des valeurs, exprime la nécessaire collaboration des personnes individuelles ou supra-individuelles; le monde des essences apparaît fragmentairement à chacune, d'où la nécessité de la dispersion temporelle des manières de vivre et de penser, afin d'épuiser le monde intelligible. Mannheim conçoit une sorte d'absolu, la totalité historique à la fois réelle et significative, destin pur, ni providentiel, ni démoniaque. Pour les sociologues français, les. sociétés constituent le principe et l'origine des changements, et les impératifs moraux, puisqu'ils se confondent avec les impératifs sociaux, restent valables en dépit ou à cause de leur diversité.

Nous ferons abstraction de ces métaphysiques afin de discerner les différents types d'arguments qu'utilise le relativisme. Celui-ci part de faits : les morales, les philosophies, les religions changent avec les collectivités et les époques. Constatation qui suggère deux questions : quelle est la profondeur des changements historiques? La diversité historique des œuvres ou de la nature humaine est-elle ou non superficielle? Jusqu'où pénètre-t-elle? D'autre part, du fait on ne saurait conclure au droit. Les méthodes peuvent varier avec les cultures : nul n'en conclura que la validité des propositions scientifiques s'arrête aux frontières d'une collectivité particu-

lière. De même, aucune morale n'est partout admise ou pratiquée : théoriquement, une certaine morale pourrait être impérative pour tous.

Pour passer de la variabilité observée à la relativité essentielle, on se fonde sur deux arguments qu'il importe de distinguer. Ou bien on démontre que la morale, la religion, etc. dépendent de, sont solidaires de, se ramènent à une réalité sociale ou historique, à un principe irrationnel qui entraîne inévitablement ses expressions spirituelles dans un devenir sans loi. Nous désignerons cet argument par le terme de *réduction.* D'autre part, si nous considérons les œuvres successives à l'intérieur d'un univers, nous observons ou croyons observer une diversité foncière. Le relativisme ne reconnaît ni accumulation de vérités ni progrès, tout au plus une dialectique sans but. Philosophie du devenir et non de l'évolution, il aboutit, même s'il ne supprime pas l'autonomie des créations humaines, à une anarchie des valeurs. Tous ces arguments se mêlent sans doute dans les systèmes, mais ils devaient être séparés, aussi bien pour l'exposé que pour la critique.

Nous passerons rapidement sur l'historisme appliqué à la raison et à la religion. Les transformations de la raison sont en un sens évidentes, en un autre presque insaisissables, puisqu'une intelligence sans aucune commune mesure avec la nôtre nous deviendrait plus incompréhensible encore que les constructions des déments.

Le problème a été posé par deux séries de travaux, deux catégories de faits. Les études sur la mentalité primitive ont montré à quel point les manières de penser, les procédés d'explication étaient susceptibles de changer. D'autre part, la sociologie ou l'histoire des cultures montraient la pluralité des représentations du monde, des ressources conceptuelles, des catégories les plus formelles. Chacun aujourd'hui, en ce sens, reconnaît la singularité de la pensée chinoise, de la pensée indienne. Ni ces données historiques, ni la profondeur des changements qu'elles révélaient ne sont encore décisifs, mais l'interprétation qu'on en donne. Au lieu d'organiser le passé selon le schéma du progrès ou du vieillissement, au lieu d'opposer les fantaisies puériles à la sagesse scientifique, certains philosophes ont renoncé à toute affirmation de la finalité. Même dans l'ordre du savoir, ils n'ont revendiqué pour l'Occident ni privilège ni suprématie.

Nous ne discuterons pas ce scepticisme, nous en reviendrions

ou bien à l'historicité des philosophes, ou bien à la mise en cause non de la vérité positive, mais de la diffusion et de la portée de celle-ci. D'autre part, il ne semble pas que l'ethnologie oblige à sacrifier l'unité de l'esprit humain. Autant les ontologies diffèrent, autant il paraît possible de retrouver, à condition de s'élever jusqu'aux tendances les plus profondes, aux règles les plus formelles, une identité de la logique. Que le primitif s'intéresse aux causes premières plutôt qu'aux causes secondes, qu'il invoque des forces mystérieuses et non des antécédents empiriques, soit. Il n'en subsiste pas moins une exigence d'explication et, pour ainsi dire, d'explication causale. La participation n'aboutit nullement à tout confondre, mais à identifier et à distinguer autrement que nous les choses et les êtres.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur le cas de la religion, encore qu'il soit à l'origine de la doctrine de Troeltsch. Cette fois, l'argumentation s'appuie moins sur la profondeur des transformations que sur la solidarité de l'univers religieux avec la réalité sociale, sur l'impossibilité de discerner, à l'intérieur de cet univers, une valeur suprême. La révélation chrétienne aurait emprunté à la pensée antique et aux croyances orientales trop d'éléments pour qu'on pût l'isoler. L'idée de révélation, prise strictement, d'un événement miraculeux qui couperait en deux le passé humain, serait incompatible avec les exigences non de la raison mais du sens historique, c'est-à-dire du sens de la continuité réelle et spirituelle. Si l'on juge d'après des critères moraux ou culturels, on ne saurait maintenir absolument que la religion chrétienne soit la meilleure. De quel droit la mettre au-dessus de l'islamisme ou du bouddhisme? Rien n'autorise à confondre religion naturelle et christianisme. Dès lors, Troeltsch qui, pénétré de religiosité diffuse, se voulait et se croyait chrétien, en venait à une conciliation paradoxale de la pluralité des religions avec l'unité d'un Dieu, peut-être indéterminé, en tout cas inconnaissable. Toutes les représentations dogmatiques incarnent à leur manière la vérité, toutes elles contribuent à sublimer les impulsions vitales en volontés morales; toutes, efficaces et historiquement contingentes, marquent un moment de l'éducation du genre humain.

Nous avons écarté les problèmes particulièrement difficiles de l'histoire des religions. Il nous suffit donc de rappeler qu'il n'existe pas d'opposition directe entre faits historiques et théologie (mis à part, évidemment, les cas où la critique et l'érudition, en rétablissant selon la vraisemblance les textes

et les événements, en arrivent à contredire des interprétations historiques aujourd'hui parties intégrantes du dogme). Il est impossible de conclure, sans décision philosophique, de la sociologie religieuse à une théorie sociologique de la religion. Pas plus qu'il n'existe de philosophie pour celui qui n'admet d'autres méthodes que celle de la science positive, il n'existe une histoire de la religion — de la foi ou des communautés en communication avec Dieu — pour l'incroyant qui connaît seulement des hommes, leurs rêves et leurs organisations.

Peut-être la révélation tombe-t-elle sous le coup d'une critique rationnelle, mais difficilement une critique historique l'atteindrait. Comment une révélation aurait-elle pu exclure les emprunts au passé? Comment aurait-elle dû se produire pour être vraisemblable? Comment une éthique tout humaine autoriserait-elle à apprécier les religions dont la vérité est par définition transcendante et peut-être irrationnelle? Si Troeltsch glisse insensiblement de la science, positive par postulat, à une philosophie historique de la religion, c'est que sa foi, dépouillée de toute orthodoxie, implique à l'avance cette confusion.

Certes, le fait de l'histoire pose des problèmes spécifiques, mais à celui-là seulement qui admet l'originalité de l'ordre religieux.

C'est aujourd'hui une proposition banale que, selon les époques et les sociétés, coutumes, mœurs, règles de conduite varient. De cette diversité, chacun est à tel point convaincu qu'il paraît aussi mutile de la souligner que de la discuter. Mais là encore, le fait, incontestable, prête à des interprétations divergentes. Quelles conséquences entraîne la réalité de l'histoire pour la nature de la moralité, pour la validité des impératifs? L'historisme aboutit en effet à trois conclusions qui passent pour scepticisme : on ne saurait ni atteindre à des lois universellement obligatoires, ni saisir une éthique qui ne soit pas l'expression ou l'effet d'une structure sociale, ni préciser pour tous et pour chacun ce qu'il faut faire ou vouloir.

La diversité la plus immédiate est celle des mœurs et des institutions. Multiples, changeantes sont les solutions données au problème des relations entre les sexes, commun à toutes les sociétés. Innombrables à l'intérieur de chacune d'elles, les commandements positifs ou négatifs. Il n'est pas d'activité, si technique soit-elle, qui ne comporte ici ou là la distinction du permis ou du défendu, qui ne soit soumise à des prescriptions

traditionnelles, parfois aussi sacrées qu'à nos yeux les principes moraux. Egalement incontestable est la variété des types d'hommes qui incarnent l'idéal des collectivités. Sans sortir de notre civilisation occidentale, l'honnête homme et le gentleman, le sage antique et le citoyen moderne, le bourgeois et le seigneur, offrent la preuve de l'altérité irréductible des manières de vivre, des codes de l'honneur, de la hiérarchie des biens.

On peut, de trois manières, accepter l'évolution historique sans consentir à la réduction. Selon une tradition rationaliste, on peut tenir l'histoire pour la matière de la moralité, au même titre que la nature donnée à chacun. L'individu doit s'élever de l'animalité à l'humanité, de l'égoïsme au respect de la loi, de l'aveuglement à la conduite réfléchie, ainsi le devenir historique est le lieu d'un progrès indéfini puisque l'idéal demeure inaccessible. Quelles que soient les périodes distinguées dans le passé, l'éthique, norme de l'histoire, commande la perspective tout entière.

L'historisme opposerait à cet universalisme fondé sur le dualisme de l'être et du devoir être, de multiples arguments. Si nous prêtons à une morale déterminée une valeur absolue, nous risquons d'assimiler naïvement notre existence à l'essence de l'humanité et de tomber dans un relativisme de fait. La diversité paraîtra d'autant plus choquante, les sociétés d'autant plus dégradées que le critère choisi est plus étroit. Faute de rencontrer ailleurs les pratiques que l'habitude nous a rendues évidentes, on conclut à l'anarchie. Une éthique à prétentions universalistes, dès que l'on cesse d'en espérer la diffusion, engendre l'inquiétude bien plus que la confiance. Les hommes d'aujourd'hui n'ont ni assez de foi dans leur culture, ni assez d'espoir en l'avenir pour consacrer leurs propres normes. La définition du progrès *de droit*, si autonome soit-elle théoriquement, a besoin d'un certain optimisme, relativement au progrès *de fait.*

D'autre part, comme l'on reconnaît l'irréductible variété des organisations collectives, on en vient à opposer l'éthique aux valeurs. La première définit les vertus individuelles, sincérité, courage, désintéressement, bonté, etc., résidus laïcisés des vertus chrétiennes, transposition humaniste de la vie conforme aux enseignements de la religion. Mais de ces impératifs formels (ils sont généraux, s'adressent à l'intention, ne précisent pas le contenu des actes), on ne saurait déduire les institutions, domestiques, politiques, économiques. Celles-ci, comme la religion et la culture, se transforment à travers le temps. Elles constituent une histoire, c'est-à-dire un devenir

fait de totalités originales, enchaînées les unes aux autres. Les impératif s concrets conservent leur spiritualité, leur gratuité, leur caractère obligatoire, tout en perdant leur universalité et leur éternité.

Solution intermédiaire, sans doute assez faible, car les vertus participent de la diversité des cultures dont elles sont des éléments. Comme elles ne sont pas toutes compatibles, elles appellent de chacun un choix qui les organise dans l'unité d'une attitude. Même si elles marquent les conditions auxquelles doit suffire toute institution, elles ne permettent ni de déterminer la réponse qui s'impose à une situation singulière, ni de justifier en raison une décision inévitablement historique. Enfin, les conflits politiques, et par suite les incertitudes les plus graves, échappent à des normes qui, inapplicables en rigueur comme les principes transcendants, couvrent également les conduites les plus contradictoires[1].

On glisse ainsi à la troisième solution. La morale ne vise pas premièrement l'intention mais l'acte, elle définit la vie bonne et non la pureté de coeur. Si nous employons le langage de Scheler, nous dirons que le philosophe, par l'analyse phénoménologique, met au jour un univers de valeurs, mais constate que, au-delà des mœurs et des institutions, les *éthos* et les *éthiques* varient (c'est-à-dire les hiérarchies de valeurs et les systèmes de préceptes qui traduisent ces hiérarchies).

De plus, chaque *éthos* (au sens de Scheler) est lié à un ordre social. L'argument majeur ne serait plus la variabilité interne au cosmos idéal, mais la subordination à un facteur irrationnel (ou simplement la solidarité avec lui). On en vient ainsi, peu à peu, à nier la spécificité ou l'autonomie des valeurs. L'organisation économique détermine, à travers une série de termes intermédiaires, les impératifs en apparence les plus spirituels. Ceux-ci, en dernière analyse, mettent en forme rigoureuse la manière de vivre qui correspond aux intérêts d'une classe ou aux nécessités d'un régime. Dira-t-on qu'aussi bien toute société exprime une éthique? Admettons-le, il n'en restera pas moins une sorte d'adhérence psychologique : directement ou indirectement, justification ou dissimulation, les idées se ramènent finalement à l'état psychologique des individus et des groupes, à leurs misères et à leurs aspirations.

i. Nous reviendrons plus loin sur ces affirmations et tâcherons de les démontrer.

A vrai dire, une interprétation franchement sociologique semble renverser la signification des arguments. On parle de réduction tant qu'à l'interprétation rationnelle, spirituelle ou supra-historique de la moralité, les faits apportent des démentis. Au contraire, l'interdépendance des morales et des sociétés confirme la validité de nos impératifs particuliers, si la société est en droit autant qu'en fait l'origine et le fondement de toute obligation. L'intention de Durkheim n'était-elle pas de restaurer la morale, ébranlée selon lui par la disparition des croyances religieuses?

Psychologiquement, on comprend aisément pourquoi on espérait du rationalisme sociologique une foi nouvelle. Les sociologues français, démocrates, libres penseurs, partisans de la liberté individuelle, confirmaient par leur science les valeurs auxquelles spontanément ils adhéraient. A leurs yeux, la structure de la civilisation présente (densité ou solidarité organique) exigeait en quelque sorte les idées égalitaires, l'autonomie des personnes. Les jugements de valeur gagnaient plutôt qu'ils ne perdaient en dignité à devenir jugements collectifs. On substituait en toute confiance la société à Dieu.

En fait, le terme de société ne va pas sans équivoque, puisque tantôt il désigne les collectivités réelles et tantôt l'idée ou l'idéal de ces collectivités. En vérité il ne s'applique qu'aux groupements particuliers, fermés sur eux-mêmes, mais moins que les mots patrie ou nation il rappelle les rivalités et les guerres (on imagine une société élargie aux limites de l'humanité tout entière). Il dissimule les conflits qui déchirent toutes les communautés humaines. Il permet de subordonner à l'unité sociale les classes opposées et de concevoir une morale sociologique qui serait scientifique sans être politique. Mais si ce concept, dépouillé de tout prestige emprunté, désigne l'ensemble partiellement incohérent des faits sociaux, ne semble-t-il pas que le *sociologisme* ajoute à une relativité sans limites la réduction des valeurs à une réalité plus naturelle que spirituelle, soumis à un déterminisme et non ouvert à la liberté?

Nous n'avons pas besoin de commenter longuement l'historisme philosophique, il nous suffit de rappeler la conception de Dilthey. Il n'existerait pas une philosophie en progrès, mais des conceptions du monde, synthèses d'éléments divers (scientifiques, sociaux, métaphysiques), inévitablement entraînées dans un devenir irrationnel puisqu'elles expriment l'âme humaine (peu importe la constance de certaines attitudes

vitales, de certains types de doctrines ou de certaines antinomies).

Sans doute Dilthey a-t-il cherché à sauvegarder une philosophie rigoureuse, soit avant, soit après les conceptions du monde. Avant, dans l'ordre de la méthodologie ou de la critique des sciences, après dans la réflexion sur les hommes et leur histoire. Mais le positivisme auquel s'accrochait Dilthey a en Allemagne rapidement disparu, et les phénoménologues ont affirmé que la métaphysique précède et domine toujours la théorie de la connaissance, privée ainsi de l'autonomie qui lui permettait d'échapper à la relativité des *Weltanschauungen.* Une fois rétabli le caractère systématique de la philosophie, il fallait ou s'abandonner à l'historisme ou bien opposer conception du monde et *Philosophie als strenge Wissenschaft :* d'où la signification décisive de l'article fameux de Husserl.

L'historisme, mélange de scepticisme et d'irrationalisme, est moins une philosophie que le substitut d'une philosophie qui manque, puisqu'on ne vit ni dans les univers que représentent les autres *Weltanschauungen,* ni dans une *Weltanschauung* propre. Attitude théoriquement absurde, mais psychologiquement intelligible. On a reconnu que toute philosophie était métaphysique et inséparable de l'être concret qui tend à la fois à la saisie totale et à la conscience de soi. Le sujet n'est pas le moi transcendantal, mais l'homme social et personnel. La crise de l'historisme tient à la rencontre de ces idées contradictoires : on découvrait l'impossibilité d'une vérité philosophique et l'impossibilité de ne pas philosopher.

Historiquement, cette période marque l'achèvement ou plutôt la désagrégation de l'évolutionnisme. L'histoire gagnait en prestige à mesure que les univers spirituels perdaient en stabilité et en autonomie. Elle apparaissait comme le principe du mouvement qui traverse et emporte toutes les œuvres, origine et ensemble des devenirs partiels. L'homme révère, il cherche à pénétrer cette puissance mystérieuse, Dieu ou démiurge de ceux qui ont perdu toute foi en la science et en la raison.

II

LES DÉPASSEMENTS DE L'HISTORISME

L'historisme se définit essentiellement par la substitution du mythe du devenir au mythe du progrès. Même résignation au destin anonyme, mais au lieu de l'optimisme assuré que l'avenir vaudra mieux que le présent, une sorte de pessimisme ou d'agnosticisme. Le mouvement historique est indifférent aux désirs des hommes, au moins à leurs désirs rationnels ou moraux. Le futur sera autre, ni meilleur ni pire. Se libérer de l'historisme, c'est d'abord surmonter le fatalisme.

La totalité historique n'existe pas en soi, mais pour nous. Nous la composons avec des fragments rassemblés et organisés rétrospectivement par l'unité de notre intérêt ou l'unité que nous prêtons aux époques ou aux cultures. L'observation immédiate nous montre des activités multiples et, dans l'objet, les lacunes de la nécessité. La discontinuité de la trame causale laisse place à l'action, l'inachèvement et la diversité des univers aux décisions des personnes.

La puissance de l'histoire, il est vrai, n'est pas toute mythologique. Dans les transformations sociales, l'homme ne joue pas seulement son confort ou sa liberté, il joue son âme même. Au fur et à mesure que les historiens, rompant avec les découpages factices, ont tâché de ressaisir les collectivités intégrales, ils ont démontré l'interdépendance des fonctions, depuis la construction des outils jusqu'à celle des métaphysiques. Ni la dispersion du déterminisme, ni la pluralité des logiques autonomes ne nous arrachent à la tyrannie du sort commun.

On ne saurait fixer de limites à l'action qu'exerce un régime social sur les idées. Une transformation des institutions risque de bouleverser la psychologie des hommes. (Encore que les transformations les plus profondes s'accomplissent le plus souvent d'elles-mêmes, sans la collaboration volontaire des

individus.) Malgré tout, la dissolution de la totalité historique permet de surmonter la résignation, en révélant la liberté et l'obligation du choix, de triompher du nihilisme par la connaissance objective et la réflexion philosophique.

Les philosophies de l'histoire tombent évidemment sous le coup de l'argumentation relativiste. Nul édifice intellectuel ne se rattache plus intimement à la réalité et ne partage davantage le devenir de celle-ci. Dès lors l'historisme ne met-il pas en question la légitimité de notre tentative? Si la critique succède toujours à l'ontologie et si celle-ci exprime une attitude vitale, notre théorie de l'histoire, à notre insu, ne se ramène-t-elle pas à une expérience ou à une volonté particulière?

Cette question ne dérive pas d'un doute hyperbolique, elle marque le nécessaire redoublement de la réflexion sur elle-même. Nous analyserons la pluralité des philosophies de l'histoire dans les deux prochains paragraphes, mais dès maintenant nous pouvons, en utilisant les résultats acquis, marquer les limites du relativisme.

On montre légitimement que les recherches historiques ou sociologiques se rattachent à des intentions extra-scientifiques. Ce qui n'exclut pas, mais tout au contraire suppose, qu'en fonction des témoignages ou des documents, les propositions qui énoncent des faits ou des relations soient vraies ou fausses (ou plus ou moins probables). Champ d'expérience, concepts organisateurs, questions posées se transforment et entraînent le renouvellement des perspectives historiques. A l'intérieur d'ensembles qui varient avec l'histoire, on discerne une sphère de vérité partielle ou hypothétique. De cette dissociation, nous avons montré dans ce livre la légitimité abstraite et les difficultés réelles.

Argument valable pour tous les édifices intellectuels qui tombent sous l'alternative du vrai et du faux. Dès que la pensée se soumet aux règles de la logique formelle, de l'expérience ou de la probabilité, les résultats sont en droit universellement valables. Toutes les sciences sociales, partiellement au moins, rentrent dans cette catégorie, encore que peut-être, avant ou après les faits et les relations causales, interviennent des décisions variables avec les époques et les volontés concrètes. La séparation des deux éléments risque d'ailleurs de n'être pas toujours praticable, et surtout le caractère historique de la construction totale intéresse souvent plus que l'isolement des démarches rigoureusement objectives (isolement que la

transformation de l'objet, et par suite des données, rend plus difficile encore).

Pour les doctrines philosophiques, la même distinction est-elle valable? Abstraitement sans doute, mais la portée en serait réduite. La validité de la déduction importerait moins que l'arbitraire des principes (à supposer que l'opposition apparût aussi nettement). L'analyse des connaissances scientifiques intégrées à un système, si essentielle soit-elle à la compréhension de celui-ci, ne permettrait guère d'extraire de la vision du monde ou de l'homme, liée à une personne ou à une société, les vérités positives ou la théorie de la connaissance partiellement valable comme l'état du savoir auquel elle correspond. Pratiquement, certains problèmes relatifs aux mathématiques et à la physique sont, aujourd'hui surtout, presque soustraits à la métaphysique et du même coup à la particularité des individus et des groupes. Ils se développent, dans une large mesure, comme les sciences auxquelles ils se rattachent. Malgré tout, une philosophie qui veut être radicale est inévitablement totale.

Le dépassement formel de l'historisme ne consiste plus à réserver les droits de la logique à l'intérieur des œuvres ou des ensembles, mais à élever au-dessus de la pensée engagée dans l'existence la réflexion par laquelle l'esprit échappe aux limites de l'individualité. Doué de certaines dispositions, membre d'une société, je suis enfermé en un moi qui est marqué par tous les accidents de mon hérédité et de mon milieu. La pensée est toujours, en un sens, phénomène psychologique et c'est pourquoi les possibilités de la psychanalyse et du marxisme sont indéfinies. Mais, lorsque je me soumets aux règles du vrai, les résultats auxquels je parviens sont impératifs pour tous. De manière autre mais comparable, la réflexion, en droit, ne traduit pas la conscience prisonnière et prétend à l'universalité. Par exemple, la réflexion sur les conditions dans lesquelles nous connaissons l'histoire n'est pas essentiellement relative.

Elle est historique sans doute, puisqu'il a fallu découvrir l'histoire et construire la science du passé, avant de comprendre l'activité du savant. Elle se développe dans le temps, postérieure à l'action. Bien plus, elle porte sur une action historique puisqu'elle suit à la fois le progrès de l'érudition et le rythme irrégulier d'intérêts changeants.

Ainsi conçue, la philosophie risquerait d'être à la fois rétrospective et formelle. Résultat provisoire, car si la théorie de la connaissance historique est une logique du savoir, la théorie de l'histoire serait une philosophie de l'homme. Le formalisme ne marquerait pas l'insuffisance de la réflexion, mais la pauvreté inévitable des vérités éternelles.

L'historisme dans l'ordre moral est moins à dépasser qu'à reconnaître. Nous accepterons en effet comme évidente la diversité des éthos et des éthiques : les hiérarchies de valeurs changent avec les époques, les races et les sociétés, et, par conséquent, les éthiques changent aussi (c'est-à-dire les mises en forme théoriques des intuitions de valeurs).

La morale formelle de la bonne volonté ou de la pureté du cœur qui voudrait maintenir au-dessus de tous les changements des normes abstraites, nous paraît incompatible avec les données historiques exactement interprétées.

Si l'on fait abstraction d'une foi transcendante, une telle morale est un résidu. Elle suppose l'accord sur une certaine manière de vivre, elle implique une religion dont elle dérive; l'accent mis sur les vertus intérieures, la subordination de la conduite à l'intention ne se justifie que par la croyance en un Dieu, spectateur et juge de notre vie secrète. Puisque seule notre action dépend de nous, nos désirs sont moins des fautes qui appellent le remords, que des faits à connaître. L'idéal de la belle âme est vide, à moins qu'il ne soit contradictoire. On ne demande pas au révolutionnaire l'impartialité du savant, ni au sage l'effort tragique du saint, ni au héros la modération du juge. En choisissant un modèle humain ou une certaine activité, on renonce à certains mérites, on se plie à des servitudes. La réflexion montre à l'homme à quoi l'engage sa décision.

Une morale subjective, semble-t-il, échoue doublement. Elle ne rejoint pas la moralité objective, à l'intérieur d'un ordre collectif, elle se révèle liée à l'histoire dont elle prétendait se détacher et qu'elle voulait ignorer ou apprécier. Les devoirs qu'on déduit de l'impératif universel coïncident finalement avec les obligations concrètes d'un temps. Et si l'on s'en tient aux principes, on abandonne la vie réelle à l'arbitraire et au devenir.

D'autre part, dans l'ordre de l'existence, la loi devient, selon l'expression de Simmel, une loi individuelle. L'attitude concrète qu'autrui attend de moi, nulle règle générale ne la détermine. Elle est singulière comme l'échange des deux personnes. L'éthique rationnelle du désintéressement ou de la justice ne sert de rien, dès qu'il s'agit de communications humaines. Les personnes ne veulent pas seulement ni premièrement être respectées, elles veulent être reconnues, estimées, aimées. Faut-il n'apercevoir en autrui qu'un sujet de droit? Ou mettre en dehors de la théorie la sphère des relations irrationnelles, les plus décisives pour tous? Mais c'est notre vie tout entière qui intéresse le philosophe.

Sans doute demandera-t-on jusqu'à quel point, en fait, les morales diffèrent. Mais la question, qui exigerait de longues études, ne nous paraît pas à ce point de vue essentielle. Il est moins difficile qu'on ne le pense communément d'extraire de l'histoire une sorte de décalogue éternel. Comme l'a montré Scheler, le relativisme vulgaire invoque la diversité matérielle des conduites, sans distinguer l'acte de l'intentionalité, sans tenir compte des représentations du monde et des connaissances, inévitablement multiples et contradictoires. Ni le prêtre qui sacrifie, ni le soldat qui tue ne sont des criminels. L'existence de meurtres rituels ne signifie pas que certaines sociétés reconnaissent la légitimité de l'assassinat. Toute collectivité a imposé le respect du prochain, si étroite que fût longtemps l'extension de la catégorie. Il a fallu rompre les barrières des sociétés closes pour apprendre à respecter en tous les hommes l'humanité.

Il n'importe guère, au fond, que l'on admette ou que l'on rejette la réalité d'un tel décalogue. Celui-ci représenterait une sorte de résumé des obligations et des interdits partout en vigueur, parce que partout indispensables pour assurer la paix sociale. Il perdrait en prestige par sa généralité même. Les individus réservent le meilleur d'eux-mêmes aux tâches qu'ils croient inédites. Les règles les plus répandues, comme la défense de tuer ou de voler, sont aussi les plus évidentes, inconsciemment obéies. Que nous importe la plus ou moins grande diffusion de ces habitudes?

De plus, cette suite d'impératifs ne se compose pas en une attitude humaine ou en régime social concrètement défini. Valables pour tous, ils ne s'adressent en particulier à personne. Nul n'y reconnaît le signe de sa vocation, ils ne se précisent qu'en se particularisant (par exemple le respect du bien d'autrui devient, dans certaines sociétés, respect du droit absolu de propriété). Ils ne répondraient à nos incertitudes que traduits en notre langage, et du même coup provisoires et relatifs comme notre vie.

La hiérarchie des valeurs affirmée par Scheler n'assurerait-elle pas la permanence d'un ordre fondamental? En droit, certes. Pratiquement, il n'est pas sûr qu'elle change beaucoup notre situation, puisqu'elle ne supprime ni l'incertitude relative aux valeurs du même rang, ni la diversité des biens. Elle permet de condamner les erreurs inspirées par le ressentiment (par exemple la subordination de la culture à la civilisation, ou de

la religion à la culture), de fixer le niveau atteint par une certaine éthique (les valeurs considérées comme les plus hautes par une société ou une personne), mais elle ne fournit pas à l'individu le moyen de déterminer le type humain qu'il prend pour idéal, ni l'existence qu'il veut vivre. Bien plus, chacun vit dans un certain univers de valeurs. Le schéma de l'univers total qui, par définition, m'échappe, ne me sert de rien, à moins que je ne sois, à la manière du philosophe, soustrait à la limitation et confident de la divinité.

En dehors de la religion, la saisie par des intuitions émotionnelles d'un ordre de valeurs, spécifiquement distinctes de la réalité, demeure possible, mais non pas la reconnaissance d'une hiérarchie éternelle qui serait la vision de Dieu. Au regard de l'homme seul, les valeurs de connaissance et de moralité, d'utilité et de culture, sont coordonnées et non subordonnées, de même que les modèles humains, l'artiste et le sage, le héros ou le saint. Toutes et tous apparaissent unique et c'est pourquoi il est imposé à chacun de choisir et de sacrifier. Choix que l'éthique matérielle reconnaît implicitement, sans y voir la marque de la liberté.

Scheler voudrait éviter et le formalisme kantien qui, par l'obéissance à la loi, détermine la maxime de la conduite, et l'objectivisme intégral qui se soucierait uniquement de l'acte. L'intentionalité serait concrète et morale à la fois, la volonté de valeurs se fixerait sur des biens sans cesser d'être une bonne volonté. Mais comment atteindre, en soi et en autrui, cette *Gesinnung* dont parle Scheler, sorte de motif ultime qui commanderait tous nos actes? A la supposer réelle, ne perdons-nous pas notre libre arbitre, puisqu'elle est, à l'image de nos pulsions, donnée et non choisie? La spécificité de l'ordre éthique n'est-elle pas sacrifiée, si celui-ci se définit comme la détermination de la volonté qui réalise toutes les valeurs, quelles qu'elles soient?

La fin de l'éternel ne consacre d'ailleurs nullement la fin de la moralité. Nous sommes bien obligés de reconnaître l'originalité des existences. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour les morales historiques, dont on accepterait tout à la fois la particularité et la validité, l'unité n'étant que le but dernier situé à l'infini ou les communautés formelles que l'on parvient peu à peu à déterminer?

Faut-il aller plus loin et, sacrifiant aussi les valeurs, voir dans les impératifs collectifs l'essence des morales? Les obligations éthiques seraient des commandements sociaux intériorisés dont l'individu aurait oublié les causes et la fonction.

On pourrait préciser et nuancer l'idée en discernant l'espèce des impératifs moraux dans le genre des impératifs sociaux (par opposition aux impératifs juridiques). De toute façon, une fois la distinction faite, le problème continuerait à se poser : les impératifs moraux sont-ils confirmés ou dévalorisés par cette explication d'origine et de nature?

Si la morale se confond en droit avec l'opinion commune, si l'honnête homme est le juge suprême, le non-conformiste serait par essence immoral. Dira-t-on que nos sociétés comportent, exigent la justice et la liberté? Peut-être, mais serait-on prêt encore à accepter l'autorité collective le jour où le régime serait devenu totalitaire? Et pourtant, si la collectivité est l'instance suprême, de quel droit, la récuser le jour où l'obéissance devient à charge?

Dira-t-on que ce n'est pas l'opinion mais la structure *réelle* de la collectivité qui est décisive? Selon la formule courante, chaque société a la morale qu'elle mérite. Formule valable, dont on tirerait d'ailleurs aussi bien la conclusion que les hommes ont la société qui correspond à leur éthos. Le concept de structure sociale n'a pas de signification précise. Il désigne une multiplicité des phénomènes divers, incohérents, souvent contradictoires, non contemporains les uns des autres. La moralité est, comme tous les autres secteurs de l'existence collective, relativement autonome et soumise à des influences extérieures, attachée à une tradition propre et menacée par des changements économiques. Il faut que la vie se soit avec le temps cristallisée pour que le sociologue fixe l'ordre social et la morale que celui-ci implique. Au regard du vivant, il y a place pour la discussion, la critique, l'effort de création. La science montre tout au plus les fatalités partielles ou les nécessités fondamentales d'une certaine civilisation.

Dira-t-on que la morale est sociale parce que la société est sacrée, source et principe des commandements éthiques? Psychologiquement, sauf dans les régimes totalitaires qui idolâtrent la société parce qu'ils la divinisent, les hommes pensent rarement leurs obligations selon l'interprétation des sociologues. Tous se subordonnent à une instance plus haute, puisque, en dernière analyse, les groupements ne sont que des rassemblements d'individus, à moins qu'on ne les transfigure en substituant à leur être sensible leur être idéal. Du même coup, on n'adore plus telle communauté partielle et injuste, mais la communauté vraie ou l'idée éternelle d'une certaine communauté. Or, pour déterminer cette idée, il faut se référer à des normes qui, en droit, ne découlent pas de la société existante puisqu'elles sont destinées à la juger. Inévitablement les socio-

logistes réintroduisent, **pour déterminer** l'objet et l'origine de leur foi, les valeurs qu'ils prétendaient subordonner au réel. La formule : l'intérêt collectif est la loi suprême, illustre cet inévitable recours : il n'y a pas d'intérêt collectif **dont la définition ne suppose une hiérarchie des fins.**

La société-fait n'est donc ni le fondement psychologique, ni le principe logique, ni la cause univoque de la morale. L'opinion offre l'image la plus fidèle des mœurs et de la conscience commune à une certaine époque. Mais ni la sociologie ni l'histoire de la morale ne mènent **à** des préceptes d'action : car ou bien elles acceptent la réalité et enseignent la soumission, ou bien elles la jugent et exigent d'autres critères.

Nous ne voulons nullement mettre en doute que les règles **de conduite ne prennent un contenu déterminé qu'à l'intérieur d'un** certain régime social. Pas davantage nous ne songeons **à** revenir **à** une morale de l'intention, rationaliste ou chrétienne, qui **à** certains semble inévitable dès que l'on écarte le sociologisme. On peut reconnaître que les valeurs sont liées **à** l'histoire, **à la** fois **dans leur évolution de fait et dans leur validité,** sans confondre mœurs et morale, sans épuiser la signification des normes dans le respect **du groupe. La culture** se **définit** par **l'univers des valeurs** dans **lequel on vit, elle est à une communauté l'équivalent de la destinée pour l'individu,** l'ensemble **de l'existence à la fois** subie et **voulue.**

En fait il n'est pas d'autre point de départ à la réflexion que les deux réalités, liées **mais irréductibles l'une à l'autre, d'une certaine société et de certaines valeurs, celle-là offerte à la connaissance impersonnelle, celles-ci à des intuitions spécifiques. C'est dans ce double univers que chacun se situe et se crée lui-même, en déterminant l'ordre de ses préférences et** son **modèle humain d'une part, sa place dans la** société **et** la société **qu'il désire de l'autre. Il est vain d'exiger ou d'espérer que les décisions de tous s'accordent.**

Un seul et même acte comporte des jugements multiples, en droit également légitimes. Il faut d'abord se reporter au système social et moral de l'acteur : *suh specie æternitatis,* il n'est pas pour l'homme d'appréciation légitime. De plus, en tout état de cause, il subsiste des considérations distinctes. On mesure directement, objectivement les actes dans leur contenu perceptible, indirectement par l'interprétation des signes avec une certitude croissante, l'état psychologique. La société condamne et punit à bon droit les actes et les motifs qui violent les interdits collectifs. Mais ni les uns ni les autres ne sont,

en dernière analyse, séparables de la situation et de la personne totale. C'est un être unique qui est en question, que nous méprisons ou que nous admirons, à qui va notre sympathie ou notre amitié. Il ne s'agit plus de conformité avec les règles, ni d'obéissance aux lois, mais de la qualité humaine, expression qui désigne approximativement ce que nous voulons saisir, au-delà de la conduite et même du mérite.

Ce pluralisme est-il une forme du scepticisme? En fait, nous nous bornons à mettre en forme la pratique de tous. Qui prétend connaître le secret des existences? Qui se donne le droit d'imposer aux autres son attitude ou ses préférences? Qui, au contraire, ne distingue l'acte et l'intention, l'intention et la personne, la destinée et la vertu?

Si on voit là une forme d'anarchie, c'est que l'on est prisonnier d'une représentation théologique. La morale, édictée par Dieu, diviserait peut-être l'empire des choses humaines en deux règnes, celui du bien et celui du mal. La réflexion de l'esprit fini n'est pas impuissante, mais elle n'atteint pas à des formules absolues et universelles. L'individu découvre en lui des impératifs qui l'élèvent au-dessus de l'animalité, au-dehors des commandements qui l'obligent, il les élabore, critique et organise. Mais la décision par laquelle il se crée ne vaut que pour lui, le jugement qu'il porte sur les autres est imparfait et relatif comme la connaissance de chacun par soi et par autrui. Les vocations sont personnelles, les ordres sociaux multiples et irréductibles, quand bien même l'on concevrait à l'infini une société où les vocations se réconcilieraient entre elles et avec leur milieu.

Les trois argumentations que nous venons d'esquisser, autonomie de la vérité positive et partielle, universalité de la réflexion, constitution par la personne de son être spirituel, ne prétendent pas réfuter l'historisme ni encore moins épuiser les problèmes **qu'il** pose. Elles écartent fatalisme et scepticisme et consacrent la nécessité de la décision et de la recherche de la vérité.

Elles laissent entière l'interrogation : quelle est la profondeur, la portée des changements? Interrogation que nous avons rencontrée déjà à propos des éthos et que nous retrouverons à propos de l'homme lui-même. Pour répondre, il faudrait examiner tour **à tour les activités de l'individu et du groupe. Bornons-nous à remarquer que ceux qui répètent la formule,** qu'ils croient **profonde, de la permanence de la nature humaine** sont

souvent plus préoccupés de se justifier eux-mêmes qu'ignorants de la diversité. Leur résistance devient dès lors intelligible, puisqu'elle traduit une pensée soumise à la volonté et permet d'éviter, en même temps que la prise de conscience, la remise en question de l'existence personnelle.

III

PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE ET IDÉOLOGIES

Nous n'examinerons pas tous les présupposés de la science historique puisque tout jugement de fait et de valeur, tout état de la science et de la philosophie peut servir de terme de référence à une reconstitution du passé. Nous envisagerons seulement les théories de l'histoire réelle et de l'histoire totale, théories concrètes d'une part, modes de considération de l'autre.

Dans ce paragraphe, au lieu d'analyser abstraitement les premières, nous prendrons l'exemple du marxisme et nous tâcherons de le dissocier logiquement en ses parties composantes afin de préciser la nature et la modalité de chacune d'elles.

Nous distinguerons tout d'abord, dans le marxisme, conformément à nos études antérieures, la *théorie* et la *perspective*. Nous appelons théorie la double affirmation relative à l'efficace de l'économie parmi les facteurs matériels et au rapport entre matière sociale et idée. Nous appelons perspective l'orientation de tout le passé humain vers le conflit actuel des classes, le triomphe du prolétariat et l'avènement du socialisme. La théorie pourrait être en droit vraie pour tous, la perspective serait liée à une situation provisoire. En fait, cette distinction pour l'histoire générale se maintient difficilement.

Considérons d'abord la théorie. Nous écartons les interprétations simplistes que nos analyses antérieures réfutent. L'économie n'est ni cause première ni cause en dernière analyse des phénomènes historiques. On ne parvient pas à déterminer une infrastructure, pour la double raison que les totalités n'excluent pas la relative autonomie des mouvements partiels et que la comparaison des sociétés ne met pas au jour une structure

unique. Au regard de la pensée causale il n'y a pas de terme universellement privilégié.

De même en ce qui concerne le rapport des idées au réel, il faut d'abord reconnaître la pluralité des interprétations en droit et en fait légitimes et indispensables. Fût-ce pour ramener l'ensemble d'une oeuvre et d'une culture à une intention humaine, il faut passer par la compréhension intrinsèque et se plier aux lois des univers spirituels.

Toutes ces affirmations, le marxisme authentique, à mon sens, les accepte sans difficulté, puisque aussi bien, indépendantes de toute philosophie, de toute décision concrète, elles relèvent d'une description ou d'une démonstration formelle. C'est au-delà ou en deçà de cette inévitable pluralité que le marxisme retrouve l'unité, unité de l'homme et de son monde, ou de la vie et de ses expressions, antérieure à la dissociation des facteurs, unité qui dériverait d'une philosophie ou d'une anthropologie : nous sommes ainsi renvoyés à une question plus vaste, celle de la vérité des philosophies.

Prenons ce que nous avons appelé la perspective. Au premier abord il semble que ce soit elle, au contraire, qui directement tombe sous l'alternative du vrai ou du faux. En effet, les propositions relatives à la lutte des classes, aux contradictions du capitalisme, à la fatalité des crises et à leur aggravation, toutes ces propositions comportent démonstration ou réfutation scientifique, en tout cas, même admise la multiplicité des théories économiques et des interprétations concrètes, elles ne seraient pas essentiellement relatives, tout au plus portent-elles sur des phénomènes passagers et sont-elles marquées d'une incertitude qui tient aux limites de notre savoir et à l'imperfection de nos procédés expérimentaux.

Les éléments de la perspective présentent ce caractère positif puisque aussi bien ils font partie intégrante d'une histoire partielle (celle de notre temps). La perspective n'en est pas moins philosophique, par le fait qu'elle retient ces éléments de préférence à d'autres et qu'elle les organise en fonction de l'avenir. Dira-t-on que les prévisions du marxisme ne diffèrent pas de l'analyse à laquelle il soumet le présent? Certaines prévisions déterminées (les crises, la concentration), vraies ou fausses, probables ou improbables, n'excèdent pas les ressources de la méthode positive. Mais la prévision globale, relative au socialisme où la liberté de chacun sera la condition de la liberté de tous, la prévision de la révolution fatale, du triomphe inévitable du prolétariat (comme si les réactions des peuples à la crise du capitalisme pouvaient être à l'avance connues), toutes ces anticipations lointaines, prophétiques pour ainsi dire, sont des idéologies puisqu'elles transcendent le réel, des mythes si elles exaltent la foi.

Or ces anticipations sont premières. Ou du moins, ce qui est premier, c'est le refus du capitalisme et la volonté de le détruire. L'image du futur naît de ce refus, une comme la perspective sur le passé. Et c'est pourquoi cette dernière, liée à une volonté, est essentiellement relative, inséparable d'un choix dans l'histoire. Bien plus ce choix commande la théorie aussi bien que la perspective. La tâche est d'abord pratique, il s'agit pour le prolétariat, pour l'humanité, de faire une révolution qui transforme la vie quotidienne et aboutisse à l'immanence des idées à l'existence. Là se trouve l'origine de la subordination de la pensée pure à l'action, de même que le primat de l'économie, transposé ensuite à toutes les époques, s'explique par la puissance de l'économie actuelle et par la nécessité d'agir sur le régime de production pour changer en profondeur les relations sociales (d'où la dissociation des facteurs, le facteur économique fixant la marge de variation : à l'intérieur du capitalisme les réformes ne sauraient dépasser une certaine limite). Le système marxiste dans son ensemble exprime une attitude existentielle.

Cette unité réelle des philosophies de l'histoire ne compromet pas la légitimité des distinctions logiques, mais elle rend plus urgent le problème philosophique : quelle est la vérité que le marxisme s'attribue à lui-même? Philosophie du mouvement, consent-il à la particularité ou transcende-t-il l'histoire?

Nous rappelons pour mémoire les deux réponses les plus simples et les plus faibles, celles qui assimilent le marxisme à une science positive, celle qui l'assimile à la totalité par opposition aux diverses particularités. La traduction du marxisme en termes de causalité a essentiellement pour fin de permettre la première confusion, l'usage du vocabulaire hégélien de permettre la seconde. L'impossibilité de l'une comme de l'autre ressort immédiatement de notre travail. La première exigerait un déterminisme de l'ensemble historique. Or l'explication causale, postérieure ou antérieure aux faits, est fragmentaire : les séries que nous prolongerons vers l'avenir ne composent pas les régimes réels, elles n'en déterminent pas les aspects qui nous importent le plus. Pour combler les lacunes, il faut l'optimisme, singulier dont se nourrit la foi : l'humanité résoudrait toujours les tâches que l'histoire lui propose.

Quant à la vérité par la totalité, peut-être est-elle accessible, mais à condition de s'élever au-dessus du devenir. Dans l'his-

toire, toutes les visions sont particulières, puisque la particularité consiste à embrasser le tout d'un certain point de vue. Pour justifier sa prétention, Lukacs substitue au sujet individuel un sujet collectif, la classe, qui pense la vérité de l'histoire au fur et à mesure qu'elle la crée. Mais, sans souligner l'illégitimité de cette substitution (c'est toujours un individu qui pense), la classe elle-même ne saisirait la totalité qu'une fois créée la société qui l'exprimerait, elle seule et entièrement. Tant que subsiste la pluralité des classes et par suite des visions, la vérité de l'une d'entre elles ne peut être démontrée que par des arguments supra-historiques, par les valeurs qu'incarne ou l'avenir qu'annonce chacune d'elles.

Objectera-t-on que la question est artificielle, que la notion de vérité universelle n'est qu'une idéologie? Le culte de l'objectivité exprime certaines intentions, psychologiques ou sociales, l'effort de détachement, la prétention à la sérénité. Elle correspond à une échelle particulière de valeurs (subordination de l'action à la pensée, de l'existence à la méditation), et, en ce sens, elle est une idéologie. Mais ces remarques ne suppriment pas la différence entre une proposition vraie ou probable parce que conforme aux faits ou aux règles logiques, et une affirmation où s'engage la personne, c'est-à-dire la volonté en même temps que l'intelligence. Solidaire de questions changeantes, d'une érudition provisoire, tout énoncé scientifique est, dans son contenu, historique. Mais on ne saurait ni confondre le progrès vers une approximation croissante avec un renouvellement de perspectives, ni assimiler les transformations auxquelles est condamnée une connaissance qui s'applique à une matière en devenir, avec la relativité des jugements.

Enfin, il ne s'agit pas tant d'éternité que de choix. Le marxisme consent à être la vérité d'un jour : encore lui faut-il démontrer ou justifier celle-ci. Or, à chaque époque, les hommes et les groupes s'opposent, et donnent des tâches historiques des interprétations contradictoires. Le marxisme peut-il se confronter avec les doctrines rivales en invoquant le bénéfice de la réalité contre les idéologies, de la vérité actuelle contre les déformations, les fuites ou les trahisons?

L'opposition entre réalité et idéologie, bien qu'elle soit utilisée particulièrement par les marxistes, répond à une intention de tous les historiens : tous voudraient distinguer entre le fond véridique des événements, les accidents superficiels qui attirent les regards des contemporains et des narrateurs, et enfin la conscience que les hommes ont prise de leur aventure. En fait,

ces distinctions sont équivoques, et les accusations d'idéologies sont aussi fréquentes que réciproques, comme si, selon une expression commode, l'idéologie était l'idée de l'adversaire.

Nous avons, à plusieurs reprises, rencontré le problème sans employer le terme. Nous avons montré le décalage possible entre l'acte objectif et le motif que l'acteur invoque pour se justifier, entre l'interprétation rationnelle d'autrui et celle de l'intéressé.

D'autre part, historiquement, l'acte s'oppose aux projets dans la mesure où il provoque des effets qui dépassent ou contredisent ceux-ci : une loi accroît le chômage qu'elle devait réduire. En ce sens, la réalité d'un mouvement historique ressortit à une observation positive, au-delà et en dépit des idéologies. Au-dessus des dialectiques élémentaires, nous avons analysé, dans l'ordre de la biographie, la pluralité des images. Tel biographe se donnait pour but de substituer à la représentation que Comte a progressivement élaborée de lui-même, la vie réelle du grand prêtre de l'humanité : lui aussi pratiquement compose une image, entre d'autres.

S'il s'agit d'un événement, nous arrivons à travers les témoignages partiels ou inexacts, reflets des expériences vécues, à reconstituer selon la probabilité le fait extérieur. Mais à mesure que celui-ci s'étend, à mesure qu'une époque entière est en question, ne retombons-nous pas dans le cas de la biographie? Chaque civilisation a construit de ce qu'elle était ou voulait être une représentation : l'historien constate et critique celle-ci, et cherche la réalité.

Si nous nous plaçons dans un secteur historique déterminé, par exemple le droit, l'équivoque subsiste; l'être des normes, de Kelsen, est, au regard du marxiste, une idéologie, et Kelsen, en retour, tient la réalité du marxiste pour étrangère au droit, ses concepts pour idéologiques. Comment saurait-on, pour l'ensemble d'une société, fixer l'infrastructure? Méthode causale, méthode descriptive y échouent également. Le réel, en histoire, ne s'offre pas immédiatement à l'intuition naïve, il est l'objet d'une détermination philosophique.

Mais, dira-t-on, comment maintenir une pareille proposition? On oppose la réalité des actes ou des événements à la diversité des impressions et à la fiction des projets, et cette opposition ne serait plus valable pour un ensemble? Où se produit la rupture? Nous pourrions rappeler que l'objectivité de la compréhension impersonnelle est suspendue à la condition que l'on néglige les expériences vécues, traduction qui devient de plus en plus difficile à mesure que l'objet s'élargit. D'autre part, l'extension du champ rend la sélection plus incertaine, ou du moins plus relative à la personne du traducteur. Mais

cette double réserve n'est pas décisive. Statiquement, en fonction d'une théorie de la société, on parviendrait peut-être à discerner les relations constitutives d'une certaine existence collective. Si l'on ne saurait revendiquer, en faveur du marxisme, un pareil privilège, c'est qu'il s'agit de choisir entre doctrines rivales, également soucieuses d'interpréter, au-delà du présent, ce qui n'est pas encore, mais devient.

La pensée non idéologique serait celle qui adhère au réel. Or la philosophie de l'histoire est, par essence, transcendante au donné parce qu'elle situe le passé par rapport au futur (que l'on imagine à l'image du passé). Elle est donc, comme toute pensée engagée, solidaire d'une volonté. C'est la priorité de l'avenir dans la conscience historique qui condamne à la partialité les philosophies concrètes.

Au-delà de sa signification psychologique ou sociologique, l'idéologie a donc, avant tout, une signification historique. Elle désigne les anticipations qui attendent le jugement du temps. Entre les représentations et l'action, il est possible, objectivement, de mesurer le décalage. L'égalité des revenus n'est pas effective dans la société communiste actuelle, mais le régime soviétique, en tant que moment historique, n'est perceptible que dans une certaine perspective, celle du Trotskisme, celle du Stalinisme ou celle du pessimisme (qui croit à la permanence des phénomènes fondamentaux). Rétrospectivement, on discerne dans les idéologies ce qui est resté utopie et ce qui s'est réalisé.

Nous n'avons pas encore démontré, nous objectera-t-on peut-être, qu'il y ait, à chaque époque, plusieurs réponses possibles à la situation. Nous pourrions faire simplement observer que cette pluralité est un fait, inséparable de la pluralité des groupes sociaux, que, en tout cas, l'hésitation subsiste entre le système actuel et le système futur. Mais nous invoquerons surtout une raison philosophique. L'homme, l'homme occidental, en particulier, est par essence l'être qui crée des dieux, l'être fini, insatisfait de sa finitude, incapable de vivre sans une foi ou un espoir absolus. Si donc il n'imaginait plus d'idéologie pour éclairer sa route ou raffermir son vouloir, c'est qu'il aurait abdiqué en acceptant le monde. Acceptation logique si sa vocation était accomplie, acceptation inconcevable, aussi longtemps que l'homme ne sera pas réconcilié avec son milieu, les valeurs avec l'ordre social. Double contradiction qui exclut l'accord de tous dans l'ordre des revendications. Le but dernier lui aussi, s'il en est un, se détermine progressivement au fur et à mesure du devenir, provisoire s'il est concret, formel s'il vaut universellement.

La validité absolue que s'attribue le marxisme dérive d'un hégélianisme interprété littéralement, mais devenu contradictoire lorsque a disparu la vérité du système, fondement de la vérité d'une histoire parvenue à son terme. La multiplicité des forces ne se compose pas en une dialectique totale, prévisible parce que rationnelle. La révolution prolétarienne, une entre d'autres, ne marque pas, dans le devenir humain, une rupture complète, elle ne soustrait pas l'historien à l'histoire et elle attend du succès sa vérification. A l'avance, elle exige, comme toutes les décisions, une double justification, par les nécessités provisoires et la fin ultime, dans le réel et par l'idéal.

Cette discussion ne constitue pas plus que celle que nous avions précédemment consacrée au primat causal une réfutation ou une confirmation du marxisme. Elle aboutit à une élucidation logique, résultat formel, inutile, pour tous ceux qui sont plus préoccupés d'agir que de connaître.

Nous avions conclu précédemment que le marxisme est une philosophie et non une science, parce que la dialectique de l'histoire ne dérive pas de l'analyse causale. Cette fois nous concluons : la doctrine marxiste, liée à une volonté politique et à une attitude vitale, est particulière comme celles-ci, et non universelle comme le savoir objectif ou peut-être la réflexion. Particularité légitime, si les interprétations concrètes de l'histoire sont inévitablement historiques. Seuls auraient motif de protester les fanatiques et les positivistes qui voudraient condamner les philosophies des autres et communiquer à leur décision le prestige de la vérité.

IV

LA PLURALITÉ DES MODES DE CONSIDÉRATION

Nous avons montré, dans le précédent paragraphe, que les interprétations concrètes du passé sont liées à des volontés tendues vers l'avenir. Nous reprendrons, dans ce paragraphe, la même question pour les manières d'envisager et d'écrire l'histoire, disons pour les *modes de considération.*

Nous constaterons une fois de plus la pluralité de fait, et nous chercherons en quel sens on peut imaginer ou atteindre une unité de droit.

Les historiographies sont aussi variées que les pays, les époques ou les personnalités des historiens. On conçoit une psychologie de ceux-ci aussi bien qu'une histoire des historiographies. Cette dernière, particulièrement complexe, devrait tenir compte des nations et des moments, des classes sociales et des métaphysiques, des théories esthétiques et des procédés scientifiques.

Les distinctions que l'on a proposées entre les modes divers de considération présentent une semblable multiplicité. D'un point de vue logique, nous pouvons les grouper en trois catégories : celles qui se fondent sur la nature des faits retenus (conceptions politique, économique, sociale, culturelle de l'histoire), celles qui se fondent sur le caractère de la connaissance (histoires narrative, évolutive, explicative et psychologique), celles enfin qui se fondent sur l'intention de l'historien et sa relation à l'histoire (histoires monumentale, pragmatique, érudite, critique, philosophique).

Les principes de sélection changent en effet, au fur et à mesure que se renouvelle l'intérêt que l'on prend au passé. Mais nous

avons limité à l'avance la portée de ces changements, puisque toutes les pratiques sont en droit sur le même plan, à moins qu'elles ne se justifient par une philosophie. Les régimes économiques, la vie sociale nous importent aujourd'hui plus que les récits de bataille ou les jeux de la politique. Nous sommes désireux de saisir des sociétés totales, de mettre en relation toutes les œuvres et toutes les activités comme pour réaliser la formule de la résurrection intégrale. Personnellement, nous partageons ces préférences, mais on risque bien plutôt d'en exagérer que d'en méconnaître la signification et la nouveauté.

On oppose à l'historiographie ancienne, curieuse avant tout des événements, la méthode moderne, authentiquement scientifique puisqu'elle vise le général et non le particulier, ce qui est commun à tous ou à beaucoup et non qui singularise quelques-uns, ce qui caractérise l'existence quotidienne et non ce qui, à la surface, agite les passions ou frappe les esprits. Les transformations les plus importantes — découvertes scientifiques ou progrès technique — qui ont bouleversé notre civilisation, ne sont-elles pas indifférentes aux révolutions et aux guerres? En rigueur, aucune de ces deux antithèses n'est valable. L'historien de l'économie s'attache à des faits plus aisés à saisir objectivement, il embrasse des ensembles plus vastes que l'historien de la politique, mais l'un et l'autre, en dernière analyse, recomposent une totalité ou une évolution singulière, et le souci des prétendus accidents n'est pas en lui-même plus méprisable que celui des institutions. On finirait par oublier, que la destinée de l'Europe a largement dépendu dans le passé, et dépend plus encore aujourd'hui, des conflits de peuples et de classes.

Bien plus, la collaboration des spécialistes, la juxtaposition des vues partielles ne suffisent pas à résoudre le problème d'une histoire générale. La formule *histoire de l'homme* ne précise ni la place qui revient à chaque activité, ni le système d'interprétation qui convient aux œuvres spirituelles. L'universelle interaction des forces, la liaison des idées au réel et leur relative autonomie, rendent également indispensable une théorie qui est au-delà du savoir empirique et des préjugés positivistes.

Nous n'insisterons pas davantage sur les distinctions de la deuxième catégorie. Nous sommes tentés de réduire la différence entre histoire narrative et évolutive, entre érudition et explication. Pratiquement, on utilisera ces concepts pour désigner des genres qui tendent à s'isoler, des travaux de qualité différente. Entre la matière brute et une connaissance élaborée, entre la juxtaposition et l'intelligence du devenir, on marque justement l'intervalle. Mais si nos études antérieures sont

exactes, il n'y a pas d'histoire scientifique qui ne garde certains caractères de récit, pas de récit qui par le choix et la rationalisation rétrospective ne tende vers l'organisation scientifique. L'intention propre à l'historien, irréductible à l'établissement de causes et de lois, manifeste à la fois dans l'établissement des données et dans la traduction conceptuelle, reste trop équivoque, trop proche à une extrémité des annales, à l'autre de la philosophie, pour autoriser des séparations tranchées.

Ici encore il faut rattacher le sujet à l'objet, l'intérêt de celui-là à la nature de celui-ci. La classification de Nietzsche (histoire érudite, pragmatique, monumentale) part de ce principe, comme celle de Hegel qui va du témoin au philosophe (de l'histoire primitive à l'histoire philosophique) en passant par la réflexion (histoire générale, pragmatique, critique, particulière). Nous avons expliqué, de même, les différentes modalités de l'analyse causale, les objectifs auxquels tend la compréhension, par des nuances de la curiosité.

Nous ne nous attarderons pas à discuter les diverses énumérations. Psychologiquement, les interrogations de l'historien varient indéfiniment. Logiquement, nous avons marqué déjà les oppositions essentielles : histoire compréhensive et histoire causale, histoire monumentale (d'une œuvre isolée) et histoire évolutive, histoire partielle et histoire totale. Philosophiquement, les antinomies décisives sont entre l'effort de coïncidence et la volonté d'interprétation rétrospective, la psychologie des hommes et la compréhension du devenir, la dispersion des totalités et la reconstitution d'une évolution.

Une seule question nous retiendra parce qu'elle est théoriquement essentielle, celle de la vérité d'une considération philosophique ou raisonnable de l'histoire. Est-il possible de la concevoir, de la justifier? En quel sens surmonte-t-elle la multiplicité des interprétations? Est-elle compatible avec le lien au présent des perspectives sur le passé?

Aucune philosophie ne saurait éliminer ni la pluralité des considérations, ni la relativité des perspectives. Et puisque, selon les questions que nous lui posons, le devenir prend une apparence autre, les visions du passé doivent être aussi diverses que les intentions des hommes. Le récit et le déterminisme, l'histoire pragmatique et l'histoire monumentale ne peuvent pas plus disparaître que les intérêts auxquels ils répondent ou les attitudes vitales qu'ils traduisent. C'est sur un autre plan que la philosophie domine cette multiplicité sans la supprimer.

Prenons un exemple. Le témoin a le mérite de conserver et de transmettre le souvenir de ceux qui ont vécu, sinon déterminé, les événements. Les mémoires sont donc vraies, elles mettent en lumière un aspect de la réalité. Mais celui qui s'attache à ce seul aspect néglige l'essentiel. Il subordonne le mouvement collectif à l'être qui en est à ses yeux le centre, acteur et victime, *l'homme souffrant et agissant,* peut-être identique à lui-même en ses impulsions profondes. Mais le philosophe n'a nul besoin de nier cette identité, pour apercevoir, au-delà des conduites et des expériences individuelles, le devenir social et spirituel dans et par lequel l'homme accède à son humanité, à supposer que celle-ci se définisse par l'esprit et dans la société.

Dès lors, le problème unique est de savoir s'il est donné à l'homme de découvrir la vérité de lui-même aussi longtemps que l'histoire dure encore. Vérité qui permettrait de donner réponse à l'interrogation sur laquelle s'est achevée l'étude de l'évolution et du déterminisme : l'histoire, qui présente tant de marques de contingence et d'irrationalité, révèle-t-elle, malgré tout, une nécessité qui apporte une sorte de justification à l'ensemble du passé? Du même coup, nous saisirions la totalité vainement cherchée. Cette dernière ne se confond ni avec la réalité intégrale, inaccessible comme tout objet, ni avec la juxtaposition des points de vue, arbitraire comme toute synthèse subjective. Elle serait la vérité qui dépasserait la particularité des perspectives et la pluralité des considérations, en déterminant la signification finale du devenir tout entier.

Mais la formule *vérité de l'homme* présente-t-elle un sens? On donnera peut-être la négation comme évidente. Toute vérité, dira-t-on, est de connaissance et implique la possibilité de vérification. Qu'il s'agisse de buts ou de valeurs, l'homme choisit librement et cette liberté exclut l'universalité. La diversité des conceptions du monde est un fait incontestable; en l'absence de données qui infirment ou confirment nos hypothèses sans laisser place aux contestations, inévitablement elle appelle de chacun une décision personnelle. Nous ne songeons^ni à nier, ni à mettre en doute cette anarchie des métaphysiques ou des préférences. Mais si toute proposition échappe à l'alternative du vrai et du faux qui ne comporte pas de contrôle expérimental, la philosophie tout entière, y compris la philosophie de la science, sera soustraite à la logique de la vérité. Entre l'invérifiable, l'inconnaissable et l'arbitraire, la distinction reste légitime.

La négation ne se fonde pas sur la seule observation. En fait, presque toujours, implicitement ou explicitement, elle se rattache non au scepticisme ou à l'agnosticisme, mais à un dogma-

tisme. L'homme est une bête de proie, il se mutile et se dégrade dès qu'il sublime ses instincts ou refoule les impulsions qui l'élèvent en maître au-dessus des esclaves. Les cultures, créations gratuites d'un être vivant ou individualités vivantes elles-mêmes, se développent selon une loi étrangère à l'esprit. Cet irrationalisme, une des doctrines sorties de la dissolution du christianisme, ne consiste pas tant à rappeler les origines et la nature biologiques de l'homme (à ce compte elle fait partie intégrante de tout athéisme), qu'à nier l'essence ou le but qu'il doit à sa raison.

Philosophie qui serait irréfutable si elle ne portait en elle une sorte de contradiction fondamentale. La conscience de soi qu'acquiert cet être brut devient un mystère et un scandale. Pourquoi philosopherait-il et chercherait-il la vérité, s'il ne se sentait capable de la définir? L'irrationalisme tend à se réfuter lui-même, puisqu'il s'affirme comme vérité philosophique et nie la condition de celle-ci. Discussion purement formelle qui ne convaincra personne (et n'y prétend pas), mais suggère au moins l'antinomie fondamentale de la vocation rationnelle et de la vie animale. L'histoire n'existe que par cette contradiction. Esprit pur ou élan aveugle, elle se perdrait également, en un progrès continu ou en une succession sans loi.

Incapable de faire l'ange sans faire la bête, la même formule vaut pour les individus et pour les collectivités. Les individus qui croiraient qu'en fait ou en droit leur moi authentique se confond avec un moi transcendantal, se méconnaîtraient et tomberaient dans l'insincérité. Chacun se constitue en intégrant à son vouloir personnel une partie du caractère donné par l'hérédité ou le milieu. Les peuples qui, au nom des lois éthiques, oublieraient les nécessités permanentes de l'ordre intérieur et de la concurrence internationale, se condamneraient à la décadence. Le sort des Etats et du même coup celui de certaines des conquêtes les plus hautes, dépendent encore largement des facteurs biologiques ou matériels (comme le taux de la natalité et l'organisation du travail). Les réactions humaines, compréhensibles psychologiquement, suivent le plus souvent d'aveugles impulsions. A juste titre, les phénomènes sociaux passent pour soumis à un déterminisme plus qu'à des intentions lucides, et pourtant les hommes ne cessent de vouloir une collectivité dans laquelle ils se reconnaîtraient parce qu'ils l'auraient créée à l'image de leur idéal.

Nous n'en revenons pas ainsi à la dualité de l'être et du devoir être. Cet idéal n'est pas nécessairement conforme au rêve de l'idéalisme moral et humanitaire, dans lequel se mêle à des aspirations bourgeoises une part d'illusions sur l'essence humaine. De plus, il n'est pas donné antérieurement à l'histoire, il n'est pas défini une fois pour toutes. Aux doctrines religieuses qui dès l'origine apercevaient la fin, les moralistes ont emprunté une idée éternelle de l'homme qu'ils élèvent au-dessus des sociétés changeantes et au nom de laquelle ils jugent : double erreur, si cette idée n'est pas encore achevée et si les normes ne sont pas séparables de la matière historique dont elles émanent. C'est à travers le devenir collectif où l'horreur se compose avec la grandeur, que l'humanité s'élève à la conscience d'elle-même et en vient à opposer sa destination à sa destinée.

Nous avions distingué, jusqu'à présent, logique de la connaissance et interprétation du devenir et, d'autre part, théorie d'un univers et perspective à l'intérieur de celui-ci. L'exemple du marxisme nous avait déjà montré que toute perspective (pour l'histoire totale) renvoie à une théorie matérielle, c'est-à-dire à une définition de l'humanité qui prétend valoir au-delà du présent. Une volonté qui se justifie philosophiquement dépasse toujours" l'objectif immédiat. Marx voyait dans le communisme la réconciliation des vieilles antinomies, de l'essence et de l'existence, des hommes entre eux et avec la nature.

Son erreur a sans doute été de confondre le but prochain avec l'état final, dont le concept seul est susceptible de détermination. Mais ces deux éléments se retrouvent inévitablement dans toute philosophie de l'histoire : une intention particulière, qui se situe entre un fragment connu du passé et l'avenir pressenti, et une idée, représentation provisoire de la fin. L'opposition est donc toute relative ou, pour mieux dire, dialectique. Par ses idéologies, l'homme transcende à chaque instant le réel, sans jamais détacher nettement sa tâche accidentelle de sa vocation, qu'il voudrait universelle.

De même, entre la logique de la compréhension et de la causalité d'une part et une philosophie concrète de l'histoire de l'autre, il semble y avoir une séparation radicale. La première, au fond, est partie de la réflexion sur l'objet et le sujet de l'évolution, réflexion qui, elle aussi, progresse dans le temps et vient enrichir la conscience que l'homme acquiert des conditions, permanentes ou changeantes, dans lesquelles il se connaît. La logique rejoint ainsi la théorie, comme celle-ci la volonté. Dialectique à trois termes, constitutive de l'existence, indéfinie faute de conciliation, orientée vers un but situé à l'infini.

La formule que nous avons employée, dépassement de l'historisme, est aussi équivoque que l'historisme lui-même. On ne retrouve ni la simplicité des époques absorbées en elles-mêmes, ni le point fixe qu'assure une foi transcendante, ni la naïveté de ceux qui croient sans réserve au progrès. La condition première de la sagesse humaniste est l'acceptation de la particularité et du devenir.

Il est vrai que nous avons moins démontré qu'admis les changements, sans en préciser la profondeur. En fait, comme nous le montrerons encore plus loin, nous nous refusons à admettre une antithèse entre la permanence de la nature humaine et l'affirmation du devenir. Dans l'ordre psychologique, on parvient par définition à des impulsions communes à tous, quelle que soit l'influence qu'exercent les milieux sociaux sur les manifestations des tendances les plus primitives. D'autre part, on mettra difficilement en doute la transformation des conceptions du monde, des hiérarchies de valeur, etc. Or cette diversité incontestable nous suffit, puisque notre humanité ne se situe pas au niveau de nos pulsions, mais au contraire de nos volontés et de nos pensées. Nous nous sommes donc bornés à suggérer l'identité formelle de la raison, à souligner les contradictions entre les modèles de vie et les éthos, propositions qui maintiennent à la fois l'unité et la réalité de l'histoire.

Certes, la diversité des cultures supérieures pose un problème que nous avons à peine envisagé. Pour le traiter concrètement, la compétence nous manquerait. Et, sans sortir de notre civilisation, nous nous heurtions aux antinomies fondamentales : devenir ou évolution, progrès ou succession sans loi, particularité ou vérité.

Nous avons laissé de côté les histoires partielles puisque nous avions montré la subordination de l'histoire-science à l'histoire-devenir spirituel. Une théorie de l'histoire de la philosophie suppose une théorie de la philosophie. A vrai dire, la même subordination se retrouve, en un certain sens, dans l'histoire générale. La connaissance que l'homme acquiert de l'histoire dépend de la nature qu'il y révèle, de telle manière que de la réflexion sur la science nous sommes passés à la réflexion sur le sujet de celle-ci. La possibilité d'une philosophie de l'histoire se confond finalement avec la possibilité d'une philosophie en dépit de l'histoire, puisque toute philosophie se définit comme l'effort de l'homme pour se déterminer lui-même.

Ecartant l'éthique éternelle, transcendante ou *a priori*, nous avons remis dans le temps la morale et la métaphysique, mais grâce à la distinction de la pensée engagée et de la réflexion, de la logique et de l'interprétation concrète, de l'intention prochaine et de la fin idéale, nous avons suggéré la dialectique de l'existence qui agit, pense et se pense elle-même (que nous décrirons plus précisément dans la dernière partie). Dialectique historique sans doute, mais perpétuellement acharnée à dépasser l'histoire et qui se définit par cette volonté, toujours vaine et toujours reprise. Car l'histoire disparaît aussi bien si l'homme n'a plus rien à apprendre que s'il n'apprendra jamais rien.

Troisième partie

L'HOMME ET L'HISTOIRE

La conscience historique varie avec les peuples et les époques, tantôt elle est dominée par la nostalgie du passé, tantôt par le sens delà conservation ou l'espoir de l'avenir. Fluctuations aisément intelligibles : certains peuples attendent la grandeur, d'autres en gardent le souvenir, certains se sentent liés à une tradition qu'ils veulent prolonger, d'autres sont impatients de nouveautés, avides de liberté et d'oubli. Le temps est à la fois la puissance destructrice qui emporte dans le néant les monuments et les empires, et le principe de vie et de création. Ni l'optimisme du progrès, ni le pessimisme de la dispersion et de la solitude ne définissent en propre l'idée historique. Nous voudrions, dans cette partie, nous élever au-dessus de ces philosophies particulières, et réfléchir sur leur commune origine, la relation des deux termes : *homme* et *histoire.*

Pour savoir *qu'il est dans l'histoire,* l'homme doit découvrir qu'il appartient à une collectivité qui participe à une histoire, commune à plusieurs collectivités. La société et son histoire représentent le milieu dans lequel chacun se réalise, milieu que l'on subit et que l'on juge.

Si l'histoire n'était que le lieu des changements collectifs, l'homme ne prendrait pas conscience de son être historique. Une fois qu'il a reconnu le devenir réel dont il est un atome, il lui faut encore, pour mesurer sa servitude, apercevoir en lui-même cette nature qu'il voulait condamner au nom de ses idéaux. *L'homme est historique.*

Les deux premiers paragraphes, qui ont pour thèmes les deux formules précédentes, posent des problèmes nouveaux : si l'homme rencontre en lui-même la particularité, comment accède-t-il à l'universalité? Comment soumet-il sa décision à la loi du vrai? Nous en arrivons ainsi à l'antinomie de l'existence

et de la vérité; la diversité des manières d'être s'oppose à l'unité de la destination humaine, la contingence du donné à l'essence personnelle.

Antinomie dont une dernière formule suggère la solution. *L'homme est une histoire* si, comme la durée individuelle constitue le moi, l'histoire tout entière se confond avec l'humanité, si celle-ci se crée elle-même à travers le temps et ne préexiste, ni dans l'au-delà ni dans la fixité d'une définition, à l'aventure dans laquelle elle est engagée.

Dès lors, le terme dernier de l'analyse serait à la fois la temporalité et la liberté (paragr. 4)- Le temps n'est pas un miroir qui déforme ou un écran qui dissimule l'être véritable, mais l'expression de la nature humaine dont la finitude implique le cheminement indéfini. L'histoire est libre parce qu'elle n'est pas écrite d'avance, ni déterminée comme une nature ou une fatalité, imprévisible, comme l'homme pour lui-même.

I

L'HOMME DANS L'HISTOIRE : CHOIX ET ACTION

Psychologiquement, les modes de la pensée politique sont indéfiniment variables. La plupart des individus ne mettent jamais en question leurs convictions, ils ont acquis ou plutôt reçu en même temps idées et volonté, sans jamais se détacher de leur situation, sans rompre l'adhérence de la conscience et de la vie. Nous avons tous connu les fils de bourgeois, conservateurs cyniques ou tranquilles, les fils d'instituteurs socialistes en toute évidence naïve. Quant à ceux qui ont choisi consciemment ou plusieurs fois — soit qu'ils aient traversé des univers contradictoires, soit que, faute d'une certitude spontanée, ils aient dû construire leur univers — ceux-là semblent obéir aux motifs les plus divers. Tel devient communiste par christianisme et athéisme, découvrant par l'intercession de Jésus, et non de Marx, la corruption de notre société, tel autre est royaliste par amour d'un ordre qui est moins l'effet de l'autorité que l'image de la raison athénienne. Historiquement, les positions du problème politique varient davantage encore (il est inutile de le souligner).

Il n'en existe pas moins à nos yeux une logique de la pensée politique. Non que l'on puisse rapprocher et confronter toutes les opinions : entre l'économiste qui condamne le collectivisme parce qu'il produit à des prix de revient trop élevés, et le moraliste qui condamne un régime dont le ressort est le désir de profit, il n'y a et il n'y aura jamais de dialogue. Sur le plan des préférences individuelles, les discussions sont éternelles parce que les tempéraments se heurtent, sans que les idées se mesurent et se rectifient. La logique ne permet pas de trancher entre les opinions, mais de réfléchir sur elles, et ainsi de déterminer les conditions dans lesquelles, en fait et en droit, l'individu choisit, adhère, agit. De cette réflexion, nous développerons ici un des

aspects, nous montrerons le caractère historique de la politique, et, avant tout, des deux démarches décisives : le *choix* et *l'action.*

Trois illusions empêchent de reconnaître *l'historicité* de toute politique. L'une est celle des scientistes qui imaginent une science (de la société ou de la morale) qui permettrait de fonder un art rationnel. L'autre est celle des rationalistes qui, plus tributaires qu'ils ne pensent de l'idéal chrétien, admettent sans réserves que la raison pratique détermine aussi bien que l'idéal de la conduite individuelle, celui de la vie collective. La dernière est celle des pseudo-réalistes, qui prétendent se fonder sur l'expérience historique, régularités fragmentaires ou nécessités éternelles, et accablent les idéalistes de leur mépris, sans voir qu'ils soumettent l'avenir à un passé moins conçu que reconstruit, ombre de leur scepticisme, image de leur propre résignation.

Une science de la morale, nous l'avons vu, mènerait au conformisme des honnêtes gens. A la rigueur elle confirmerait des évidences communes, mais sans donner à personne les moyens de décider entre les partis. Si elle glissait de la sociologie au sociologisme, érigeait la société en valeur absolue, elle n'apprendrait encore qu'à obéir : la soumission à la divinité nouvelle serait sacrée comme celle-ci. Sans doute peut-on réintroduire la pluralité des sociétés ou la pluralité des organisations à l'intérieur d'une certaine société, mais du même coup on supprime l'unité totale d'où l'on prétendait déduire les règles ou les buts.

Ce n'est pas d'ailleurs qu'une morale, ni *a fortiori* une politique, nous paraissent possibles sans étude de la réalité collective. Nous condamnons seulement la prétention d'appliquer aux rapports de la théorie et de la pratique (politique ou morale) le schéma de la technique (industrielle ou médicale). On se refuse à reconnaître que les fins ne sont pas ici désignées par l'assentiment de tous : l'essentiel est de savoir *quelle* communauté l'on veut. On fausse à la fois la nature de la société et celle de la sociologie, en imaginant celle-là cohérente et univoque, et celle-ci totale et systématique. En vérité, le savant rencontre dans l'objet les conflits qui agitent les autres hommes et lui-même. A supposer qu'il en éclaire les origines et la portée, il aide tout au plus l'individu à se situer dans l'histoire. S'il se vante d'apporter davantage, c'est, la plupart du temps, que son investigation et ses résultats sont déjà orientés par les volontés prétendument dégagées du savoir.

L'idée d'une vocation une pour tous les hommes et tous les peuples se justifie aisément à l'intérieur d'une représentation chrétienne du monde. Les diversités concrètes des tempéraments ou des collectivités n'entament pas cette identité à la fois originelle et finale qui, inaperçue des individus et garantie par la présence de Dieu, échappe au risque de formalisme, à la fois réelle et efficace, puisqu'elle tient à la solidarité mystique des hommes et à leur participation commune au drame de l'espèce.

Au contraire, la vocation, inscrite dans notre nature spirituelle et déchiffrée par la réflexion, devient nécessairement formelle, si elle doit valoir pour toutes les époques, elle ne réconcilie ni les individus, ni les groupes rivaux. Admettons avec Troeltsch que les impératifs éthiques survivent à la mort des empires et au défilé des siècles. A la rigueur, ils suggèrent un idéal, assez indéterminé d'ailleurs, de vie personnelle. Mais c'est une illusion singulière, d'autant plus enracinée qu'elle résiste moins à l'examen, de supposer qu'à partir du désintéressement, de la générosité ou de la liberté, on arrive à composer, selon la raison, l'image d'une société conforme aux règles éternelles.

Prenons l'exemple des problèmes actuels de l'économie. Schématiquement, deux systèmes de régulation sont possibles : l'un, automatique, par le jeux des prix sur le marché, l'autre volontaire, par un plan. Dans la première hypothèse, les capitaux nécessaires aux investissements sont fournis par l'épargne individuelle, dans la deuxième par des prélèvements sur les entreprises, fixés par l'administration du plan. Une économie à régulation automatique implique en même temps que des profits une forte inégalité. Une économie planifiée souffre une moindre inégalité, mais elle exige un pouvoir fort pour déterminer, conformément aux exigences collectives (à une conception politique de ces exigences), la part du revenu national attribuée chaque année aux diverses catégories de citoyens. Le choix entre ces deux systèmes est décisif : conçoit-on un arbitrage de la raison? A aucun degré.

Le choix peut se faire de divers points de vue : le système qui assure la plus forte production est peut-être le plus injuste ou celui qui laisse le moins d'indépendance aux personnes. Les fanatiques voudraient dissimuler cette pluralité, leur système devrait être à la fois le plus efficace, le plus harmonieux, le plus juste, il devrait supprimer les crises, l'exploitation de l'homme, la pauvreté, etc. Ces naïvetés interdisent de prendre conscience des données authentiques. Une société juste (ou plus juste),

au point de départ, devra sacrifier le libéralisme à l'égalité et à la discipline. Même si l'on admet qu'à la limite toutes les revendications, contradictoires aujourd'hui, seront satisfaites, il faut assumer des risques et la hiérarchie des préférences commande l'ordre des sacrifices.

Les relations entre les hommes, qu'il s'agisse d'économie ou de politique, posent des problèmes spécifiques, irréductibles aux lois abstraites de l'éthique. Supposons, avec une philosophie traditionnelle, que tout individu est libre parce qu'il possède une certaine capacité de jugement : comment préciser les libertés auxquelles il a droit, celles auxquelles il est prêt à renoncer momentanément pour atteindre tel ou tel but? Les définitions concrètes sont toujours empruntées à une réalité historique et non à l'impératif abstrait. En d'autres termes, comme nous le disions plus haut, ou bien l'on reste dans Pempyrée des principes vains, ou bien l'on glisse dans la déduction des précisions qui ne valent que pour un temps.

Ajoutons que l'on n'a jamais à choisir entre deux systèmes idéaux : celui de l'automatisme et celui du plan, mais entre deux formes imparfaites. A un certain moment de l'évolution du capitalisme, on doit se décider pour ou contre le système, pour telle ou telle réforme. Dans les époques tranquilles, où le régime établi n'est pas mis en cause, la politique d'idées, chère à certains intellectuels, prend toute sa signification, elle met en forme l'idéal que conçoit la société existante, ou bien elle exprime et transfigure telle ou telle revendication concrète. Mais dans les périodes critiques, les choix politiques révèlent leur nature de choix historiques. Nous nous rangeons dans tel camp, nous adhérons à telle classe contre telle autre, nous préférons les inconvénients de l'anarchie à ceux de la tyrannie. L'illusion du rationaliste n'est pas tant de méconnaître la réalité que de se raccrocher à l'espoir que, malgré tout, il choisit selon la raison. Au vrai, on choisit à et pour un moment : on ne renonce pas au libéralisme authentique, mais à un libéralisme décadent. On condamne moins l'essence du parlement qu'un parlementarisme corrompu. Aussi est-il compréhensible, en dépit des apparences, que le capitalisme ait été vaincu d'abord dans le pays où il était le moins développé.

Ajoutons que l'on idéalise encore ce choix en le réduisant à l'alternative du passé et de l'avenir, en oubliant la pluralité des possibilités qui s'offrent à chaque instant, en confondant le régime nouveau avec l'incarnation de l'absolu. Le rythme du progrès permet d'insérer une décision, toujours chargée d'incertitude et de renoncement, dans un mouvement global qui conserve quelque chose du prestige emprunté à la Providence.

L'idée d'une politique historique a, en France, une résonance réactionnaire. L'appel à l'expérience passe pour caractéristique de la pensée conservatrice. C'est que, en réalité, on confond le caractère historique de toute politique avec une certaine théorie de l'histoire, celle qui se fonde sur les *leçons de l'histoire* ou la valeur de la tradition.

La science historique ne suggère nullement que ce qui a été doive continuer d'être, ni que ce qui dure vaille mieux que ce qui passe, ni même que ce que l'on rencontre partout dans le passé doive toujours se rencontrer dans l'avenir. Avec de tels raisonnements, on aurait pu longtemps démontrer la fatalité de l'esclavage. Logiquement, l'histoire conduit à la politique par l'intermédiaire des régularités observées. Tout le problème est de déterminer la nature de ces régularités.

Dans l'ordre politique, l'historien dégage souvent des *constances,* données relativement stables d'une situation. Max Weber écrivait que seule, à la longue, la Russie menace l'existence de l'Allemagne. Un historien français dirait de même que seule l'Allemagne met en danger l'existence de la France. Celui-ci en déduirait la nécessité, soit de dissoudre l'unité germanique, soit de rassembler une coalition de petites nations, comme celui-là recommandait un accord avec les Slaves du Sud ou avec l'Angleterre.

L'insuffisance de ces prétendues leçons tient à la transformation des *constances,* en particulier dans l'ordre diplomatique; nous en avons mesuré, depuis quelques années, la fragilité. Le vrai politique est celui qui renverse les alliances. Si la géographie physique ne change guère, la géographie politique participe du devenir. Il est facile d'invoquer l'expérience, plus difficile de l'utiliser, plus difficile encore de l'oublier. Pourtant, l'action efficace, insoucieuse du destin, saisirait les occasions, capable d'embrasser les situations, faites d'éléments déjà vus, dans leur nouveauté.

Dira-t-on que l'opposition entre l'effort d'originalité et le respect du passé est artificiel, que les constances que nous avons prises pour exemple sont trop particulières? Tâchons en effet de distinguer les catégories des généralités historiques : tout d'abord les *régularités élémentaires,* pour ainsi dire microscopiques, qui tiennent à la permanence de certaines impulsions humaines ; ensuite les *régularités historiques et sociales* qui marqueraient les caractères communs à toutes les organisations collectives (par exemple les conflits de classes ou de groupes); enfin toutes les relations causales (que nous avons analysées

plus haut). Toutes ces régularités, nous le savons, sont partielles et fragmentaires. Si donc on se fonde uniquement sur elles pour justifier une politique, on pourra dire que cette politique est historique, mais à condition d'ajouter que cette histoire est la projection dans le passé d'une intention actuelle.

Il nous suffit d'ailleurs de reprendre les résultats de nos études antérieures. La science historique aboutit à trois types de conclusions : le récit pur, les rapports de causalité, une représentation globale du devenir, représentation qui semble le terme dernier encore qu'elle inspire déjà la traduction conceptuelle et le choix des événements. Les rapports de causalité sont objectifs, mais les termes isolés, c'est-à-dire les questions posées, correspondent aux problèmes de l'historien. Inévitablement la sélection des régularités a un caractère politique. Quant aux images de l'histoire totale, — éternité de la lutte des classes, de la rivalité entre pouvoir et citoyens, lois fondamentales de l'ordre, ou bien au contraire évolution vers le mieux, dialectique des totalités, — elles reflètent des philosophies, solidaires de décision. Ce qui rend absurde la notion d'une politique scientifique, c'est donc le fait que la science, toujours partielle, se subordonne à des volontés contradictoires. Nous retrouvons la dialectique qui a été au centre de notre travail, du passé et du présent tendu vers l'avenir, de la contemplation et de l'action. Il ne s'agit pas de savoir, comme on le croit souvent, si la politique doit ou non utiliser l'histoire, mais comment elle doit l'utiliser. L'histoire de Maurras est comme le monde manichéen livré à la lutte sans terme du bien et du mal, le bien ne jouissant jamais que de triomphes incertains et précaires. L'histoire du marxisme est un mouvement d'ensemble vers une société communautaire.

Mais si toutes les politiques sont historiques, ne peut-on, sans supprimer leurs oppositions, les obliger au dialogue, en analysant le contenu, logiquement inévitable, d'une doctrine? L'historicité de la politique (ou de la morale) condamne des prétentions scientistes, mais elle consacre les droits de la réflexion.

Le choix dont nous avons parlé jusqu'à présent comporte logiquement deux démarches distinctes : le choix d'une politique, l'adhésion à un parti. Ces démarches, normalement confondues, peuvent et doivent être discernées.

La première exige que je reconnaisse, à l'intérieur de la société actuelle, les objectifs accessibles et désirables, ou encore le régime autre qui pourrait succéder au régime présent. La deuxième suppose que j'accepte les membres d'un parti ou d'une classe pour compagnons, que je m'engage entièrement, au lieu de formuler un souhait ou d'exprimer une préférence. Or, on ne passe pas toujours de la prévision ou du désir à la volonté.

Comment, à moins d'être aveuglé par le fanatisme, nierait-on cette dualité? Celui qui déteste l'avenir qu'il juge inévitable, le païen aux siècles où déjà le triomphe du christianisme était consommé, celui qui approuve la fin sans consentir aux moyens ou à la discipline imposée, aujourd'hui, par exemple, le libéral ou le communiste humanitaire, quel autre recours leur reste-t-il que l'abstention ou la résignation? Défaites sans doute, défaites peut-être inévitables si l'homme est l'être qui connaît le possible et tend à l'impossible, subit l'histoire et veut la choisir.

Entre l'adhésion et l'action, nul obstacle ne s'interpose. Celui qui s'est intégré à un groupe a accepté de servir. Si nous séparons les deux démarches, c'est que l'action, celle du chef, celle du soldat, pose à l'intelligence et à la conscience des problèmes autres, qui ne se confondent ni avec ceux du choix, ni avec ceux de l'adhésion.

Psychologiquement, nous l'avons dit, le contenu du choix politique est indéfiniment varié, même à l'intérieur d'une certaine société, à une certaine époque. Logiquement, il importe avant tout d'accepter ou non l'ordre existant : pour ou contre ce qui est, telle serait l'alternative première. Réformistes et conservateurs s'opposent aux révolutionnaires, à ceux qui veulent non améliorer le capitalisme, mais le supprimer. Le révolutionnaire s'efforce, en détruisant le milieu, de se réconcilier avec lui-même, puisque l'homme n'est accordé avec soi que s'il est accordé avec les relations sociales dont, bon gré mal gré, il est prisonnier.

Celui qui se place dans le cadre du système donné, nuance de mille façons son acceptation de principe. Le conservateur, selon son intelligence, est toujours plus ou moins réformiste, il s'institue le défenseur de telle valeur ou de tels intérêts. En revanche, le révolutionnaire n'a pas de programme, sinon démagogique. Disons qu'il a une *idéologie,* c'est-à-dire la représentation d'un autre système, transcendant au présent et probablement irréalisable, mais seul le succès de la révolution permettra de discerner entre l'anticipation et l'utopie.

Si donc on s'en tenait aux idéologies, on se joindrait spontanément aux révolutionnaires qui normalement promettent plus que les autres. Les ressources de l'imagination l'emportent

nécessairement sur la réalité, même défigurée ou transfigurée par le mensonge. Ainsi s'explique le préjugé favorable des intellectuels en faveur des partis dits avancés. Il n'est pas besoin d'invoquer la foi au progrès. A n'en pas douter, les sociétés que nous avons connues jusqu'à ce jour ont été injustes (mesurées aux représentations actuelles de la justice). Reste à savoir ce que serait une société juste, si elle est définissable et réalisable.

Raisonnablement, il importerait, comme nous l'indiquions plus haut pour l'économie, de confronter l'organisation actuelle et l'organisation future. Cette comparaison apporterait des résultats au moins vraisemblables, positifs, mais ces considérations abstraites importent moins que l'on n'est tenté de le croire. Il faudrait rapprocher le capitalisme tel qu'il est devenu, du communisme tel qu'il sera étant donné les hommes qui historiquement ont chance et charge de le réaliser. Mais le deuxième terme nous échappe. Les révolutionnaires seront transformés par leur propre victoire. Entre les prévisions fragmentaires et la totalité future, il subsiste une marge immense, celle de l'ignorance, et peut-être de la liberté.

A supposer qu'on trouve moins d'inconvénients au système qui décline qu'à celui qui s'annonce, à supposer que les antinomies capitalistes paraissent moins redoutables pour les valeurs sacrées que la tyrannie communautaire, sera-t-on disposé du même coup à adhérer au capitalisme, à s'en faire le défenseur? La révolte des masses est aussi une réalité, qui prouve du moins la possibilité d'un autre régime. On ne partage pas tous les espoirs des fanatiques, mais on ne saurait nier la signification du bouleversement. Et l'incertitude de l'avenir interdit le scepticisme et l'abdication.

Il serait trop simple de dire qu'on choisit entre deux maux, ou que l'on choisit l'inconnu : disons qu'un choix implique toujours des sacrifices et que l'on choisit *contre* quelque chose, lorsque l'on choisit la révolution.

Il y a deux problèmes distincts de l'action : obtenir ou conserver le pouvoir d'abord, l'utiliser en vue d'une fin ensuite.

Il ne nous importe pas d'étudier les conditions de la politique selon les régimes et les pays. C'est à la sociologie politique d'analyser la technique de la propagande ou de la dictature. Un seul point nous importe, parce qu'il touche à notre thème central, celui du décalage entre la réalité et la prise de conscience. L'action en vue du pouvoir emploie inévitablement, comme toute action, les moyens adaptés au but poursuivi. Il est de fait qu'on influence plus efficacement les masses par la démagogie que par le rappel de vérités, la plupart du temps désagréables. Accepter les servitudes de la pratique, ce serait consentir à traiter les autres comme des instruments, s'obliger à mentir, fût-ce par honnêteté. L'idéologie et le mythe ont une fonction permanente dans la vie sociale, parce que les hommes ne reconnaissent et ne veulent jamais reconnaître l'histoire qu'ils font.

Un préjugé est donc aussi redoutable que celui de l'idéaliste et prépare à d'aussi rudes déceptions, celui du technicien (aujourd'hui de l'économiste et du financier) qui confronte les actes des gouvernants avec ce qui aurait été, selon la science, souhaitable. Le traité de Pareto qui systématise les ressentiments d'un libéral déçu, illustre cette absurdité des conduites humaines si l'on confond rationalité et rationalité économique. Ajoutons que le réalisme de Weber n'est guère moins illusoire. Encore qu'il analysât impitoyablement les conditions de la politique moderne (partie, prébendes, spoils, etc.), il se refusait à entrer dans le jeu, il voulait obliger chacun à combattre drapeaux déployés, comme si aucun parti n'était capable de discerner ce qui est et ce qu'il veut, ou de prévoir la conséquence des mesures qu'il recommande ou qu'il prend.

La seule manière d'éviter le pessimisme d'un Pareto est de restituer au réel sa dimension historique. Les conflits des factions et des classes, les révolutions et les tyrannies représentent une succession d'absurdités sanglantes, si on n'aperçoit point le mouvement d'ensemble qui entraîne les sociétés et l'esprit vers un avenir autre. Le contemporain compare légitimement les actes et les intentions, les principes et la conduite : tel gouvernement socialiste accélère la concentration capitaliste, et, au nom de la prospérité, prolonge la crise. Mais il ne doit pas ignorer la précarité de sa critique, si nécessaire soit-elle. En dernière analyse, ni l'économie ni la morale ne jugent l'homme d'action, mais l'histoire.

La prise du pouvoir est la récompense suprême du démagogue, il reste à mesurer le chef.

L'idéal est-il alors celui de Max Weber? Embrasser les situations, discerner la complexité du déterminisme et insérer dans le réel le fait nouveau qui donne le maximum de chances d'atteindre le but fixé? A vrai dire, nous rencontrons ici une antinomie fondamentale entre une *politique de Ventendement* et une *politique de la Raison,* qui correspond à l'antinomie du hasard et de l'évolution. Dans l'une, la stratégie n'est faite que d'une tactique indéfiniment renouvelée, dans l'autre, la tactique est subordonnée à une stratégie, elle-même accordée à une image du devenir.

Le *politique de l'entendement* — Max Weber, Alain — cherche à sauvegarder certains biens, paix, liberté, ou à atteindre un objectif unique, la grandeur nationale, dans des situations toujours nouvelles qui se succèdent sans s'organiser. 11 est comme le pilote qui naviguerait sans connaître le port. Dualisme des moyens et des fins, du réel et des valeurs; pas de totalité actuelle ni d'avenir fatal, chaque instant pour lui est neuf.

Le *politique de la Raison,* au contraire, prévoit au moins le terme prochain de l'évolution. Le marxiste sait la disparition inévitable du capitalisme et le seul problème est d'adapter la tactique à la stratégie, l'accommodement avec le régime actuel à la préparation du régime futur. Moyens et fins, mouvement et but, réforme et révolution, ces antithèses traditionnelles rappellent les contradictions dans lesquelles s'empêtrent ceux qui agissent dans le présent sans ignorer l'avenir qu'ils désirent.

Ces deux types sont, il va sans dire, des types idéaux, ils marquent les deux attitudes extrêmes. Celle-ci risque de dégénérer en résignation, celle-là en aveuglement, celle-ci devient impuissante à force de se fier à l'histoire, celle-là à force de l'oublier, celle-ci est plus sage, celle-là plus héroïque. C'est dire aussi que toute politique est à la fois l'une et l'autre. Il n'est pas d'action instantanée qui n'obéisse à un souci lointain; pas de confident de la Providence qui ne guette les occasions uniques. Les qualités du prophète et de l'empiriste ne devraient pas être incompatibles. La politique est à la fois l'art des choix sans retour et des longs desseins. L'homme d'action, ouvert aux conjonctures, viserait, inflexible, le but qu'il s'est assigné. Il est plus fréquent, d'ailleurs, de voir la sagesse au service d'une entreprise folle ou le mépris de la technique compromettre un projet raisonnable.

Choix et action sont historiques en trois sens. Ils répondent à une situation dont l'individu assume la charge sans en porter la responsabilité. On ne revient pas sur ce qui est acquis : on rétablit la monarchie, mais non les droits féodaux. On ne répare pas une faute par une faute en sens contraire. L'Allemagne hitlérienne exige une autre politique que la République de Weimar. Il faut fuir regrets et remords, inutiles et dangereux.

L'action, ensuite, consent à l'incertitude du futur. Que l'on adhère à un système social ou que l'on prenne une mesure financière, il y a des risques à courir, parce que les réactions humaines ne sont jamais entièrement prévisibles, parce que l'on connaît seulement une partie du réel et que tout le réel est efficace.

L'action, enfin, commence par l'acceptation des conditions fondamentales de toute politique, des conditions propres à l'époque donnée. Il faudrait être capable de lucidité et de foi : croire à une volonté historique sans croire ni aux mythes, ni aux foules. Psychologiquement, humainement, aucun groupe, aucun parti ne saurait, dans l'ordre moral, revendiquer privilège ou supériorité.

Triple historicité qui correspond à une triple exigence : recueillir un héritage, tendre vers un avenir que l'on ignore, se situer dans un mouvement qui dépasse les individus.

II

L'HOMME HISTORIQUE : LA DÉCISION

Le choix nous a paru historique, parce qu'il se précise et s'affirme à mesure qu'en un va-et-vient incessant je découvre et la situation dans laquelle je suis et la politique à laquelle j'adhère. Nos analyses, volontairement limitées, négligeaient un aspect du donné.

Le choix est historique encore, parce que les valeurs au nom desquelles je juge le présent viennent de l'histoire, déposées en moi par l'esprit objectif, que j'ai assimilé au fur et à mesure que je m'élevais à la conscience personnelle. Et d'autre part le choix n'est pas une activité extérieure à mon être authentique, c'est l'acte décisif par lequel je m'engage et fixe le milieu social que je reconnaîtrais pour mien. Le choix dans l'histoire se confond en réalité avec une décision sur moi, puisqu'elle a pour origine et pour objet ma propre existence.

Dans les rares époques tranquilles, où là vie privée se déroulait en marge des affaires publiques, où la profession n'avait rien (ou presque rien) à attendre ni à craindre des pouvoirs, la politique apparaissait comme une spécialité, livrée à quelques professionnels, occupation entre d'autres, plus passionnante que sérieuse. Il a fallu la guerre pour réapprendre aux hommes qu'ils sont citoyens avant d'être particuliers : la collectivité, qu'elle soit classe ou patrie, exige légitimement de chacun qu'il se sacrifie à une cause. Défense nationale ou Révolution, l'individu qui appartient à l'histoire est tenu d'assumer le risque suprême.

On met rarement ces deux choix sur le même plan. Les moralistes et les doctrinaires rêvent d'une humanité pacifiée

et ^pacifiste. Quoi qu'il en soit de ces espérances, il n'y a pas d'État, jusqu'à ce jour, qui n'ait fait usage de la force pour se maintenir contre ses ennemis du dedans et du dehors. Dans le monde actuel, il est absurde ou naïf de prêcher la non-violence, alors que régimes sociaux et coloniaux reposent sur une autorité qui a moins besoin du consentement que de la police.

Dira-t-on que la violence du révolutionnaire a précisément pour but de triompher de la violence cristallisée dans les institutions? Admettons-le provisoirement. En tout cas, le révolutionnaire ne saurait invoquer une quelconque objection de conscience. Du moment qu'il consent à tuer dans certains cas, il choisit une guerre contre une autre : choix politique et non pas choix moral.

On objectera que cette violence est la dernière, pour mettre fin aux violences. Pacifistes et idéalistes aiment à se donner de telles justifications. On conçoit qu'une guerre apparaisse provisoirement comme la dernière pour l'Europe, et qu'elle établisse entre certaines nations un accord qui exclut pour un temps un nouveau conflit. Une telle paix, limitée, serait une étape du développement historique, elle consacrerait une certaine répartition des biens, un certain état des institutions. En d'autres termes, le résultat obtenu serait encore politique, il participerait de la précarité, de l'injustice partielle de toute politique. De même, on peut espérer qu'un régime futur vaudra mieux que celui d'aujourd'hui, mais non pas qu'avec l'économie dirigée la bureaucratie disparaîtra et que chacun recevra une rétribution proportionnelle au mérite.

Dans les partis avancés se retrouvent trois types d'hommes, les idéalistes, les anarchistes, les vrais révolutionnaires. Ceux-ci' disent non à l'ordre existant et en veulent un autre, les anarchistes disent non à tout ordre social, les idéalistes jugent ou se figurent juger au nom d'un idéal éternel, sans se soucier de confronter leurs exigences avec les conditions permanentes de la vie collective. Sans le savoir, ils prennent l'attitude la plus vaine, celle de la révolte qui n'aboutit pas à la révolution. Il est normal que le jeune homme qui mesure la distance entre les principes qu'on lui a enseignés et la société réelle, soit révolté. Peut-être l'homme doit-il mettre sa dignité à poursuivre un idéal qu'il ne rejoindra jamais. Mais la révolte, si séduisante qu'elle puisse être esthétiquement ou, dans certains cas, humainement, est puérile, car elle substitue le désir à la volonté et les revendications à l'action. Ce n'est pas noblesse mais folie que de dire non à la fois au présent et au futur pour dire oui à un rêve. Au reste, la révolte contre l'ordre social

comporte elle aussi, à la limite, le sacrifice de la vie. L'objecteur de conscience est irréfutable s'il consent à tout plutôt que d'obéir à une obligation qui lui est inacceptable. La liberté de choix concret est limitée par la nature des communautés et par les conditions historiques. Mais la liberté de l'individu reste entière, car il juge l'histoire en même temps qu'il juge dans l'histoire.

Encore doit-il, s'il veut être lucide, envisager les conséquences de sa décision. L'objecteur qui s'indigne contre les peines qu'on lui inflige n'a pas compris le monde plus qu'il ne s'est compris lui-même. Une collectivité qui accepterait que les lois ne fussent pas obligatoires pour tous, que les citoyens en cas de nécessité ne fussent pas tenus de la défendre, sans être inconcevable, est encore inédite. Dès lors, celui qui préfère le salut de son âme à celui de la cité, ne saurait s'étonner que celle-ci réponde à son refus par un refus. Volonté commune et conscience personnelle doivent se heurter. Et cette dernière a tort, à moins qu'elle ne se fonde sur une loi divine, puisqu'elle s'oppose à l'impératif universel et méconnaît la destinée humaine, qui ne s'achève que dans la communauté.

Sans doute ce conflit extrême est-il historique, puisque l'obligation de servir, sous sa forme actuelle, est de date récente. Aujourd'hui encore, celui qui ne se reconnaît ni dans le régime actuel, ni dans celui qui se prépare conserve la ressource et le droit moral de fuir la société : stoïque, sage ou résigné, il consent à vivre seul. Mais on ne souhaite jamais la solitude, on la préfère parfois à une collectivité déterminée. Si le choix politique risque d'entraîner celui d'une certaine mort, c'est que toujours il signifie celui d'une certaine existence.

Là encore, le train courant de la politique risque de nous dissimuler la portée de nos engagements. Il est clair, aujourd'hui que la vie publique détermine toute vie privée, qu'en souhaitant un certain ordre social on souhaite une manière de vivre. Tout ne serait pas bouleversé par une révolution. Il subsisterait toujours plus de continuité que ne l'imaginent les fanatiques. L'esprit n'est pas tout entier prisonnier de la destinée commune. Les relations entre les hommes, l'exercice de la profession, la nature du pouvoir, la famille même, seraient transformés : l'existence de tous et de chacun serait autre, autres les convictions, autres les idéologies. Celui qui veut une société nouvelle se veut autre lui-même, puisqu'il appartient à la société actuelle, celle qui l'a formé et qu'il renie.

Il invoque le plus souvent des impératifs transcendants ou un avenir idéal. Mais, nous l'avons vu, celui-ci n'est que la transfiguration, autorisée par l'ignorance, d'un système imparfait, ceux-ci l'hypostase des valeurs réalisées, alfirmées ou rêvées par la société actuelle. Ainsi s'explique que le révolutionnaire invoque souvent les principes empruntés à l'héritage qu'il rejette. C'est au nom de la démocratie que les communistes préparent un ordre social radicalement distinct de la démocratie formelle dans laquelle nous vivons. Et, d'autre part, le socialisme, négation par lui-même du capitalisme, est plus marqué qu'il ne le croit par la société qui l'a fait naître et qu'il déteste. Les idées du système futur s'accumulent à l'intérieur du système qui décline. Les contradictions sociales se doublent de contradictions des hommes en eux-mêmes. Les individus n'acceptent plus leur milieu, leur conscience condamne leur* existence. La révolution semble une solution, encore qu'elle réconcilie certaines personnes avec elles-mêmes et avec leur milieu, mais non pas l'idéal avec le réel.

L'existence de l'individu dans le temps implique les trois dialectiques du passé et de l'avenir, du savoir et du vouloir, du moi et des autres. Ces trois dialectiques élémentaires »e subordonnent à celle du monde et de la personne. Je découvre la situation dans laquelle je vis, mais je ne la reconnais pour mienne qu'en l'acceptant ou la refusant, c'est-à-dire en déterminant celle où je veux vivre. Le choix d'un milieu est une décision sur moi, mais celle-ci comme celui-là sortent de ce que je suis (de telle manière que se répètent ici les dialectiques de la connaissance et de la volonté, du donné et des valeurs), elle est aussi profondément historique que lui. Or, elle crée mon univers spirituel en même temps qu'elle fixe la place que je revendique dans la vie collective. Puis-je encore adhérer à ma décision, si je prends conscience de la particularité de mon être et de mes préférences?

Psychologiquement, l'interrogation a peu de portée. Le fanatisme n'a que trop vite fait d'exalter une nécessité passagère ou d'assimiler un but immédiat au but dernier de l'humanité. La plupart des hommes ne font pas de différence entre le Dieu qu'ils se donnent et celui qui serait. Les marxistes démontrent quotidiennement que l'on retrouve aisément l'absolu dans l'histoire.

La question véritable n'est pas psychologique (encore que peut-être la foi soit d'autant plus intolérante et aveugle qu'elle se sente plus incapable de se démontrer). Philosophiquement, une décision historique est-elle concevable? Si l'on confronte une telle décision à celle du croyant ou du moraliste, on mesure

l'intervalle. La premier n'a pas à vouloir, mais à être. Le bien et le mal existent avant lui, en dehors des créatures; il s'agit pour chacun, toute la vie et à chaque instant, de faire son salut, de jouer dans le temps sa destinée éternelle. Le chrétien se rapproche ou se détourne de Dieu qui, immuable, inaccessible, souffre et triomphe avec lui. Le moraliste, bien que le discernement des valeurs soit humain et non divin, écoute une parole qui s'adresse à tous. L'ordre de ne point tuer, de maîtriser les passions ou d'obéir à l'impératif catégorique, n'est ni d'un temps, ni d'un jour. Il vaut aussi loin que l'humanité dont il traduit la vocation et qu'il réconcilie dans le respect d'elle-même. Au contraire, la décision concrète du communiste, du national-socialiste, du républicain, du Français, intègre l'individu à des collectivités fermées sur elles-mêmes, elle n'obéit pas à une loi universelle, elle répond à une conjoncture singulière à laquelle elle ne survit pas. Elle semble relative comme tout ce qui s'attache aux choses périssables.

A notre époque de croyances aveugles, on souhaite plutôt que les individus se souviennent que l'objet concret de leur attachement n'est pas révélé, mais élaboré selon la probabilité, et qu'il ne devrait pas, comme les religions transcendantes, diviser le monde en deux règnes opposés. On est tenté de souligner la précarité des opinions plutôt que l'absolu des engagements. Si longtemps qu'il reste place pour la discussion, mieux vaut, en effet, se souvenir qu'il n'y a pas d'humanité possible sans tolérance et qu'il n'est accordé à personne de posséder la vérité totale. Mais il suffit que surviennent les situations extrêmes, guerres ou révolutions, pour que la sagesse devienne impuissante et que la contradiction fondamentale surgisse à nouveau : pour une tâche historique, l'homme doit assumer le risque qui, pour lui, emporte le tout.

Philosophiquement, la contradiction disparaît dès que l'on ne mesure plus la décision au modèle religieux. L'homme qui a conscience de sa finitude, qui sait son existence unique et limitée, doit, s'il ne renonce à vivre, se vouer à des fins dont il consacre la valeur en leur subordonnant son être. Faute de quoi, toutes choses se perdraient dans l'indifférence, les hommes se dégraderaient en nature, puisqu'ils seraient ce qu'ils sont par l'accident de leur naissance ou de leur milieu. Au reste, ces formules expriment une vérité si banale que la thèse contraire, mieux vaut le déshonneur que la mort, a heurté ceux-là mêmes qui implicitement l'acceptaient en refusant inconditionnellement la violence.

Ce n'est donc ni céder à la mode de philosophie pathétique, ni confondre l'angoisse d'une époque bouleversée avec une

donnée permanente, ni sombrer dans le nihilisme que de rappeler comment l'homme se détermine lui-même et sa mission en se mesurant au néant. C'est là, au contraire, affirmer la puissance de celui qui se crée en jugeant son milieu et en se choisissant. Ainsi seulement l'individu surmonte la relativité de l'histoire par l'absolu de la décision, et intègre à son moi essentiel l'histoire qu'il porte en lui et qui devient la sienne.

Si la décision communique au choix son caractère inconditionnel, celui-ci en revanche communique à celle-là sa particularité. Je ne suis pas au-delà de l'existence sociale que je mène, je me confonds avec ma destinée, je m'enferme dans la contingence du donné psychologique et historique que j'ai recueilli et assimilé. Puis-je sortir de cette particularité ou dois-je m'en accommoder?

En un sens, je m'évade de ma particularité dès que je la connais. Or la science historique est par définition un savoir réflexif, puisqu'elle me révèle ce que je suis dans l'histoire, moi parmi les autres. Dois-je dire, selon la conception de Dilthey, que c'est l'histoire elle-même qui me délivre de l'histoire?

Nous avons ailleurs développé et précisé l'idée qui peut s'entendre de trois manières différentes. Ou bien la connaissance objective du passé nous élève au-dessus de nous-mêmes, ou bien la rétrospection possède le privilège de saisir la vérité, ou enfin la réflexion seule nous délivre de nos limites.

Dilthey avait dans ses livres plutôt juxtaposé qu'uni les deux idées contradictoires, que l'on comprend ce que l'on a vécu ou aurait pu vivre, et que l'on comprend l'autre que soi. D'où à la fois l'identité de la nature humaine et l'achèvement de l'humanité par le devenir. Nous avons essayé de préciser et de composer ces thèmes, mais nous avons dû rejeter l'hypothèse fondamentale sur laquelle se fonde l'objectivité de la science. Dilthey admet que l'historien se détache entièrement de lui-même, qu'il coïncide avec les diverses époques, parce qu'il n'est pas attaché au présent. D'après notre étude, il y aurait là erreur et illusion. Erreur parce que l'historien, dans la mesure où il vit historiquement, tend à l'action et cherche le passé de son avenir. Illusion, car, contemplateur, il n'aurait pas le pouvoir de comprendre en toute fidélité. Comme le principe de toute existence, comme le sujet pour lui-même n'apparaît jamais au spectateur, celui-ci organise les mondes humains en les reconstruisant. L'origine de cette reconstruction

est dans le moi du savant, dont l'historicité entraîne celle de la compréhension.

Dès lors la question de la validité universelle qui se posait à Dilthey pour l'histoire de la philosophie, la philosophie qui se dégage de l'histoire ou la totalité qui réconcilierait les conceptions partielles, cette question se pose pour toute connaissance du passé : les histoires partielles sont solidaires de théories et de perspectives, l'histoire générale suspendue à la vérité de l'homme, qu'historien et être historique recherchent également.

La signification d'une époque n'est fixée qu'à deux conditions : ou qu'elle réside en elle-même ou qu'elle soit rapportée à un terme définitif. Nous avons montré l'impossibilité d'une vérité d'adéquation et l'avenir ne dit que peu à peu, jamais de manière définitive, la vérité du passé.

Quant à la réflexion, elle nous soustrait à la particularité, puisqu'elle n'est liée ni à l'engagement, ni à la limitation de notre personne, mais si l'objet de la réflexion reste formel, si nous savons selon le vrai la nécessité de la décision, nous découvrons du même coup l'impossibilité d'une vérité de l'histoire dans l'histoire.

Nous avons retrouvé successivement toutes les significations de la formule classique, l'homme est un être historique; être mortel qui pense sa mort, être social qui se veut personnel, être conscient qui réfléchit sur sa particularité. L'histoire est la dialectique dans laquelle ces contradictions deviennent créatrices, l'infini dans et par lequel il reconnaît sa finitude.

III

L'HISTOIRE DE L'HOMME : LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

La première formule, l'homme est dans l'histoire, opposait l'individu au milieu social. La deuxième formule, l'homme est historique, rétablissait l'unité, mais en consacrant la particularité des êtres et la relativité des volontés. La dernière formule, l'homme est histoire, confirme cette limitation, puisqu'elle confond la personne et l'humanité avec le déroulement de leur existence temporelle. Cependant, peut-être l'homme, s'il se définit au fur et à mesure qu'il se crée, parvient-il à surmonter l'histoire en la reconnaissant et en la déterminant.

L'histoire est le devenir des univers spirituels en même temps que des unités collectives, devenir de la culture, si on désigne par ce terme les œuvres que l'homme édifie et par lesquelles il se dépasse. Elle signifie que les univers se rattachent toujours à une origine partiellement irrationnelle et qu'ils se développent dans le temps. Comment se combinent ces deux caractères?

Le Parthénon, une fois existant, n'a rien à attendre de la durée, sinon la destruction. Gravé sur la matière, l'esprit est soumis à la fragilité des choses, les siècles ne lui apportent d'autre enrichissement que celui d'une admiration toujours neuve. Les chefs-d'œuvre assurent à un instant d'une vie une sorte de pérennité, ils offrent à d'autres vies une possibilité d'évasion, puisque celui qui contemple est, comme l'objet, soustrait à la fuite du temps. L'histoire posthume de l'art est faite de moments séparés, à l'image des monuments transmis et des êtres successifs qui les transfigurent.

Peu importe que l'on discerne des styles qui se développent

et s'opposent, que chaque artiste prolonge ou renie une tradition. La théorie que nous esquissons n'est pas celle de l'histoire, externe ou intrinsèque, immanente à l'évolution sociale, nous songeons seulement à l'essence de la création et de la jouissance esthétiques. Peu importe encore que la beauté obéisse à des normes éternelles ou qu'au contraire les formes en soient irréductiblement autres. Nous ne prétendons ni qu'elle soit séparable des existences, ni qu'elle soit définie une fois pour toutes : l'éternité est celle de l'œuvre close, sans autre fin qu'elle-même, irremplaçable, accessible aux consciences dans la plénitude d'instants isolés.

L'idée apparaît en toute clarté, si nous nous référons au type contraire d'activité, à savoir la science. Opposition qui tient moins au fait que la validité d'un jugement est indifférente à ses origines, qu'à la subordination de chaque découverte à celle qui la précède ou lui succède dans la continuité du progrès. Encore une fois, il ne s'agit pas du devenir réel qui, exposé à toutes les influences, partage les vicissitudes du mouvement historique. Comme la perfection du beau décompose la durée en une pluralité dispersée, ainsi l'imperfection de toute vérité scientifique compose la suite d'une conquête indéfinie. L'artiste est seul et se mesure à Dieu, le savant se situe dans l'humanité en chemin et connaît sa finitude.

En revanche, c'est celui-ci et non celui-là qui dépasse l'histoire. L'œuvre achevée se suffit à elle-même, mais elle ne se comprend que par l'existence qu'elle exprime, de même que la jouissance de l'amateur par une certaine affinité entre celui-ci et le créateur. La destruction matérielle n'est donc pas la seule mort qui la menace. Les barbares, une humanité neuve sacrifient joyeusement les valeurs qui ont été sacrées. Sans doute faut-il à une vérité établie et définitivement valable (par l'accord des jugements entre eux, ou, à un degré d'approximation donné, par l'accord du calcul et de l'expérience) une conscience pour la penser. Mais dans l'ordre du savoir l'avenir sauve le passé. Les règles de la vérité ne sont pas, en droit, variables comme les normes esthétiques. La connaissance est par nature inachevée, mais elle s'accumule sans terme.

Il est vrai qu'à l'intérieur de cette histoire, se reproduit une sorte de dialectique. Le système est-il construit ou préexiste-t-il, pour ainsi dire, à l'esprit? A observer la contingence des hommes et des circonstances, on penche pour la première hypothèse, rétrospectivement on a tendance à hypostasier en un cosmos idéal les êtres mathématiques, à projeter dans le réel les équations à l'aide desquelles nous le saisissons. Et pourtant, est-il rien de plus difficile à concevoir que l'objectivité

de nos idées, antérieurement à notre pensée? Dialectique du devenir scientifique et de la mise en forme logique, de la création et de l'élaboration, qui est sans doute constitutive de notre intelligence.

Quoi qu'il en soit, la vérité approximative et partielle d'un temps est conservée en même temps que dépassée. Celui qui se consacre à la recherche positive, fort de la permanence du but, éprouve sa solidarité avec une entreprise commune à l'humanité et qui vaut pour tous. Il participe à un progrès, qui semble effacer à mesure les traces de sa réalisation accidentelle.

Appliquée à l'histoire générale, cette opposition suggère deux interrogations : comment se combinent la valeur singulière de chaque instant et la valeur suprême du tout? Est-ce de la science ou de l'art que doit s'inspirer la philosophie?

Si l'exploration de la nature et la création de chefs-d'œuvre était la seule fin de l'homme, on ne s'intéresserait.plus à l'histoire sociale pour elle-même. Elle ne mériterait d'être étudiée que pour l'action qu'elle exerce sur les seules activités essentiellement historiques. Une telle conclusion serait aussi fragile que l'anthropologie qui la fonde. L'homme n'est pas uniquement un savant, il ne se satisfait d'aucune fonction parcellaire, or, dès qu'il se demande pourquoi il veut vivre, il envisage le mouvement total dont dépendent et l'existence que concrètement il mène et la vocation qu'il s'assigne.

Chaque être humain est unique, irremplaçable en soi-même et pour quelques autres, parfois pour l'humanité elle-même. Et pourtant l'histoire fait des individus une effroyable consommation, qu'on ne voit pas le moyen d'éviter, tant que la violence sera nécessaire aux changements sociaux. Les hommes sont sacrifiés comme des moyens à des fins historiques, et celles-ci, pourtant, ne sont pas au-delà des hommes : les buts de l'histoire sont nécessairement ici-bas.

Les conduites devraient être soumises au jugement moral qui rapporte l'acte à l'acteur. Et ce jugement se révèle dérisoire face à la sublimité monstrueuse de l'histoire, condamnée tout entière si elle était mesurée à la loi d'amour ou à l'impératif de la bonne volonté. Doit-on soumettre le chef ou le maître à la règle commune? Puisqu'il est un entre les autres, comment éviter la réponse affirmative? Puisqu'il est comptable de son œuvre plus que de sa conduite, responsable devant l'avenir, la réponse négative s'impose.

On ne saurait réduire cette pluralité sans sacrifier un des aspects de la réalité. La qualité des âmes est irréductible à celle des idées, on ne juge pas les causes au dévouement de leurs partisans, toutes en ce cas seraient sacrées. Chaque personne, chaque société vaut en et par elle-même, dans la mesure où elle réalise une des formes de l'humanité, mais aucune n'est entièrement close, aucune ne se réalise totalement, toutes paraissent en quête d'un terme dernier. Illusion collective? L'humanité n'a-t-elle d'autre fin que la création vaine ou l'achèvement de quelques individualités?

Nous revenons ainsi à l'interrogation sur laquelle notre livre s'achève. L'historisme pur se réfute lui-même, il dissout toute vérité et finalement l'histoire. Mais le moralisme mènerait à une anarchie contraire, puisqu'il sacrifierait l'action aux impératifs éthiques, et, pour ainsi dire, les sociétés à la justice. Antithèse de la morale abstraite et de l'histoire, des instants et du but : la réflexion en montre la nécessité et suggère la solution idéale.

Il y a deux manières de nier que l'homme ait une histoire : l'une est celle du psychologue, l'autre celle du moraliste. Elles se joignent dans l'humanisme vulgaire.

Le directeur de banque ou de commerce n'est pas plus avide que le marchand chinois ou l'usurier juif. L'ambition du pouvoir ne disparaîtrait pas d'une société sans classes. Dans toutes les révolutions, l'observateur perspicace apercevrait un mélange analogue de dévouement et de bassesse, de délations et de sacrifices, de lâcheté et d'enthousiasme. Les individus sortis des cadres que leur impose la discipline collective, livrés à leurs impulsions contradictoires et à leur faiblesse, doivent offrir un spectacle partiellement semblable. La bureaucratie soviétique est probablement, par certains traits, comparable à toutes les bureaucraties, l'entourage du dictateur à toutes les cours. Le chroniqueur et le moraliste ont toujours raison, mais ils ont aussi toujours tort.

Le capitaliste d'esprit protestant, jamais rassasié de succès temporels mais indifférent aux plaisirs, est sans commune mesure avec l'idée éternelle de l'avare. L'amour galant ou le mariage d'intérêt caractérisent une société. Chaque peuple a ses idéologies préférées, sa manière d'obéir ou de se révolter : romantisme et organisation, transformation des âmes et renversement des pouvoirs, se composent autrement. Le chef d'industrie communiste, le secrétaire de syndicat, le membre

du comité politique représentent des types originaux, non pour le caractérologue qui les disposera dans ses catégories ou les décomposera en éléments déjà vus, mais pour l'historien qui s'intéresse à la vie concrète.

Les impulsions sont inséparables des croyances et des relations sociales, qui déterminent leur mode d'expression et de fixation. La subordination des mobiles aux motifs, pour reprendre les termes que nous avons employés, consacre l'originalité de l'ordre historique et l'irréductibilité à l'analyse et aux généralités des existences singulières.

Celui qui répète que l'homme n'a qu'une façon de sentir et d'agir a donc tort de méconnaître et de négliger la diversité des conduites, la profondeur des transformations sentimentales et intellectuelles, l'influence des institutions sur les équilibres psychiques, les rapports changeants entre les types psychologiques et les situations sociales, la présence de catégories historiques jusque dans l'intimité de la personne. La part faite aussi large que l'on voudra à ces remarques, on maintiendra justement la constance de la nature' humaine : affirmation fréquente sous la plume des historiens, et valable aussi longtemps que l'on s'intéresse aux manières de réagir, plus qu'aux systèmes des connaissances, des valeurs et des fins. On dégage certainement (comme nous l'indiquions plus haut), des pulsions communes à tous les individus, des lois ou mécanismes naturels que l'on retrouve partout et qui sont la marque de l'unité spécifique.

Mais, en réalité, le moraliste ne se contente pas de cette constance étrangère à toute éthique, plus proche de la physiologie que de l'esprit. A cet être schématique il prête des qualités plus précises, que lui suggère une certaine philosophie. Alain, par exemple, ne fait pas de différence entre l'universalité des passions de l'âme et celle de la générosité cartésienne. Confusion nécessaire pour donner à l'idée de l'homme la richesse et le prestige dont elle serait dépouillée, si elle apparaissait comme le type idéal d'une constitution anatomique et instinctive. La confusion n'en est pas moins inadmissible. Qu'il s'agisse d'organisation collective, de conception du monde ou même des catégories rationnelles, la simple observation prouve les changements. Admettons que les catégories s'organisent progressivement en un système définitivement valable, que la situation de l'homme soit, au regard des métaphysiques, fondamentalement la même à toutes les époques : il n'en reste pas moins que les réponses données à la question unique varient avec l'évolution des sciences, des religions et des sociétés. Cette évolution serait-elle donc extérieure à l'homme qui

assisterait, indifférent et immuable, au défilé de ses œuvres éphémères? En vérité l'homme éternel serait en deçà ou au-delà de l'homme humanisé, animal ou dieu.

Pourquoi maintient-on avec une telle énergie cette permanence de l'homme, mot qui prend, dans la bouche des incroyants, une résonance solennelle et comme sacrée? Sans doute veut-on sauver un des éléments de l'héritage chrétien, fondement de la démocratie moderne, la valeur absolue de l'âme, la présence en tout d'une raison identique. Du même coup, on espère dévaloriser les particularités de classe, de nation et de race, afin d'aboutir à une réconciliation totale des hommes, en eux-mêmes et les uns avec les autres.

Le rationalisme, en l'absence de dogmes religieux, apporte-t-il une justification suffisante? Résiste-t-il à la critique du biologiste et du sociologue, qui montrent les races, et peut-être les classes et les individus, inégalement doués, les nations singularisées définitivement par leur histoire? Est-il encore aujourd'hui objet de foi vivante? En tout cas, il n'autorise pas à soustraire l'homme à l'histoire. La capacité de jugement se constitue progressivement, elle a été progressivement reconnue en chacun.

L'universalité absolue ne peut être que finale ou tout abstraite (fondée sur l'isolement de règles ou de tendances formelles). La raison ne préexiste pas à l'exploration de la nature, ni la beauté aux consciences qui_ la réalisent ou l'éprouvent, ni l'homme à la création des Etats, à l'élaboration des univers spirituels, à l'accroissement du savoir et à la prise de conscience de toutes ses œuvres. En ce sens, la formule « l'homme est une histoire inachevée », loin d'être agressive ou paradoxale, est plutôt vulgaire à force de banalité.

Ainsi comprise, elle rend une signification raisonnable à l'optimisme que les idéologies de progrès risquaient de disqualifier. L'amélioration que l'on souhaite devient intelligible. La proportion de bonté et de méchanceté, de désintéressement et d'égoïsme, en chacun et en tous, risque de ne guère changer, mais les individus manifesteront inégalement qualités ou défauts selon la hiérarchie des classes, les niveaux de vie ou les modes d'autorité. Ils accumuleront moins de ressentiments sjils consentent davantage à leur sort, s'ils se libèrent des complexes qui naissent des préjugés ou des interdits collectifs. Sans être différent en son âme profonde, l'homme, dans un milieu transformé, pourrait révéler un visage neuf.

Malgré tout, ce serait là un résultat et non le but, que le

psychologue est impuissant à déterminer. Quel devrait être ce milieu transformé? Quelle l'existence autre? Nous en revenons, une fois de plus, à l'interrogation que nous montrons inévitable sans lui donner de réponse (ce qui serait impossible dans une étude limitée comme celle-ci). Le dialogue des métaphysiques et des idéologies historiques prouve, au moins à l'intérieur d'une certaine culture, une communauté qui appelle une recherche de la vérité.

Cette vérité devrait être au-dessus de la pluralité des activités et des valeurs, faute de quoi elle retomberait au niveau des volontés particulières et contradictoires. Elle devrait être concrète, faute de quoi, comme les normes éthiques, elle resterait en marge de l'action. A la fois théorique et pratique, à l'image du but qu'avait conçu le marxisme. Par le pouvoir acquis sur la nature, l'homme parviendrait peu à peu à un pouvoir égal sur l'ordre social. Grâce à la participation aux deux œuvres collectives, l'Etat qui fait de chaque individu un citoyen, la culture qui rend accessible à tous l'acquis commun, il réaliserait sa vocation : conciliation de l'humanité et de la nature, de l'essence et de l'existence.

Idéal sans doute indéterminé puisque l'on conçoit diversement participation et réconciliation, mais qui du moins ne serait ni angélique, ni abstrait. L'animalité, individuelle et sociale, reste, dans l'histoire, condition, partie intégrante de la décision. Et dans l'état final, l'homme concret, bête et esprit, devrait être uni en lui-même et intégré à la communauté.

Cet état final serait l'équivalent d'une utopie s'il ne se rattachait à la conscience du présent et à la réflexion sur le devenir, s'il n'était indispensable à toute philosophie. Les conceptions du monde, en première apparence, expriment une attitude humaine, mais l'anthropologie historique subit à son tour l'interprétation qu'elle inflige aux systèmes en les rattachant à leur origine psychologique et historique. Inévitablement on rétablit, au-dessus de la pensée engagée, la réflexion libre. Mais celle-ci, pour atteindre, au-delà des expériences vécues, l'essence, doit ou se limiter à la condition éternelle, et alors rester pauvre et formelle, ou dégager la vérité de l'évolution, c'est-à-dire fixer une fin. Une fois de plus, philosophie et histoire, philosophie de l'histoire et philosophie totale sont inséparables. La philosophie, elle aussi, est d'abord dans l'histoire puisqu'elle est enfermée dans les limites d'un être

particulier, elle est historique, puisqu'elle est l'âme ou l'expression d'une époque, elle est histoire puisqu'elle est prise de conscience d'une création inachevée. La philosophie est la question radicale que l'homme, en quête de la vérité, s'adresse à lui-même.

IV

TEMPS HISTORIQUE ET LIBERTÉ

Il n'y a rien, ni en deçà, ni au-delà du devenir : l'humanité se confond avec son histoire, l'individu avec sa durée. Telle est en quelques mots la conclusion des études précédentes, qui s'achèvent et se résument par la description de l'existence temporelle. Description que nous réduirons à deux traits essentiels : les relations des dimensions temporelles, la liberté dans la temporalité.

L'expérience de la durée est à la fois celle du continu et celle du présent. L'actualité embrasse un ensemble assez large pour que l'écoulement du temps soit éprouvé, et que le passé se prolonge dans le futur sans sortir des limites de la plénitude vécue. La diversité qualitative se compose en une progression incessante.

Ces données immédiates pourraient être l'origine et le modèle d'une philosophie entière. Le type de l'acte libre est la création de l'artiste. La sincérité exige que l'on reste à chaque instant contemporain de soi-même. La moralité authentique surgit de l'être profond où ne pénètre pas l'intelligence. La spiritualité garde le caractère de l'élan vital, le mysticisme semble prolonger l'intuition première, la conscience s'élargit jusqu'à coïncider avec le principe divin.

Nous voudrions marquer brièvement les traits opposés d'une philosophie historique. La vie n'a pas pour essence et pour but la réconciliation totale, mais une action sans cesse renouvelée, un effort jamais achevé. La nouveauté du devenir n'est que la forme élémentaire, pour ainsi dire la condition de la liberté proprement humaine, qui se déploie à travers les contra-

dictions et les luttes. Opposition qui se rattache à l'antinomie fondamentale entre durée et temps historique, défini non par l'actualité, mais par la tension entre un double au-delà.

On confond souvent le sens historique avec le culte de la tradition ou le goût du passé. En vérité, pour l'individu comme pour les collectivités, l'avenir est la catégorie première. Le vieillard qui n'a plus que des souvenirs est aussi étranger à l'histoire que l'enfant absorbé dans un présent sans mémoire. Pour se connaître soi-même comme pour connaître l'évolution collective, l'acte décisif est celui qui transcende le réel, qui rend à ce qui n'est plus une sorte de réalité en lui donnant une suite et un but.

Le présent historique n'a donc pas la richesse de la contemplation ou de l'accord total, mais il ne se réduit pas non plus au point insaisissable d'une représentation abstraite. Il se confond d'abord avec le vécu, ce qui n'est pas pensé et reste par nature inaccessible à toute pensée. Pour la réflexion, il est intermédiaire, le dernier terme de ce qui n'est plus, un acheminement vers ce qui sera. L'époque que nous vivons se définit à nos yeux par les tendances que nous y discernons : jadis peut-être, pour les peuples sans conscience historique, totalité close, aujourd'hui elle est moment d'une évolution, moyen d'une conquête, origine d'une volonté. Vivre historiquement, c'est se situer par rapport à une double transcendance.

Chacune des dimensions temporelles est l'objet des sentiments les plus divers. Mon passé est encore partie intégrante de mon moi, non pas seulement parce qu'il m'a formé, mais parce qu'il est transfiguré par les sentiments que j'éprouve à son égard. Tantôt il me rappelle un autre être qu'à peine je reconnais, tantôt il éveille des émotions que je croyais éteintes ou des souffrances ensevelies. Appauvri, puisque je ne suis plus ce que j'ai été, ou enrichi par mes expériences, je n'apprends par le souvenir du temps perdu, ni la fuite, ni la permanence des choses, ni la fécondité de la durée; ou du moins ces valeurs contradictoires dépendent de la vie actuelle.

Chaque dimension n'en est pas moins caractérisée et comme définie par une attitude humaine. Le passé relève du savoir, le futur de la volonté, il n'est pas à observer mais à créer. Une seule affection est essentiellement liée à notre destinée temporelle, le remords qui me montre mon acte à la fois comme un fait, c'est-à-dire réel définitivement, et comme un devoir, c'est-à-dire libre. En une impuissance tragique, j'éprouve encore l'obligation à laquelle je me suis soustrait. La faute

appartient à ce qui n'est plus, puisqu'elle est objet de connaissance, et je continue à la nier comme si elle n'était pas encore.

Exemple instructif : l'attitude caractéristique d'une dimension temporelle, nous pouvons la prendre à l'égard de n'importe quel fragment historique. Ainsi on s'efforce de restituer à des événements anciens l'incertitude de l'action. Ou bien, tout au contraire, on envisage le mouvement entier comme prédéterminé. La loi implacable et vaine de l'éternel retour marquerait l'achèvement de cette considération fataliste. Quant au récit pur, il enlèverait au temps épaisseur et qualité, pour le réduire à la ligne indéfinie sur laquelle se juxtaposeraient, spatialement, les souvenirs qu'égrènent ceux qui ont renoncé à vouloir.

L'histoire authentique conserve simultanément les deux termes, régularités et accidents, dont elle ne cherche pas une synthèse, mais dont elle suit l'entrelacement dans le déterminisme qui devient. Tous les dogmatiques, prophètes ou scientistes, considèrent le devenir comme s'il était déjà accompli, comme s'ils étaient eux-mêmes au-dessus de lui. Mais l'historien est un homme et l'homme vit toujours comme s'il était libre, même lorsqu'il parle comme s'il se tenait pour contraint.

L'historien, semblable à chacun de nous, transfigure le passé par le regard qu'il porte sur lui. Mais la question métaphysique que nous avons écartée jusqu'à présent pour analyser la nécessité fragmentaire, ne se pose-t-elle pas à nouveau? Des images contradictoires l'une n'est-elle pas vraie?

Nous avons montré, dans la connaissance de soi et dans celle de l'histoire, l'intervalle qui sépare la durée et la reconstruction postérieure. Ceux qui nient la liberté en arrivent toujours à négliger cette opposition, à confondre les motifs avec les forces qui devaient inévitablement déclencher la décision, les causes élaborées conceptuellement avec une détermination antécédente. En ce sens, notre critique s'inspire de l'analyse bergsonienne, puisque nous avons repris l'antithèse de l'événement et des illusions rétrospectives, du se faisant et du fait. L'impression contemporaine de contingence est la donnée immédiate.

Mais elle n'est pas encore une preuve : le déterminisme se construit progressivement, toujours rétrospectif et partiel, mais les prévisions, limitées ou abstraites, des conduites d'autrui comme des événements sociaux, se vérifient : ce succès ne rend-il pas au moins vraisemblable l'hypothèse du déterminisme intégral, hypothèse qui dépasse notre savoir en raison

de la diversité qualitative des termes enchaînés et de la fragmentation des relations causales? Bien plus, l'évolution organique, spontanée, celle des personnes et celle des collectivités, ne consacre-t-elle pas la fatalité du caractère, de l'hérédité ou des circonstances, plus que la puissance de nouveauté? Notre être profond n'est-il pas surtout notre être donné? Si nous sommes notre devenir, ne sommes-nous pas esclaves d'un passé qui, au fur et à mesure que nous en remontons le cours, nous échappe davantage?

La liberté, dans la doctrine bergsonienne, se fonde sur la perpétuelle diversité des expériences successives. Il reste à transformer la possibilité en réalité, ou du moins à décrire concrètement la liberté à laquelle l'homme doit aspirer et peut atteindre. Entre le néant du déjà plus et celui du pas encore, comment se répondent les exigences contradictoires de permanence et de nouveauté?

Par opposition aux fluctuations de l'humeur, la volonté représente la stabilité, qui différencie l'engagement des impulsions ou des sentiments aveugles. Mais comment puis-je m'engager sans me condamner peut-être à l'insincérité? Je ne sais si j'éprouverai encore demain ce que j'éprouve aujourd'hui. Le droit de changer marque d'abord la revendication de la vie contre la pensée ou la décision, qui s'attribuent une immutabilité absolue.

Mais il serait dangereux de confondre le consentement au passé avec le triomphe de la force personnelle. La formation de l'être psychologique, la psychanalyse l'a montré de manière définitive, est une histoire dans laquelle les impressions premières exercent souvent une tyrannie inconsciente. Les actions, prétendument réfléchies, expriment souvent, directement ou indirectement, par traduction ou par compensation, une tendance condamnée. Tous les névrosés tiennent à leur névrose : la délivrance vient de la conscience qui rompt avec les illusions puériles, reconnaît le monde tel qu'il est, et non tel que le rêvent les enfants ou le décrivent les parents.

Enfin, davantage encore dans l'ordre de l'esprit, la liberté est inconcevable sans conversion. J'ai reçu des autres ou de mon hérédité ce que je crois penser. Justifier toute sa vie ses colères ou ses convictions de jeunesse, c'est s'asservir aux accidents extérieurs ou à son tempérament. Là encore, il faut se renouveler pour se choisir.

Dans l'ordre moral, le remords appelle la conversion, l'engagement la fidélité. On imagine souvent une guérison progressive de la conscience mauvaise qui, peu à peu, assimile pour ainsi dire la faute et retrouve finalement la sérénité. La souffrance s'apaise en pardon. Mais, à cette évolution, il manque une vertu essentielle : le fait matériel subsiste peut-être. La conscience réconciliée avec elle-même, alors que les suites du mal se prolongent, ressemblerait à une conscience pharisaïque. La transfiguration du passé dans et par les souvenirs doit succéder au rachat par l'action qui efface ou compense. De manière générale, la libération change soit la réalité qui provient-des décisions anciennes, soit les êtres eux-mêmes.

La fidélité ne saurait consister à feindre les sentiments qui ne sont plus. Même l'amour qui dure n'est pas fixé. On en suit l'inévitable devenir dès qu'on a le courage d'observer les expériences véridiques, au lieu de s'accrocher aux mots ou à une représentation complaisante de soi. Non qu'il se réduise aux rares instants où l'on en éprouve la réalité (entre ces instants subsiste la disponibilité à la joie et à la douleur), mais il se décomposerait en attitudes et en impressions contradictoires, si la volonté n'en maintenait l'unité actuelle. Lorsque les affections sont éteintes, il reste à témoigner par la conduite que l'on n'a ni oublié, ni renié. Entre la sincérité qui désire l'instabilité et la constance par obstination ou aveuglement, il reste place pour le double effort de sincérité et d'authenticité.

Solution qui paraîtra sans doute insuffisante et vague, qui se borne au fond à marquer les contradictions de l'existence. Mais en face de ses contradictions communes à tous, chacun se trouve seul et chacun réalise sa solution. La fidélité totale, on ne la promettrait qu'à un être supérieur, tel qu'on ne saurait l'abandonner sans se trahir soi-même, car la fidélité à soi, ou bien elle est en deçà des décisions dans l'individualité psycho-physiologique, ou bien elle admet le renouvellement.

Historiquement, il n'y a pas de révolution qui, comme toute conversion, ne change à la fois le milieu et les êtres. Double libération : du réel, qui est la suite du passé, et du passé lui-même, autre puisqu'il conduit à un autre avenir et qu'il apparaît à un regard neuf. De même, il y aurait à étudier la signification et la valeur de la fidélité historique, que méconnaissent également les révolutionnaires jusqu'au jour où, assurés de la victoire, ils reprennent la tradition, et les conservateurs qui la confondent avec l'immobilité. Fidélité aussi difficile à préciser abstraitement pour les nations que pour les individus, plus indispensable encore pour celles-là, tant les peuples, en profondeur, semblent rester semblables à eux-mêmes, marqués

définitivement par leur histoire ou par la nature pour une destinée unique.

Ni la permanence du vouloir, ni le changement de la vie ne caractérisent ou ne définissent la liberté. Résultat prévisible, s'il est vrai que celle-ci ne se démontre pas et qu'elle appartient à l'ordre de l'esprit.

On réfute les théories qui la nient, on montre leur incertitude, leur contradiction avec l'évidence intérieure. Au-delà est l'action dans laquelle seule elle s'éprouve. Or, l'action proprement humaine et spirituelle implique que l'être adhère consciemment à sa conduite. Le temps dialectique de l'histoire s'élève au-dessus de la durée (les collectivités aussi vivent obscurément leur devenir). L'essentiel reste le double détachement de la réflexion et du choix, qui divise la personne d'avec elle-même, mais la libère par la pensée et pour la recherche de la vérité.

Nous avons opposé plus haut la continuité à la discontinuité, comme l'accumulation des expériences vitales ou psychologiques à l'instantanéité de la reprise volontaire. En fait, nous avons retrouvé plusieurs fois l'opposition de l'évolution et des ruptures. Formellement, elle correspond à celle des événements et des régularités. Concrètement, l'évolution apparaît successivement comme l'usure des institutions, l'appauvrissement des races et des peuples, ou, au contraire, la conservation des croyances et des institutions, le progrès de la technique. Quant aux ruptures, ce sont les effondrements militaires ou les bouleversements sociaux qui révèlent brusquement une crise latente, ou encore les grandes œuvres, en apparence solitaires, qui surgissent des foules anonymes et révèlent aux hommes leurs sentiments informulés. L'antithèse vaut pour tous les mouvements, dans toutes les couches du réel.

Elle n'en conserve pas moins une signification essentielle pour l'existence. Parce qu'il est à la fois animal et esprit, l'homme doit être capable de surmonter les fatalités inférieures, celle des passions par la volonté, celle de l'impulsion aveugle par la conscience, celle de la pensée indéfinie par la décision. En ce sens, la liberté, à chaque instant, remet tout en jeu, et s'affirme dans l'action où l'homme ne se distingue plus de lui-même.

La liberté, possible pour la théorie, effective dans et par la pratique, n'est jamais entière. Le passé de l'individu délimite la marge dans laquelle joue l'initiative personnelle, la situation historique fixe les possibilités de l'action politique. Choix et décision ne sortent pas du néant, peut-être soumis aux pulsions les plus élémentaires, en tout cas partiellement déterminés si on les rapporte à leurs antécédents.

Seule la pensée, en droit, échapperait à l'explication causale, dans la mesure où elle se confirmerait son indépendance en vérifiant ses jugements. Mais on dépasse toujours le savoir, voué à l'exploration des objets et par essence inachevé. Or, pour que l'homme fût totalement accordé avec lui-même, il faudrait qu'il vécût selon la vérité, qu'il se reconnût autonome à la fois dans sa création et dans la conscience qu'il en prend. Réconciliation idéale, incompatible avec la destinée de ceux qui ne mettent pas d'idole à la place de Dieu.

L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle[1].

I. Une recherche philosophique, partielle comme celle-ci, ne comporte pas, à proprement parler, de conclusion. Aussi cette section se termine-t-elle avec ce paragraphe. Lacune inévitable et volontaire. Toute cette dernière partie transpose en termes anthropologiques les résultats déjà obtenus et, en elle-même, elle représente une sorte de conclusion puisqu'elle montre la signification pour l'existence des propositions abstraites, antérieurement démontrées. De plus, dans les trois parties de la dernière section, nous avons retrouvé la même antinomie fondamentale entre perspectives historiques et considération philosophique de l'histoire, idéologies et vérité progressive de la rétrospection, particularité des décisions et universalité de la vocation. Nous ne pouvions aller au-delà de cette interrogation, sans interpréter concrètement la situation présente de l'homme et de la philosophie. Certes, ce livre s'explique par cette situation, il vise à en permettre la compréhension : mais celle-ci serait l'objet d'un autre livre.

APPENDICE

J'ai pensé que les lecteurs du livre trouveraient quelque intérêt à ces études de circonstance qui traitent des problèmes abordés dans l'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire.*

La première, ou *Les trois modes de l'intelligibilité historique* a été rédigée en 1951 pour le Congrès des sociétés françaises de philosophie, à Strasbourg. Elle a été publiée dans le volume de Mélanges en l'Honneur de Fernand Braudel, *Méthodologie de l'Histoire et des sciences humaines*, Privât éditeur, 1979.

La deuxième fut écrite en postface aux Actes du Séminaire international organisé sous les auspices de l'Association internationale pour La Liberté de la Culture, la Fondation Giovanni Agnelli et la Fondation Giorgi Cini à Venise, en avril 1971. Le livre intitulé *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue* parut en 1972, chez Mouton.

La troisième « *Comment l'historien écrit l'épistémologie, à propos du livre de Paul Veyne* », parut dans le numéro de novembre-décembre 1971 des *Annales.*

La dernière, *Récit, analyse, interprétation, explication* parut dans les Archives européennes de Sociologie, volume XV (1974).

LES TROIS MODES DE L'INTELLIGIBILITÉ HISTORIQUE

La question de *l'intelligibilité* de *l'histoire* est en elle-même équivoque parce que chacun des deux termes employés comporte de multiples significations et couvre des réalités diverses.

Si nous convenons d'appeler l'histoire (au sens de *l'objet* à connaître) l'ensemble du passé des sociétés humaines et histoire (au sens de la connaissance à élaborer) la reconstitution du passé dans son devenir unique, la question de l'intelligibilité peut être posée à propos de n'importe quel aspect de l'existence des hommes pris individuellement aussi bien que collectivement. Saisie du passé de sa propre conscience, saisie des autres existences, saisie des relations entre consciences telles qu'elles se nouent dans l'instant ou se répètent dans des institutions, chacune de ces démarches contient un élément de la problématique de l'intelligibilité historique. On n'achèverait de dégager cette problématique qu'après avoir épuisé celle de chacune de ces démarches et montré les conséquences de leur combinaison.

La définition de l'intelligibilité ne prête pas moins à controverse. Nous ne faisons pas seulement allusion à la distinction, aussi classique que contestée, entre *expliquer et comprendre* (dans un cas subsumer une succession unique sous une régularité, dans l'autre retrouver la relation significative, immanente au donné). La difficulté propre à l'intelligibilité historique tient à la pluralité des niveaux auxquels se renouvelle l'interrogation. A quoi demande-t-on d'être intelligible : au geste du simple soldat sur le champ de bataille, à la décision du chef de guerre ou à l'ensemble constitué par des milliers de gestes et des milliers de décisions prises par des chefs, petits et grands ? Exemple

grossier : selon les réalités historiques considérées, dimension et caractère des ensembles, potentiellement intelligibles, varient. Il n'en reste pas moins qu'en matière d'histoire le problème de l'intelligibilité concerne avant tout les ensembles que l'on veut intelligibles, depuis une existence individuelle jusqu'à une bataille, une civilisation et enfin l'histoire tout entière. En passant des ensembles élémentaires à des ensembles toujours plus vastes, l'intelligibilité glisse elle-même d'une acception positive vers une acception proprement métaphysique, du sens immanent à la conduite des hommes vers la fin de l'aventure que seul a la chance de connaître Dieu ou celui qui s'en croit le confident.

On se contentera donc dans les pages suivantes d'esquisser les grandes lignes de cette problématique sans justifier les distinctions adoptées au point de départ. Nous nous proposons d'envisager successivement l'histoire comme *suite d'événements*, l'histoire comme *succession d'oeuvres* et enfin l'histoire comme *série d'existences*.

L'acte humain apparaît *événement* en tant qu'il est considéré comme résultat d'un choix entre plusieurs possibles, comme réponse à une conjoncture donnée. Il devient *œuvre* lorsqu'il se manifeste comme une création dont la fin demeure immanente à la création elle-même, mais dont la signification ne se réduit jamais à celle que lui donne, consciemment ou inconsciemment, le créateur. De même que chaque existence comporte des actes qui sont *choix* et d'autres qui sont *œuvres*, de même l'histoire, prise globalement, s'offre à l'historien à la fois comme suite d'événements et comme succession d'oeuvres. Mais elle laisse l'historien libre de fonder ces deux interprétations sur l'essence du réel ou bien d'y voir deux modalités de la curiosité ou de l'interrogation de l'historien. Elle lui suggère enfin la recherche d'une réconciliation possible à un niveau supérieur de ces deux perspectives, non pas contradictoires mais, en leur profondeur, autres.

i

Les actes humains et, par conséquent, les événements rapportés aux hommes comportent, en tant que tels, une intelligibilité. Quand ils la perdent, les acteurs se mettent pour ainsi dire en dehors de l'humanité, aliénés, étrangers à leur ou à notre

humanité. Mais l'intelligibilité des actes ne ressortit pas à un type unique.

Le schéma le plus simple que l'historien incline toujours à employer est celui du rapport de moyens à fin. Pourquoi César a-t-il franchi le Rubicon ? Pourquoi Napoléon a-t-il dégarni son aile droite à la bataille d'Austerlitz ? Pourquoi le spéculateur a-t-il vendu du franc au début de l'année 1962 ? Pourquoi le paysan remplace-t-il le cheval par le tracteur ? Dans tous ces cas, la réponse la plus simple consiste à rapporter la décision prise à l'objectif visé : saisie du pouvoir à Rome, victoire militaire, anticipation d'une dévaluation de la monnaie, efficacité supérieure des tracteurs et réduction des frais d'exploitation, etc.

Le schéma moyens-fin s'avère le plus souvent trop simple. Il ne confère à l'action humaine qu'une intelligibilité partielle, il appelle d'autres considérations qui, en tout cas, fixent le cadre dans lequel l'acte se réduit au choix des moyens. Il faut, en effet, considérer : 1° la pluralité des buts, du but prochain jusqu'au but lointain, de la tactique à la stratégie; 2° la connaissance par l'acteur de la conjoncture ainsi que de l'efficacité relative des moyens (la conduite du spéculateur n'est intelligible qu'à celui qui connaît le mécanisme de la bourse et des monnaies, la conduite du paysan, qu'à celui qui connaît l'économie de la ferme, etc.) ; 3° le caractère licite ou non licite, louable ou non louable par rapport à des croyances religieuses, mythologiques ou coutumières, des moyens ou de la fin ; 4° les mobiles proprement psychologiques de l'acte tantôt adapté à la fin tantôt, au contraire, apparemment irrationnel étant donné l'objectif de l'acteur.

L'intelligibilité totale de l'acte historique exige le dépouillement, l'exploration progressive du savoir, du système de valeurs ou de symboles de l'acteur. Rarement la détermination des moyens obéit à un programme rigoureux; la rationalité, dont l'acte économique dans les sociétés modernes approche sans jamais l'atteindre, apparaît le terme ultime d'une évolution jamais achevée ; le sujet économique, en tant que tel, viserait le profit monétaire maximum sans souci d'autres valeurs. Max Weber, plus récemment des sociologues américains, Talcott Parsons, E. Shils et d'autres ont tenté une analyse détaillée des concepts fondamentaux nécessaires à l'intelligibilité de la conduite humaine, les catégories de référence (savoir, valeurs, symboles, mobiles). Il ne nous importe pas de pousser plus loin

les analyses mais de marquer quelques idées qui suivent immédiatement des remarques antérieures.

Les actes humains offrent des intelligibilités multiples selon la visée de l'observateur. On ne comprend en profondeur une conduite qu'après avoir dégagé le système de connaissances, de valeurs et de symboles qui structure la conscience de l'acteur. Le sens que l'acte aurait pour nous ou si nous étions l'acteur, ne coïncide pas nécessairement ou coïncide rarement avec celui qu'il avait pour l'acteur et son contemporain. Dans son premier élan, l'historien doit donc aller vers autrui, sortir de soi et reconnaître l'autre en son altérité.

Mais, en même temps, cette découverte de l'autre en tant qu'autre suppose une certaine communauté entre moi et autrui. Je ne comprends l'univers mental dans lequel vit l'autre qu'à la condition de retrouver, à un niveau quelconque de formalisation ou d'abstraction, les catégories de cet univers étranger. En ce sens et à ce niveau, l'intelligibilité de l'histoire implique l'unité de la nature humaine. Nul n'a apporté à cette thèse une démonstration plus éclatante que Lucien Lévy-Bruhl lui-même, inspiré à un moment de sa vie par la thèse opposée — ce qui lui a permis de pousser le détachement de soi et la sympathie pour l'autre aussi loin que possible et, par là même, de démontrer, par inférence, la communauté, condition indispensable de la compréhension de l'autre en tant qu'autre.

La véritable question de l'intelligibilité historique, à ce point de notre analyse, concerne donc la recherche des éléments abstraits — pulsions psychologiques, catégories de l'entendement, situations typiques, symboles ou valeurs — constitutifs de la communauté interhumaine et, par suite, conditions de l'intelligibilité interhumaine des actes. Sur cette voie, on formulerait une autre interrogation. Etant admis qu'un acte individuel ne devient intelligible que remis dans son contexte, peut-on à un niveau supérieur comprendre la diversité des religions, des mythologies ou des organisations sociales ? La *diversité* peut-elle apparaître comme l'ensemble des réponses données à un problème unique ou comme l'expression, indéfiniment renouvelée, d'un génie créateur ou d'une imagination, jamais lasse ?

*

Revenons provisoirement aux événements humains. L'acte d'un général n'est compris que par référence à l'organisation de

l'armée, à la technique des armements, à la connaissance que possédait l'acteur de ses soldats et de l'ennemi, voire des règles de convenance qui excluaient certaines manœuvres et en autorisaient d'autres. Avec la disparition de ces règles de convenance, la guerre perd le caractère de jeu ou, au moins, d'institution sociale réglementée pour se rapprocher de la bataille naturelle, elle devient plus rationnelle en apparence — elle se réduit au calcul des moyens et des fins sans considération des symboles ou des valeurs — et moins humaine. Quel que soit le degré de perfection atteint par l'intelligibilité grâce à sa remise dans l'ensemble, tout acte d'un individu considéré en lui-même gardera un élément de contingence par rapport au milieu ou au passé. Certes, il suffit d'invoquer les formules banales du déterminisme pour affirmer que la totalité du réel à un moment *A* de l'histoire de Rome étant donnée, la totalité du réel au moment *B* en résultait nécessairement. Mais le déterminisme historique, au sens ordinaire de ce concept, ne résulte pas du principe général du déterminisme. Il tendrait plutôt à le nier. Car, selon l'interprétation courante du déterminisme historique, certaines données économiques ou sociales exercent seules une action efficace ou provoquent nécessairement les autres phénomènes historiques (ou peut-être les phénomènes intéressants, mais une telle concession entraînerait le déterministe plus loin qu'il ne le souhaiterait).

Tenons-nous-en à l'expérience.

Une situation historique étant donnée, nul ne saurait démontrer en théorie et universellement que l'acte de l'individu ou la décision prise était inévitable, abstraction faite de la psychologie de l'acteur ; que cette psychologie était déterminée intégralement par les facteurs économiques, sociaux ou intellectuels du milieu ou enfin que les conséquences du choix individuel ne se prolongent pas au-delà d'un certain point, donc que, finalement, tout « serait revenu au même ». Phénoménologiquement, la compréhension de l'histoire en tant que suite d'événements implique avec évidence la saisie rétrospective de *ce qui n'a pas été* en tant que *possible* au moment de la décision, elle implique également l'oscillation entre phénomènes massifs qui inclinaient 1 histoire en un certain sens, et des actes individuels, des initiatives de minorités ou des phénomènes accidentels (non déterminés par l'ensemble de la conjoncture) qui redressent ou retournent le cours de l'histoire. L'histoire en tant que suite

d'événements ressortit par nature à ce que nous avons appelé *déterminisme probabiliste.* L'événement, en tant que rapporté à l'acteur, se définit en tant que tel comme décision : personne ne prend, après avoir hésité, une de ces décisions sur lesquelles l'historien après coup spécule en se disant qu'elle ne peut pas être autre pour des raisons indépendantes de sa volonté ; d'autre part, l'historien dès qu'il s'intéresse aux acteurs ou faits parcellaires se demande quel rôle individus et accidents jouent par rapport à ce qu'on appelle forces profondes, les données massives de la structure économique et sociale.

Il ne s'agit pas plus ici d'affirmer que de nier l'efficacité des grands hommes ou des accidents (faits parcellaires, non rendus inévitables par la conjoncture). La négation *a priori* de cette efficacité est contradictoire, impensable ; la négation *a posteriori* ne peut être que relative, valable pour telle ou telle période particulière de l'histoire. Selon la direction de leur curiosité, selon leur pratique, les historiens inclinent à accentuer ou a réduire l'importance des facteurs contingents. Mais ce penchant, dans un sens ou dans un autre, ne constitue pas et ne doit pas constituer une philosophie : simple préjugé ou orientation de la curiosité. L'analyse montre le caractère événementiel de l'histoire, immanent au donné lui-même, et justifie le déterminisme probabiliste par la structure du réel autant que par la fin de l'enquête rétrospective. Quant aux conclusions qu'autorise la connaissance historique sur l'importance relative des faits massifs et des faits parcellaires, elles ne coïncident pas avec la généralisation des résultats auxquels aboutit l'analyse causale en un petit nombre de cas. Il n'y a pas de raison, en effet, pour que la marge d'efficacité possible des individus se révèle à toutes les époques la même, toujours large, toujours étroite, ni la même dans les différents secteurs.

L'explication contingente passe pour fermer la voie à l'intelligibilité, tout au contraire de l'explication déterministe, sous prétexte que celle-ci semble impliquer et celle-là exclure l'intelligibilité de l'ensemble à un niveau supérieur. La victoire d'Austerlitz ne devient pas mystérieuse ou impénétrable si l'historien l'attribue pour une part au génie de Napoléon. On objecte que les victoires des armées révolutionnaires ne deviennent intelligibles que par référence à des faits massifs (supériorité numérique, levée en masse, enthousiasme révolutionnaire, tactique originale, etc.) ; de même les triomphes, puis le désastre

final de Napoléon ne deviendraient intelligibles qu'en supposant ou en dégageant un enchaînement à un niveau supérieur, mais pourquoi cet enchaînement enlèverait-il tout rôle aux individus et aux accidents ?

L'intelligibilité de l'ensemble n'implique pas un autre déterminisme que celui que nous avons appelé probabiliste. La relation entre deux événements parcellaires ou globaux demeure également *compréhensible,* qu'elle apparaisse, sur le plan causal, contingente ou nécessaire. La relation levée en masse — supériorité numérique — colonnes profondes — succès des troupes révolutionnaires — ne présente ni plus ni moins d'intelligibilité que celle entre le génie de Napoléon et la victoire d'Austerlitz. Le fait qu'on retrouve au niveau supérieur un enchaînement d'événements qui suivent adéquatement les uns des autres ne prouve pas que les accidents se compensent et que le cours de l'entreprise, dans ses grandes lignes, ait été ce qu'il devait être, une fois données les forces profondes de la société et de la politique européenne. Conclusion logiquement fausse. A supposer que les conquêtes de Napoléon, à partir d'un certain moment, aient dû susciter l'hostilité inexpiable de l'Angleterre et, par suite, prolonger indéfiniment une guerre, fatalement perdue, contre la coalition de la puissance maritime et d'une ou plusieurs puissances terrestres, les données fondamentales de la situation ne permettaient de déterminer ni quand ni à quel prix surviendrait l'effondrement final. Pas davantage on ne saurait affirmer a *priori* que ces différences de dates et de modalités, une fois certaines grandes lignes des événements reconnues nécessaires, n'ont exercé qu'une influence limitée et ont fini par s'effacer. Selon la date à laquelle elle éclatait, la guerre de 1914 pouvait se dérouler autrement, provoquer ou ne pas provoquer les révolutions européennes, etc.

Franchissons un pas de plus : les grandes lignes de l'histoire ne sont et ne peuvent être, sur le plan causal, que les séries non pas nécessaires rigoureusement mais d'un certain degré, impossible à calculer rigoureusement, de probabilité. Après la bataille de Leipzig, la défaite finale de Napoléon apparaît rétrospectivement inévitable : la disproportion entre les forces de la coalition d'une part, celles de la France impériale d'autre part, ne laissent plus de doute sur l'issue. Il ne reste d'autre chance à Napoléon qu'une dissociation de l'alliance qui lui fait face ou le manque de résolution des alliés. Chance d'autant plus faible que les

perspectives de victoire pour les alliés deviennent plus prochaines et plus sûres. En revanche, avant la campagne de Russie et la destruction de la Grande Armée, on n'aurait pu affirmer inévitable ou proche l'effondrement de l'empire napoléonien. On comprend que Napoléon se soit laissé entraîner par le mécanisme du blocus continental et l'ambition des conquérants vers les plaines immenses de Russie. On aurait compris aussi qu'il eût résisté à la tentation. De même, plusieurs des conseillers de Hitler recommandaient pour 1941 une autre stratégie, l'attaque contre Alexandrie, Malte, Gibraltar, et le redoublement de la guerre sous-marine au lieu de l'opération Barberousse : quand le même résultat final aurait-il été atteint et qu'appellera-t-on même résultat final, la chute de Hitler ou l'occupation par l'armée russe de la moitié de l'Europe ?

En d'autres termes, on retrace, à un certain niveau, un enchaînement global, mais ce récit n'implique pas que cette histoire, la seule possible, ait été déterminée, telle qu'elle a été, par les forces profondes, ni que les accidents ou les hommes n'aient pas eu d'action ou que leur action se soit rapidement effacée ou compensée. On se borne à ignorer les possibles qui ne se sont pas réalisés pour dégager les causes adéquates de ce qui s'est passé. Vision déterministe qui *a priori* ne bénéficie pas d'une présomption de vérité supérieure à celle de la vision, complémentaire et opposée, qui mettrait en lumière les contingences. La structure de l'histoire événementielle contient par définition la possibilité de ces interprétations — étant bien entendu que selon les époques et les secteurs l'une ou l'autre nous semble se rapprocher davantage de la vérité.

Cette complémentarité de la nécessité et de la contingence dans l'interprétation causale suffit à marquer les limites des diverses théories qui cherchent à fixer, pour une société ou pour l'histoire entière, une cause primordiale ou décisive, ou encore les diverses catégories de causes et leurs relations. Il n'est pas exclu d'affirmer, à condition qu'on l'ait d'abord constaté, qu'un certain nombre de phénomènes, technique de production, statut de la propriété ou lutte des classes, ont une influence dominante sur tous les aspects de la vie collective, y compris sur les œuvres les plus subtiles de l'intelligence. Quand l'histoire est considérée comme une série ou un ensemble d'actes humains, nulle barrière ne s'élève entre la matériel et le spirituel, entre le grossier et le raffiné, entre l'économique et le politique, entre l'infrastructure

et la superstructure, entre la réalité et la conscience. Sur ce plan, il y a action et réaction incessante, indéfinie, entre les différents termes, sans que l'on puisse en trouver un qui serait cause sans être effet ou qui serait le premier commencement d'ane série.

Des distinctions relatives et, pour ainsi dire, pragmatiques entre ces termes, pleinement légitimes, s'imposent d'elles-mêmes. Les outils dont dispose une société pour assurer sa subsistance entraînent peut-être des effets plus importants (qui détermine l'important ?) que la conception que les hommes de cette même société peuvent se faire de l'origine des dieux ou des pouvoirs. Des propositions générales, relatives à l'efficacité comparée des diverses catégories de causes, ne sont pas exclues à l'avance. Cependant, dès que l'on arrive aux civilisations complexes, l'interaction des causes principales — outils, organisation de la production, type du pouvoir, conceptions religieuses, mythiques ou politiques — devient telle que l'on doute de la portée de ces propositions générales. L'importance relative des diverses causes ne varie-t-elle pas avec les sociétés?

En dehors de ces jugements *a posteriori,* fixant les importances comparées, on conçoit deux autres sortes de propositions relatives aux causes historico-sociales. La première, plus caractéristique de la sociologie que de l'histoire, tendrait à reconstruire de manière compréhensible la structure des différentes sociétés en vue de déterminer les différents types et aussi, à l'intérieur de chaque type, la *marge de variation.* On tenterait par exemple d'établir dans quelle mesure une certaine organisation économique entraîne un Etat déterminé ou des idéologies définies. Peut-être une certaine catégorie de phénomènes offre-t-elle le meilleur point de départ pour cette reconstruction intelligible du tout social, encore que l'expérience semble indiquer qu'une certaine technique de production ou un certain statut de propriété peut coexister avec des modalités différentes d'État ou d'idéologie.

La deuxième sorte de proposition générale relative aux causes transcende la pensée causale. Si l'historien tient l'existence de groupes sociaux, opposés ou ennemis à l'intérieur des sociétés complexes, pour le fait moralement ou humainement décisif, alors il reconnaît le primat de la lutte des classes et des phénomènes économiques qui la déterminent ou la conditionnent. Primat non plus causal mais philosophique ou politique. L'histoire est *essentiellement* celle de la lutte des classes, non parce que cette lutte suscite tous les phénomènes caractéristiques des

sociétés humaines, non parce qu'elle les explique tous, mais parce qu'aux yeux de celui qu'anime l'espoir de supprimer les classes, celles-ci apparaissent légitimement comme premières ou fondamentales. Ne disons pas que le projet d'un avenir sans classes se donne la représentation d'un passé, dominé par la lutte des classes, disons qu'à partir d'une expérience actuelle se dégage peu à peu, par un va-et-vient entre ce qui est et ce qui a été, la philosophie historique de la lutte de classes et la volonté actuelle de surmonter cette lutte.

II

L'histoire des événements n'est ni progrès ni décadence, ni orientée vers une fin, ni répétition indéfinie des mêmes faits ou des mêmes cycles, elle est suite pure, diversité avec alignement sur la ligne du temps. Rien n'empêche l'historien des événements de constater la vie et la mort des empires, l'augmentation massive à notre époque du nombre des hommes ou des machines, de la quantité des matières premières consommées. Rien n'empêche de prolonger des suites partielles dont nous avons observé certaines portions. Sur ce plan, des prévisions du même caractère probabiliste que les explications s'avèrent possibles, légitimes. Le sens de l'histoire, dans le cadre de la pensée causale, se confond avec la direction dans laquelle les suites partielles semblent s'orienter. Ces prévisions comportent un coefficient plus ou moins grand d'incertitude : une certaine suite ne continue pas toujours dans la même direction : l'étatisation de l'économie dont le XX^e^ siècle nous offre le spectacle peut être renversée au XXI^e^ par un mouvement de sens contraire; le progrès de productivité cédera peut-être la place à une régression, après une catastrophe militaire ou avec l'extension illimitée de la bureaucratisation. Les conséquences de la série dont le prolongement semble probable se découvrent la plupart du temps avec moins de précision que ne le supposent les confidents de la providence historique. En fait, nul n'a jamais pu démontrer que le développement de la force productive (qu'on entende par là équipement technique ou productivité en général) impliquait nécessairement un certain statut de propriété. La formule de la contradiction entre forces et rapports de production, indéfiniment répétée, n'a jamais fait l'objet d'une analyse rigoureuse ou d'une

preuve. Plus généralement le sens dans lequel semblent orientées certaines suites historiques — suites concernant les aspects les plus matériels des sociétés, les actes humains les plus engagés dans les relations avec le milieu naturel, les formes les plus contraignantes des rapports interhumains — ne paraît pas suffire à déterminer de manière univoque la nature des autres formes de relations interhumaines. Ce qui, dans le développement de l'économie, paraît prévisible à moyen terme, laisse à la politique et à l'existence des hommes une marge d'indétermination dans laquelle s'insèrent éventuellement des valeurs extrêmes, positives ou négatives.

La succession des œuvres, à la différence de la suite des actes, a une signification philosophiquement antérieure à l'observation empirique. Les découvertes ou les conquêtes de la science s'organisent en un tout actuel où trouvent place, rectifiées et précisées, les découvertes ou les conquêtes antérieures. La vérité scientifique, à son degré d'approximation près, demeure actuelle, aujourd'hui comme le jour où elle a été pensée pour la première fois. Par quel terme faudrait-il désigner cette histoire de la science en tant que vérité ? Accumulation, élaboration, progrès ? Dans quelle mesure l'histoire de la vérité a-t-elle été nécessairement ce qu'elle a été ? Toutes ces questions dépassent le cadre de cette brève étude.

Il nous suffit de marquer ici quelques propositions. Seule l'exploration du passé nous permet de déterminer comment, *en fait,* la science, mathématique ou physique, s'est développée, à quelle date, par quel homme, telle théorie a été pensée pour la première fois, telle démonstration mise au point, enveloppée dans quelle philosophie ou quelle théorie, telle loi formulée mathématiquement. L'histoire de la science en tant que suite d'actes ne jouit d'aucun privilège par rapport à d'autres espèces d'histoires des actes. Mais la relation entre les vérités découvertes hier et le système actuel, la relation entre la science passée dans sa signification intrinsèque de vérité et la science actuelle, tiennent à la nature propre de la science, relèvent de l'analyse philosophique et non de l'enquête historique.

Sur le plan des actes, nous l'avons vu, il n'y a pas de séparation rigoureuse, pas de barrière, et la mise en relation des hommes et des institutions, des consciences et des structures économiques peut contribuer à l'élucidation réciproque des consciences et des actes cristallisés en quasi-matière sociale. Quand il s'agit de

science, on conçoit que la direction des recherches, l'interprétation philosophique, les erreurs des savants, puissent être rendues intelligibles par les influences extérieures. Mais l'explication par le milieu ne saurait jamais épuiser, ni même en rigueur atteindre la signification de l'œuvre en tant qu'œuvre. Les circonstances expliquent que l'on ait cherché ou que l'on n'ait pas trouvé la solution juste. On n'a pas besoin de les invoquer pour rendre compte de la découverte de la vérité puisque celle-ci résulte de la capacité de jugement qui ne saurait être reflet ou effet de la matière et que l'historien possède en lui comme le personnage historique.

Le rapport des œuvres les unes aux autres dépend donc de la signification intrinsèque des œuvres, de la fin immanente de l'activité qui les crée et qu'elles expriment. Cette signification peut se révéler à mesure de l'exploration du passé, mais transcendante au donné historique, elle aurait pu, en droit, apparaître à la simple inspection des œuvres elles-mêmes.

L'équivalent de la distinction entre l'histoire du développement effectif de la science et l'histoire de la vérité scientifique existe-t-il pour d'autres œuvres ? Quels sont les rapports entre l'art et son histoire, la philosophie et son histoire ? L'équivalent de la vérité pour l'art est la beauté ou, si l'on préfère, la qualité artistique : l'historien explique par le milieu l'œuvre avec ses particularités, il n'explique pas le chef-d'œuvre en tant que tel. L'actualité du chef-d'œuvre peut être opposée à celle de la vérité. Le chef-d'œuvre a une signification pour tous les siècles parce qu'il a une signification inépuisable, parce qu'il révèle à chaque humanité un autre aspect de lui-même ; la vérité a une signification pour tous les siècles parce que, d'une certaine manière, elle a une signification unique, définitivement acquise. Antithèse exagérément simplifiée : le chef-d'œuvre porte en lui certains éléments que les spectateurs des siècles successifs reconnaissent et qui lui sont aussi intrinsèquement liés que la démonstration au théorème. Le Parthénon apparaît autre à chaque époque : encore le technicien y retrouve-t-il une solution du problème posé à tous les architectes, de même que dans telle grande toile, le peintre retrouve l'écho ou le symbole de son propre effort créateur.

L'identité de la recherche et des moyens crée entre les moments de la peinture et de la sculpture un lien en profondeur en même temps que la possibilité de sens multiples, depuis celui que lui donnaient les artistes ou les contemporains des artistes, jusqu'à celui des historiens de l'art ou des amateurs de musées. De plus, toute œuvre spécifique — sculpture, architecture, philosophie — apparaît rétrospectivement expression d'une communauté vouée à une tâche singulière. Cette communauté où chaque créateur continue un autre créateur, qu'il s'oppose à lui ou qu'il fasse profession de le prolonger, atteint parfois à la conscience d'elle-même. Elle n'est pas isolée de la société dont elle reflète les désirs, les contradictions, mais elle ne se confond pas non plus avec elle. L'artiste en tant qu'homme appartient à la société politique plutôt qu'à la communauté de la peinture. Picasso, en tant que créateur, ignore tout des déclarations politiques auxquelles il souscrit.

Entre l'histoire des œuvres considérées comme des actes et intégrées à l'ensemble social et l'interprétation actuelle de l'œuvre en sa signification impérissable, s'intercale l'histoire des œuvres en tant qu'œuvres, autrement dit les histoires spécialisées qui tendent à saisir les liens entre les œuvres, considérées en tant que telles, tout en mettant en relation les divers moments de cette histoire avec le milieu. Cette histoire des œuvres dans leur signification d'œuvres introduit un type d'intelligibilité que nous n'avons pas découvert à propos de l'histoire des actes : la nécessité proprement rationnelle.

La mise en relation d'un acte et de l'acteur, d'une institution et du système de croyances ou de l'ensemble social nous permet de comprendre l'acte et l'institution mais non pas d'affirmer que la relation n'aurait pas pu être autre qu'elle n'a été. Que cette relation se réfère à la psychologie des moralistes, à celle des psychanalystes ou à celle des disciples de Pavlov, qu'elle s'insère dans une attitude globale à l'égard du monde ou dans un type psychologique, l'historien ne saurait démontrer que l'acte particulier qu'il étudie devait être nécessairement ce qu'il a été. Max Weber avait raison, me semble-t-il, d'affirmer que la plupart du temps la relation compréhensive doit être confirmée valable dans le cas particulier par des calculs rétrospectifs de probabilité. Disons au moins qu'en général la relation compréhensive, qu'elle rattache deux actes l'un à l'autre ou un seul acte à un ensemble, ne se présente nullement comme nécessaire. Elle n'implique pas que l'interprétation offerte soit la seule possible, ni que la relation, dans les termes où elle s'exprime, ait été nécessaire, au sens du déterminisme ou au sens de la rationalité.

La relation entre deux moments de la science n'a pas besoin

d'être nécessaire au sens du déterminisme pour qu'elle apparaisse comme n'ayant pas pu être autre qu'elle n'a été. On ne peut évidemment pas démontrer que Newton devait inévitablement formuler la loi de la gravitation à l'époque et dans la forme où il l'a fait. On peut même, à la rigueur, reconnaître à la loi le caractère d'une invention plutôt que d'une découverte et lui prêter une certaine contingence. Il n'empêche qu'après coup l'historien de la science est tenté de retrouver un développement rationnel des faits connus à la loi qui les commande. En tout état de cause, on conçoit que la progression de la science ne ressortisse pas aux deux catégories de nécessité et de contingence, au sens où nous avons pris ces deux mots dans la théorie du déterminisme probabiliste et qu'elle soit, après coup, intelligible en elle-même, sans qu'on la déduise d'une relation générale ni qu'on l'intègre à un ensemble significatif.

-Dans l'histoire des œuvres, même dans celle des arts ou de la philosophie, nous trouvons non l'équivalent de la nécessité causale, mais une intelligibilité spécifique, ni celle du déterminisme, ni celle de la compréhension des actes. Le développement d'une doctrine ou d'une école, le passage d'un style à un autre, ont une intelligibilité propre, perceptible seulement à celui qui saisit le sens spécifique des œuvres. A la limite, cette intelligibilité spécifique rejoint la nécessité rationnelle de la vérité. Le devenir n'aurait pu être autre qu'il a été, non parce que les forces profondes ou les données massives ont seules agi ou exclu ou limité l'intervention des personnes ou des accidents, mais parce qu'il constitue la projection à travers le temps des étapes d'une démonstration unique ou des moments d'une démonstration.

La philosophie de l'histoire en tant qu'interprétation de l'histoire totale pose fondamentalement deux questions : est-il possible de saisir la totalité de l'histoire à chaque instant en surmontant la dualité des actes et des œuvres, la multiplicité des uns et des autres ? Quelle est la texture de cette histoire totale, le caractère de l'intelligibilité à laquelle elle peut atteindre? Se rapproche-t-elle de l'intelligibilité des actes ou de celle des œuvres ? Si l'on admet cette seconde hypothèse, l'intelligibilité appartient-elle à la même catégorie que celle de l'art ou à celle de la science?

m

« Une philosophie de l'histoire suppose en effet que l'histoire humaine n'est pas une simple somme de faits juxtaposés — décisions et aventures individuelles, idées, intérêts et institutions — mais qu'elle est dans l'instant et dans la succession une totalité en mouvement vers un état privilégié qui donne le sens de l'ensemble. L'histoire n'a un sens que s'il y a comme une logique de la coexistence humaine, qui ne rend impossible aucune aventure, mais qui, du moins, comme par une sélection naturelle, élimine à la longue celles qui font diversion par rapport aux exigences permanentes des hommes. » Ainsi Maurice Merleau-Ponty définit les exigences fondamentales de ce qu'il appelle philosophie de l'histoire.

Il prend pour modèle une philosophie du type hégélien et tient ce type pour impératif au point que toute autre interprétation ne représenterait pas une philosophie de l'histoire dans l'acception qu'il entend réserver à ce terme. Nous nous bornerons à faire observer qu'en ce cas la philosophie de l'histoire, phénomène récent, étranger à la plupart des époques, exige un acte de foi, de caractère plus religieux que rationnel : pourquoi devons-nous postuler *a priori* une sélection naturelle, l'élimination des aventures qui font diversion par rapport aux exigences fondamentales de la coexistence humaine ? Comment définir ou même reconnaître l'état privilégié qui donne le sens de l'ensemble ? Laissons ces interrogations que nous retrouverons plus loin et repartons du concept décisif, celui de totalité. A quelle condition l'instant de l'histoire sera-t-il totalité ? Jusqu'à quel point l'est-il ?

L'analyse des actes historiques ou de l'histoire comme ensemble et suite d'actes nous a montré qu'on ne pouvait poser de barrière entre les divers secteurs de la réalité sociale, entre les diverses activités des hommes. Mais elle nous autorise moins encore à affirmer que les problèmes économiques et les autres forment un seul grand problème. L'unité des actes historiques exclut les séparations rigoureuses, elle n'implique pas la totalisation ou la réduction à l'unité. L'historien cherche à organiser les divers aspects d'une société ou d'une civilisation de telle sorte qu'ils apparaissent comme les diverses expressions d'une seule et même existence. Nous n'avons pas à préciser jusqu'à quel point il accomplit effectivement cette organisation des ensembles. L'ana-

lyse philosophique suffit à montrer les limites de l'unité des existences humaines.

Que l'existence de Cézanne ait été à la fois celle d'un petit bourgeois français du XIX^e^ siècle et celle d'un peintre créateur de formes ou révélateur d'un univers que l'on ne voyait pas avant lui et qu'on ne verrait pas sans lui, je l'admets sans peine ; de même, je consens à ne pas marquer de limite rigoureuse entre le petit bourgeois et le peintre. Mais qui ramènera cette existence à une unité intelligible, à l'unité d'un problème ou d'une signification ? Le sens spécifique de la peinture de Cézanne s'insère dans une histoire de la peinture qui a son essence propre ; la réduction de l'œuvre à la totalité historique ferait disparaître la qualité qui constitue les œuvres comme telles. *A fortiori,* l'existence collective d'une société ou d'une civilisation ne forme et ne saurait former une totalité *une* dans l'instant et la succession. Les créations humaines, chacune ayant son objectif immanent, sa fin propre, se relient les unes aux autres parce qu'au bout du compte, le même homme s'exprime dans l'une et l'autre. Mais quand l'historien essaye d'expliquer les diverses œuvres d'une époque en les ramenant à l'homme social d'un temps, il en explique de multiples traits mais non les traits caractéristiques de leur qualité spécifique d'œuvres.

Il n'en résulte pas encore que la prétention de saisir la totalité dans l'instant et dans la succession soit, en tant que telle, condamnée. Il en résulte seulement que l'existence en tant que principe de synthèse de l'acte et de l'œuvre ne saurait être définie empiriquement. Aussi bien, en ce cas, l'existence ne serait qu'un ensemble d'actes au sens où nous avons pris ce terme dans la première partie de l'étude. Or les ensembles d'actes restent toujours précaires, relatifs, lourds de multiplicité interne. L'existence ne fonde une totalité qu'à la condition de posséder elle-même une unité. L'existence de la personne humaine, la coexistence humaine présentent-elles une unité qui fonde la totalité dans l'instant et dans la succession ?

Cette unité ne saurait, par elle-même, supprimer la pluralité des œuvres et des significations. Comparable à l'unité que donne à l'existence du croyant le problème du salut, elle relèverait de la valeur et non du fait ; ou encore comparable à la volonté que Kant ou Jean-Paul Sartre retrouve à l'origine du choix que chacun fait de lui-même. L'unité de l'existence susceptible de fonder la totalité historique se rapporte à un problème (du salut) ou à un

principe (la liberté) que l'on reconnaît décisif (en valeur) ou fondamental (en tant que cause métaphysique des apparences dispersées). Encore peut-on douter que la deuxième hypothèse conduise à la totalité dans l'instant ou, en tout cas, dans la succession. Même si chacun se choisit lui-même par .apport à un problème constant, les choix, kantien ou sartrien, se distribueraient plutôt en une succession pure et simple ou en une dispersion dans le temps qu'en une série orientée vers une fin.

En revanche, la totalité dans l'instant obtenue par référence à un problème unique devient totalité dans la succession dès lors que le problème comporte des solutions successives, chacune nécessaire à la fois en elle-même et comme étape vers la solution suivante. Quand l'étape finale sera atteinte, l'observateur reconnaîtra que toutes les étapes ont rempli une fonction indispensable. Le parallélisme admis entre la dialectique des catégories, le développement de la philosophie et l'histoire des sociétés confère à l'interprétation globale la nécessité rationnelle propre au mouvement des concepts, sans aliéner la pluralité des œuvres ou exclure les contingences sur le plan de l'histoire profane.

La philosophie de l'histoire ainsi définie, celle qui postule l'unité dans l'instant ou dans la succession, un état privilégié vers lequel conduit l'ensemble du passé humain, se définit logiquement par la référence à un problème unique, constitutif de l'existence humaine, par l'affirmation qu'une solution radicale de ce problème est en vue. Dans la mesure, en effet, où la vérité de l'histoire ne peut être dégagée qu'après coup, toute philosophie de l'histoire se donne elle-même pour située au terme de l'aventure, faute de quoi elle exclurait la possibilité de sa propre vérité.

Ainsi définie, une philosophie de l'histoire apparaît manifestement religieuse, non pas seulement dans son origine mais dans sa structure. Une philosophie de l'histoire qui rapporte tout le passé à un état privilégié et qui donne son sens à ce qui l'a précédé équivaut à une théologie de l'histoire camouflée (ou bien à une interprétation entre autres qui aspire illégitimement à être reconnue pour universellement valable). De la théologie, elle garde la notion de l'état final, à la fois juge et révélateur des sens autant que des existences humaines, la discrimination entre l'histoire profane et l'histoire sacrée ; la seconde retenant les seuls événements qui ont conduit à l'état final, la première les diversions et les accidents dont la trace s'efface aux yeux de

l'arbitre suprême, situé au terme de l'aventure. Définie par un seul grand problème (par exemple celui de la liberté), l'histoire sacrée peut revêtir le caractère de nécessité rationnelle, propre au développement de concepts.

Une telle construction dépasse-t-elle les moyens ou les ambitions de la pensée rationnelle ? Reprenons les éléments de cette construction. Est-il possible de déterminer « l'unique grand problème » par rapport auquel se déterminent les totalités ? Une philosophie qui ne suppose pas d'absolu transcendant peut néanmoins saisir l'équivalent profane du problème du salut, mais, si la détermination de ce problème doit être universellement valable, elle doit être formelle, et comment en imaginer une solution unique? Quel type d'homme représente l'accomplissement de l'homme ? Le sage ? Peut-être, mais à condition qu'il ait compris la totalité des expériences humaines. Autrement, comment choisir entre lui et d'autres modèles exemplaires de l'humanité ? Supposons que ce problème unique soit déterminé. La solution du problème doit s'incarner dans un certain ordre de coexistence. Encore une fois on conçoit abstraitement l'état privilégié — la reconnaissance de l'homme par l'homme, la liberté, la conscience du monde et de soi — mais le passage de la conception abstraite à une représentation concrète, indispensable pour aboutir à une philosophie de l'histoire du type hégélien, relève de l'opinion et de la controverse, non de la certitude rationnelle.

Choisissons la reconnaissance de l'homme par l'homme, au terme de la dialectique du maître et de l'esclave, comme l'état privilégié. Les conflits historiques prendront fin quand tout homme reconnaîtra son semblable. Mais pour déterminer cet état privilégié à partir de la réalité sociale ou historique présente, encore faut-il juger des diverses institutions par rapport à cet état privilégié ou, si l'on préfère, préciser les institutions qui en seraient la traduction fidèle. Or, dès que le philosophe prétend juger des mérites de la propriété privée ou collective, des mécanismes du marché ou de la planification par rapport à la reconnaissance de l'homme par l'homme, il sort de la philosophie et de la certitude rationnelle pour entrer dans la discussion politique et ses incertitudes. Quelle forme de propriété favorise l'humanisation de la société? Quel est le passif et l'actif de chaque institution ? Je ne dis pas qu'on ne puisse choisir *raisonnablement,* on ne peut certainement pas choisir *rationnellement.* Il n'y a pas d'institution qui ne comporte un passif pour

certains hommes et par rapport à certaines valeurs impliquées par le problème unique de telle sorte que des hommes de bonne volonté arrivent, avec la même sincérité, à des choix opposés, même quand ils ont à peu près le même univers et la même hiérarchie des valeurs.

Idée de la Raison, la fin de l'histoire telle que la conçoit la pensée critique, ne saurait se confondre avec un état prochain ou des institutions particulières sans susciter fanatisme et déraison. La recherche d'une intelligibilité supérieure à celle de la compréhension ou du déterminisme probabiliste, équivalent, au niveau de la totalité, de l'intelligibilité propre au devenir des œuvres, demeure légitime. Mais cette intelligibilité proprement spirituelle n'exige pas l'acte de foi selon lequel la suite des événements réalisera *nécessairement* les décrets de la raison. Nous n'avons pas plus de motifs de faire confiance à l'histoire collective qu'à l'histoire individuelle. L'humanité peut être emportée par une catastrophe cosmique comme notre enfant par la maladie. Nous devons vouloir et espérer que l'aventure aboutisse à l'humanisation de la société. Rien ne nous contraint à le croire. Le chrétien n'est pas sûr de son salut, l'humanité sans Dieu a encore moins de motifs d'être sûre de son salut collectif.

L'intelligibilité de la totalité conserve les formes distinctes d'intelligibilité, chacune liée à la structure de la réalité et à la question posée, que nous avons analysées dans les pages précédentes. Elle ne supprime ni l'opposition de l'acte et de l'œuvre, ni celle des masses et des accidents, ni celle de la compréhension et de la causalité, mais elle les met à leur place.

L'intelligibilité du déterminisme probabiliste caractérise l'univers dans lequel se déroule la vie de l'homme d'action ; l'intelligibilité de la compréhension psycho-existentielle naît de la rencontre avec autrui, découverte et enrichissement de soi-même. L'intelligibilité des œuvres révèle à la fois les significations immanentes à chacune d'elles et la loi selon laquelle elles se succèdent, significations qui expriment un aspect de l'homme et de sa capacité créatrice, loi qui révèle l'essence de la recherche et de sa progression. La totalité historique conserve cette pluralité, dont le philosophe prend conscience. Prise de conscience à laquelle s'ajoute, avec la détermination toujours provisoire du problème unique et essentiel, l'effort pour ordonner la pluralité des époques à l'intérieur de la communauté humaine, en marche vers un objectif, vaguement dessiné par la raison.

POSTFACE A UN COLLOQUE

Un dialogue ne se résume pas, surtout quand les interlocuteurs n'appartiennent ni au même pays, ni à la même discipline. La dynamique de groupe, pour employer le langage des psychologues, entraîne chacun tour à tour à durcir ses positions ou, tout au contraire, à les assouplir, dans l'un et l'autre cas à se trahir lui-même par excès ou par défaut. Nul ne résiste aisément à la tentation de marquer des points aux dépens des autres et parfois aux dépens des règles de l'honnête controverse. J'ai le sentiment d'avoir, de temps à autre, manqué à mes obligations de « président », emporté par l'ardeur du débat. Objet d'analyse sociologique, un colloque se prêterait aussi à un récit historique s'il méritait un tel honneur. Il se développe à la manière d'une intrigue, avec les temps morts, les rebondissements, les alternances de passion et d'indifférence : le compte rendu ne garde guère de trace des états d'esprit, des émotions, des heurts ou rapprochements de personnalités qui en font l'intérêt et quelquefois le charme.

Peut-être cette postface m'est-elle dictée par le désir, un peu enfantin, d'exprimer ce que mon rôle m'empêchait de dire. J'espère qu'elle portera aussi témoignage d'une intention moins dérisoire : comparer les problèmes que se posaient les organisateurs à ceux qui retinrent l'attention des participants ; dégager les accords esquissés et les dissentiments profonds ; indiquer les directions dans lesquelles des recherches ultérieures rectifiaient des affirmations aventureuses ou permettraient de préciser certaines thèses.

*

L'idée première du colloque, telle que me l'a exprimée le professeur Bullock, concernait moins les rapports entre l'histoire et les sciences sociales que l'attitude à l'égard du passé et de la connaissance historique, caractéristiques d'une fraction au moins de la jeune génération. En donnant à notre colloque le titre « l'historien entre l'ethnologue et le futurologue », j'ai traduit une idée britannique en un vocabulaire parisien. L'ethnologie tient, en effet, à l'heure présente, une place de choix dans le « champ intellectuel » de l'intelligentsia parisienne, partiellement au moins à cause du prestige exceptionnel de Lévi-Strauss et de la transformation du structuralisme (contre la volonté explicite de Lévi-Strauss lui-même) en une philosophie ou pseudo-philosophie. L'anthropologie sociale — équivalent britannique de l'ethnologie — prolonge en Grande-Bretagne une glorieuse tradition et ne jouit peut-être pas d'une moindre faveur que l'ethnologie de ce côté de la Manche ; elle ne me paraît pas exercer la même fascination, inquiéter de même manière les historiens purs, dispenser un message philosophique ou épistémologique. Quant à la futurologie, spéculation sur l'avenir ou science du présent, elle obtient, à coup sûr, des crédits publics et privés plus aisément que la recherche historique, du Japon à la France en passant par les Etats-Unis, peut-être sans excepter la Grande-Bretagne, mais — à moins que je ne m'abuse — en épargnant Oxford et Cambridge.

La référence aux deux extrêmes — le passé antérieur à la période dite historique, celle des six ou sept mille années de civilisation supérieure, l'avenir à court ou moyen terme, inévitablement à la lumière de notre situation présente — tendait implicitement à dévaloriser ou à mettre en question la connaissance historique au sens ordinaire du terme puisque celle-ci porte sur la période dite historique et s'intéresse aux phénomènes sociaux qui changent ou semblent changer plus vite que dans les sociétés archaïques et moins vite que le GNP (PIB) ou les techniques des économies industrielles. Les sociétés dites historiques — telle était du moins mon arrière-pensée — diffèrent, au moins au premier abord, et des sociétés archaïques et des sociétés industrielles, celles-là apparemment plus stables, celles-ci apparemment moins stables que les sociétés dites historiques.

La discussion ne s'engagea ni dans la direction que suggérait la

question du professeur Alan Bullock ni dans celle que j'avais conçue, ou, tout au moins, les deux questions ne furent traitées que par la bande et presque indirectement. Je ne pense pas que les interlocuteurs aient eu tort d'éviter les deux problématiques, oxfordienne et parisienne. Au contraire : je pense que ces refus ou ce choix de voies détournées se justifient pleinement.

L'indifférence au passé — phénomène nullement caractéristique de la civilisation moderne, même en sa phase actuelle — a deux causes principales ou, si l'on préfère une autre expression, prend deux formes : ou bien une autre représentation de ce que l'on doit entendre par un « homme cultivé », ou bien un souci dominant, voire obsessionnel, du présent, tenu pour radicalement original par rapport à tout ce que l'humanité a déjà vécu. Qu'aurions-nous pu dire sur la première forme, au-delà de la réponse implicite que contient le rapport de M. Trevor-Roper ? Réponse qui traduit certains jugements de valeur, qui exprime une certaine attitude existentielle, jugements et attitude tout aussi indémontrables en rigueur que les jugements ou attitudes opposés. De plus, les historiens au sens étroit et académique du terme, tout en reconnaissant pour la plupart le caractère européo-centrique de la connaissance historique transmise par les universités à l'époque même où s'épanouissait la conscience historique, tout en acceptant d'enlever à l'antiquité gréco-latine ou au passé occidental sa valeur exemplaire, continuent de privilégier *en fait* ceux qui passent pour nos ancêtres. La prétendue indifférence au passé s'accompagne bien souvent d'un intérêt accru pour les civilisations étrangères que la révolte contre l'Occident et la colonisation a rendues à elles-mêmes.

Face aux contempteurs de l'histoire, les historiens, au sens académique du terme, plaident la cause du relativisme historique, de la pluralité et de l'égale dignité des civilisations et même des sociétés — sociétés archaïques incluses. Mais la pratique de ces mêmes historiens continue de refléter une hiérarchie, implicite ou inconsciente, de valeur ou d'intérêt (hiérarchie, au reste, peut-être légitime). Quant à l'autre forme du refus de la culture historique, celle qui dérive d'un souci exclusif du présent, elle est restée, en permanence, à l'arrière-plan de nos débats, en particulier quand nous envisageâmes la futurologie : celle-ci, en effet, la plupart du temps, se fonde, implicitement au moins, sur le postulat de la singularité de notre destin. Si la futurologie, presque toujours, se fonde sur les sciences sociales

et l'analyse du présent, c'est qu'elle renonce à prévoir l'avenir d'après des précédents, donc qu'elle affirme à la fois *YEinmaligkeit* et *VEinzigartigkeit* de notre expérience.

Nous n'avons donc discuté ni de la place que la connaissance du passe doit occuper dans la formation des hommes d'aujourd'hui, ni de l'importance relative, en soi ou pour nous, des sociétés archaïques et des sociétés historiques. D'une manière ou d'une autre, le dialogue revint constamment sur les rapports entre science sociale et « histoire » (tantôt la connaissance du passé tantôt la modalité particulière de connaissance du passé que nous apportent ceux qui appartiennent, universitairement, au clan des historiens). Même le débat sur la futurologie ne constitua qu'un chapitre de ce dialogue bien qu'il conduisît, au-delà des rivalités de spécialistes, à une interrogation, plus radicale, sur la conscience que nos sociétés, à ce moment de leur devenir, prennent d'elles-mêmes et de leur avenir.

Pourquoi le dialogue a-t-il pris ce tour? Et ce tour était-il inévitable ? En fait, les participants se sentaient les uns après les autres mis en question, les historiens par les ethnologues et les sociologues, et ces derniers, eux aussi, par les historiens. Ceux-ci, d'ailleurs, ne constituaient pas un front commun puisque les historiens « modernistes » (qui se jugent tels), qui reconstituent les mouvements de l'économie ou de la population et qui usent de la méthode quantitative, sacrifieraient volontiers leurs collègues qui continuent de « raconter » les péripéties de la politique, des guerres et des empires, des paix et des révolutions.

L'orientation du dialogue fut, en une large mesure, déterminée par les interventions, le premier jour, d'Ernest Gellner et de François Furet, par le choix qu'ils firent entre de nombreux problèmes que soulèvent les rapports entre ethnologie et histoire. En fait, le premier mit l'accent sur l'opposition entre la *structure* que les sciences sociales tâchent de reconstituer et le *récit,* cependant que le deuxième insistait sur l'opposition entre les *faits répétitifs,* susceptibles de quantification et de mise en forme sérielle, et les *événements uniques.* Ces deux oppositions, bien qu'elles usent parfois des mêmes mots, n'ont pas le même sens et ne se recoupent pas.

E. Gellner a utilisé des termes différents pour expliciter le thème central de son analyse. Le plus souvent, il usait du terme de *structure* mais parfois aussi il se référait aux *règles du jeu* par opposition au déroulement du jeu lui-même. L'ethnologue et, me

semble-t-il, d'après lui, les spécialistes des sciences sociales, ont pour caractéristique différentielle d'élaborer « de manière systématique » les concepts, ou les systèmes de concepts, grâce auxquels ils confèrent une intelligibilité aux événements en les insérant dans une « structure » ou en dégageant les règles du jeu. Comme les historiens répondaient — et M. Trevor-Roper avec une particulière brutalité — qu'eux aussi visaient à rendre intelligible les événements par la mise au jour du « contexte » ou de l'ensemble, la discussion butait sur un obstacle qui ne fut pas surmonté : la conceptualisation des ethnologues ou sociologues diffère-t-elle en nature de celle des historiens ? Les historiens se servent-ils des concepts que mettent à leur disposition ethnologues ou sociologues ? Devraient-ils s'en servir plus qu'ils ne le font ? Probablement ces questions ne comportent-elles pas de réponse à ce niveau.

Ernest Gellner cita, comme exemple de concept qui permet de saisir une structure, celui des sociétés segmentaires. Il est en effet des sociétés dépourvues d'une « autorité centrale », d'un pouvoir suprême, où les relations de commandement-obéissance ne se subordonnent pas à un individu ou à un groupe. Un tel concept, objet d'une élaboration systématique (terme d'Ernest Gellner), permet de rapprocher et d'expliquer des cas multiples. Un autre jour, c'est le concept de « charismatique » qui fut cité, concept élaboré par les sociologues mais entré dans le « domaine public » au point qu'ethnologues et historiens l'emploient spontanément sans même désormais reconnaître une dette à l'égard des sociologues. M. Trevor-Roper, fort de son impérialisme historique, objecta qu'en cas de besoin il se contenterait de remplacer « chef charismatique » par « prophète » — ce qui vaut peut-être mieux mais ne revient certainement pas au même. Ni Huey Long ni le général de Gaulle ne pourraient être appelés des prophètes bien qu'ils méritent l'un et l'autre, dans la terminologie weberienne, le qualificatif de charismatique.

Ces deux exemples (société segmentaire, pouvoir charismatique), par leur différence même, suggèrent la nécessité d'une double distinction : entre sociétés archaïques et sociétés modernes, entre les sous-systèmes et la société globale. En fonction même de la matière sur laquelle il travaille, de la documentation dont il dispose, l'ethnologue « raconte » rarement et il s'efforce presque toujours de saisir des « structures », qu'il s'agisse des règles de parenté, des circuits de biens ou des rapports d'autorité

temporelle ou spirituelle. Certes, l'intervalle demeure immense entre un ethnographe qui décrit, après une enquête sur le terrain, une société singulière et un ethnologue qui, tel Lévi-Strauss, construit une théorie générale des relations de parenté dans laquelle tous les cas particuliers devraient trouver place. L'ethnolographe le plus empirique n'en use pas moins de concepts faute desquels il ne parviendrait même pas à décrire. S'agit-il de concepts analytiques ou de concepts historiques, pour reprendre l'opposition chère à Talcott Parsons ? Je me demande si, dans ce cas, l'opposition présente une signification quelconque. Matrilinéaire, patrilinéaire, cousins croisés, cousins parallèles : concepts analytiques ou concepts historiques ? Je vois d'aussi bonnes raisons de choisir l'un et l'autre terme de l'alternative. A supposer que l'on préfère le premier terme — ce qui me paraît probable —, on devra reconnaître que l'expérience suggère les concepts de telle manière que l'analyse se détache aussi peu que possible de la description.

Il en va tout autrement si l'on passe à l'analyse économique des sociétés archaïques : en ce cas les concepts d'analyse — répartition administrative, marché, circuits parallèles — ont été plutôt suggérés par les sociétés contemporaines et le doute porte sur la légitimité de leur application aux sociétés archaïques. En fait, la mise au jour, dans les sociétés modernes, de mécanismes multiples de distribution ou de redistribution tend plutôt à fonder la validité transhistorique de certains concepts économiques. Le contraste n'en subsiste pas moins entre rapports de parenté et rapports économiques (échange de femmes et échange de biens) : ce sont les sociétés archaïques qui révèlent les rapports de parenté sous leur forme à la fois la plus primitive et la plus instructive ; ce sont en revanche les sociétés modernes qui permettent d'élaborer la conceptualisation économique grâce à laquelle tous les systèmes de production et d'échange deviendront intelligibles. Dans un cas, on comprend la diversité historique en s'éloignant le plus possible du présent, dans l'autre, tout au contraire, en fixant son attention sur l'aboutissement provisoire du devenir.

Que l'ethnologue vise spontanément les « structures » (encore une fois au sens vague d'Ernest Gellner) n'implique ni qu'il ignore les événements ni qu'il atteigne une structure de la société globale. Les sociétés archaïques, même en l'absence de contacts avec des « civilisés », changent et aucun ethnologue, autant que

j'en puisse juger, n'exclurait que les structures (par exemple les rapports de parenté) ne puissent avoir été, sous leur forme présente, affectées par des « événements », qu'il s'agisse d'extinction de lignée, d'augmentation du nombre ou de lutte entre groupements. Ce que Lévi-Strauss observe, c'est la tendance de ces sociétés à reconstituer un ordre classificatoire en dépit des changements intervenus et à se penser elles-mêmes dans l'être et non dans le devenir. La distinction structure-événement n'a donc pas un caractère absolu ou métaphysique : toute conduite d'un individu, *hic et nunc,* en un point de l'espace, en un moment du temps, peut être appelé un événement et, ne serait-ce que par sa localisation spatio-temporelle, il présente des traits singuliers. Si cette conduite se conforme, pour l'essentiel, au rôle joué par l'individu, aux règles qui président au fonctionnement du système, elle maintient la structure et n'est pas considérée comme un « événement ». Une structure est faite d'événements qui se répètent conformément aux « règles du jeu ». Certaines violations, plus ou moins fréquentes et aux conséquences limitées, apparaissent même intérieures à la structure. (Un coup d'Etat qui, aux Etats-Unis, empêcherait l'élection, à la date prévue, du Président constituerait un « événement » au sens fort, un changement de la structure politique ; un coup d'Etat militaire, en Argentine, confirme plutôt qu'il ne modifie la structure.)

La relativité de l'opposition structure-événement est accentuée encore par le fait que l'ethnologue (et le sociologue) saisissent *des* structures, non *une* structure. Qu'il y ait des connexions non aléatoires entre rapports de parenté, rapports économiques, rapports politiques, systèmes idéologiques, chacun l'acceptera. Mais, en fait, les études comparatives comme celles de Murdock mettent en lumière l'inégale fréquence de la conjonction de tels ou tels traits (à l'intérieur même des rapports de parenté), elles ne découvrent pas un système total, dont les différents secteurs se détermineraient les uns les autres ou seraient commandés par un secteur prédominant. Le schème que suggèrent ces sortes d'études me paraît celui d'une sorte de combinatoire : les caractères isolés ne se combinent ni selon un ordre impératif ni selon un hasard pur. Entre certains caractères, il y a une affinité que la fréquence confirme et dont la cause nous apparaît souvent. Mais des combinaisons improbables se réalisent, peut-être conséquences d'une histoire que nous ignorons.

Passons des sociétés archaïques aux sociétés dites historiques, ou, si l'on veut, plus complexes. Chacune des structures devient plus difficile à saisir et leur combinaison apparemment plus aléatoire encore. Il suffit de songer à la pluralité des définitions que comporte le terme de structure appliqué au système économique ou au régime politique d'une nation contemporaine. Songeons à l'Allemagne de Weimar et à la montée de Hitler au pouvoir : quelles sont les données structurelles — économiques, sociales, politiques, idéologiques — qui constituaient les règles du jeu et que l'historien doit reconstituer pour insérer son récit dans un contexte intelligible ?

De toute évidence des « événements » ou des suites d'événements figureront parmi les données : traumatisme de la défaite, ressentiment contre le traité de Versailles, nostalgie des sociétés traditionnelles, absence de consensus sur la légitimité du régime créé au lendemain de l'effondrement de l'empire, etc. Ce que tous les historiens disent et répètent avec force — que la distinction structure-événements est toute relative, que des événements laissent leur trace à la fois dans les institutions et dans l'esprit des hommes et que l'ignorance des événements interdirait de comprendre le cours de l'histoire — apparaît dans cet exemple avec une particulière évidence. Mais l'accord sur cette sorte d'évidence relance le débat plutôt qu'il ne le tranche. Les « structures » de la République de Weimar, l'historien peut-il faire plus que les décrire, voire d'en raconter la formation et le déclin ? Peut-il en expliquer l'ordre ou le désordre intérieur ? Le sociologue peut-il l'aider à en saisir la logique au moins partielle ? Que l'historien doive embrasser à la fois les structures et les événements, certes. Mais la mise en place à la fois des uns et des autres ne résulte-t-elle pas avant tout de l'art de l'historien ? Celui-ci crée l'illusion qu'il explique alors qu'il juxtapose ou aligne. Tout au plus cette illusion a-t-elle pour fondement « l'esprit général » d'une époque ou d'une société.

A ce point surgissent les problèmes posés par François Furet, par W. Mommsen, par Peter Wiles : *histoire sérielle, crise de l'histoire politique, explication historique.*

*

La polémique contre « l'histoire événementielle », aujourd'hui du moins, relève moins de la controverse scientifique que de la

rivalité entre les écoles et les personnes pour des positions ou le prestige. « L'histoire événementielle » que les « modernistes » ne se lassent pas de condamner se bornerait à raconter la succession des gouvernements dans les Républiques françaises ou la succession des guerres dans les relations internationales. Une fois acquise cette condamnation, en quoi consisteront les nouveautés ?

Emportés par l'ardeur de la discussion, peut-être certains auraient-ils affirmé qu'il n'y a rien de nouveau dans la corporation des historiens, sinon l'amélioration des méthodes pratiquées par les meilleurs depuis Gibbon. A froid, ils auraient probablement admis ce que F. Furet appelle la transformation du paysage, l'intérêt accru pour les conditions d'existence des hommes du commun, pour la persistance des idées ou des croyances enracinées dans le plus lointain passé, la reconstitution de séries quantitatives, qu'il s'agisse du volume de la population, des taux de natalité ou de mortalité, de la courbe des prix ou des revenus. L'accord s'établirait aisément, me semble-t-il, sur les deux origines de cette curiosité élargie ou de cette orientation partiellement nouvelle de la curiosité : une société qui se veut démocratique se cherche des ancêtres, répétant la recherche d'ancêtres des aristocraties ou des révolutionnaires ; l'étude des séries, du nombre des hommes ou du niveau des prix, atteint, en apparence, à une valeur scientifique plus haute. Quelques remarques me viennent à l'esprit sur ces deux points.

Depuis Hérodote jusqu'à Max Weber, les historiens et ceux qui ont réfléchi sur la connaissance historique ont toujours discerné qu'une intention, antérieure ou postérieure à l'intention proprement scientifique, commande la recherche de ce qui a été ou de ce qui s'est passé. Si Hérodote voulait soustraire à l'oubli les hauts faits des combattants auxquels les cités grecques durent le salut et la liberté, peut-être les historiens d'aujourd'hui souhaitent-ils arracher aux ténèbres de l'ignorance la manière dont les simples paysans ou artisans ont vécu, pensé, souffert, rêvé au long des siècles. Comme le disait F. Furet, la connaissance historique tend à se rapprocher de la connaissance ethnographique dans la mesure où elle s'éloigne de l'histoire noble des idées — en fait de l'histoire des idées nobles — pour se pencher sur la mentalité paysanne ou sur l'outillage mental commun à tous les hommes d'une époque. A la limite, c'est le fellah éternel que Spengler rejetait avec un mépris aristocratique hors du Panthéon

qui, par un renversement des valeurs ou de la curiosité, occuperait désormais le devant de la scène. F. Furet lui-même reconnaissait les excès possibles de cette mode : les historiens français connaissent mal l'aristocratie qui, pour être moins nombreuse que les classes populaires, n'en a pas moins, au long des siècles, exercé une influence majeure sur les « structures » comme sur les « événements ».

Le désir de scientificité renforce l'idéologie démocratique. Concepts et méthodes de la démographie ou de la statistique économique s'appliquent au passé et la connaissance historique devient démographie historique ou économie historique. Rien n'empêche d'employer la même formule à propos de l'histoire politique et de la présenter comme science politique appliquée au passé. Mais y a-t-il une « politique » comme il y a une « démographie » ou une « économie » ? L'histoire politique peut-elle acquérir le même caractère scientifique que l'étude des populations ou des prix ?

La discussion, suscitée par la formule de W. Mommsen, « crise de l'histoire politique », s'insère à ce point. D'un côté, tout en reconnaissant l'œuvre accomplie par l'école des *Annales* (admise par convention, durant tout le colloque, comme représentative du modernisme), tout en se félicitant de l'élargissement du paysage historique, Alan Bullock s'inquiétait d'une éventuelle perte d'intérêt pour la sphère politique en tant que telle. De l'autre, W. Mommsen affirmait que l'histoire politique connaissait une crise parce que les postulats sur lesquels elle reposait traditionnellement sont ébranlés ou démentis : l'État n'apparaît plus comme l'agent principal des changements historiques; les hommes, avec leurs idées ou leurs intentions, font *une* histoire, mais une histoire tout autre que celle qu'ils voulaient. D'un côté, on mettait l'accent sur la prédominance de la politique dans le régime même qui se réclame du marxisme ; de l'autre, sur l'interaction entre les sphères et sur l'influence qu'exercent sur la sphère politique, en dépit de la partielle autonomie de celle-ci, les forces sociales et économiques.

Par instants, la discussion glissait vers la vieille querelle, par nature inépuisable, du rôle des grands hommes ou des accidents. Et quels contemporains de Staline ou de Hitler pourraient nier l'efficacité de ces héros monstrueux ? A d'autres instants, la discussion revenait sur l'interrogation méthodologique ou épistémologique ; une histoire politique peut-elle emprunter aux scien-

ces sociales pour devenir « scientifique » ? Inévitablement, la discussion glissait vers une autre problématique, elle aussi classique, celle de l'explication historique (ou, ce qui sera plus clair, *historical explanation).*

Le récit historique — alignement temporel d'événements — ne constitue pas une science, ni au sens rigoureux de la *science* des Anglo-Américains, ni même au sens affaibli de la *Wissenschaft* des Allemands. *Post hoc ergo propter hoc :* vieil exemple de sophisme. Succession n'est pas raison. Le récit deviendrait chronique, ou, comme le disait Peter Wiles, « *then, then,* et alors, et alors... ». Comment *expliquer* une consécution en tant que telle singulière et unique *(einzigartig* et *einmalig) ?* Cette question a pris une place centrale dans les études de philosophie analytique, consacrées à la connaissance historique.

Personne ne met en doute (ou ne devrait mettre en doute) que le modèle Hempel représente l'objectif idéal d'une explication scientifique d'une consécution singulière : une théorie étant donnée, un événement se trouve expliqué dans la mesure où l'on peut, au moins rétrospectivement, le déduire de la théorie. Toute proposition selon laquelle A est cause de B à condition que les circonstances C, D, E soient présentes permet d'expliquer B si A était présent, dans un contexte défini par C, D, E.

Des explications de ce type sont-elles possibles dans la connaissance historique ? Evidemment oui. La théorie économique, en particulier, permet souvent *d'expliquer* les événements conjoncturels (mais non pas toujours de les prévoir en raison des variations de valeur des paramètres et de l'intervention des hommes). Reste à savoir si ce modèle s'applique dans tous les cas et ce que font effectivement les historiens quand ce modèle ne s'applique pas, faute de théorie (ou de proposition générale) ou en raison de la singularité de l'événement (une décision d'un individu).

Peter Wiles, dans son rapport, indique, implicitement au moins, une démarche moins « scientifique » mais indispensable et légitime : l'accumulation des faits, la comparaison des cas. Nous ne possédons pas de théorie générale qui nous apprenne les conséquences nécessaires d'une planification centralisée, ou les implications politiques d'une intervention croissante de l'Etat dans la vie économique. Mais nous pouvons décrire les organisations socio-économiques au-delà du système quantifié des variables, constituer des types, apprendre ce qui se passe en telles ou

telles circonstances, sans être en mesure de dépasser le stade des corrélations empiriquement observées.

Cette description, reconstitution ou analyse de l'organisation socio-économique ou étatique, l'historien de la politique, lui aussi, la pratique pour s'élever au-dessus du simple récit *(then, then, then)* mais la science politique ne lui fournit pas de théorie. Quand il s'agit de la décision de Hitler d'attaquer la Russie, le modèle Hempel garde-t-il une valeur exemplaire ?

Certes, l'historien de la politique peut ou doit comparer : même un récit de la chute de la République de Weimar comporte en filigrane la comparaison du cas allemand avec celui des autres démocraties occidentales. Pourquoi les masses allemandes ont-elles réagi à la crise et au chômage autrement que les masses anglaises ou américaines ? Ces comparaisons exigent une conceptualisation au moins implicite, une discrimination plus ou moins consciente des variables principales. Cette élaboration conceptuelle, cet effort de comparaison incombent-ils à l'historien ou au sociologue ?

Une telle question concerne plutôt l'ethnographie des tribus académiques que la logique ou la philosophie de la connaissance. Au cours de la discussion, le livre de Brinton et les livres de Parsons furent plus d'une fois mentionnés, le premier écrit par un historien, les seconds par un sociologue, celui-là ne dépassant pas, dans l'abstraction, les concepts historiques, ceux-ci s'efforçant de mettre en œuvre des concepts rigoureusement analytiques. A en croire R. Nisbet, les historiens — professeurs qui enseignent dans la section d'histoire — se montrent hostiles à une tentative comme celle de Brinton. Alan Bullock nous raconta qu'il avait songé et renoncé à une étude comparative des révolutions pour se consacrer à une étude, pour l'essentiel narrative, d'une révolution.

Un sociologue jugerait, me semble-t-il, que l'étude comparative de Brinton demeure très proche des données circonstancielles, concrètes, qu'elle n'emploie guère les concepts ou les méthodes des sciences sociales, qu'elle vise exclusivement un des objectifs, mais non pas le seul objectif concevable, d'une étude comparative, à savoir la mise au jour d'un schème de devenir qui se répéterait, plus ou moins identique, au cours des quatre révolutions étudiée». La mise au jour des différences — dans les causes, les situations sociales, les phases du devenir — ne présenterait pas moins d'intérêt. Que la comparaison vise le

semblable ou le différent, qu'elle s'en tienne à la sphère politique ou saisisse les relations des diverses sphères, rien, à mon sens, n'interdit à l'historien de la revendiquer pour lui-même, dès lors du moins que la théorie n'existe pas ou demeure accessible à l'amateur.

Cette dernière réserve nous renvoie à l'économie. La théorie économique, l'historien doit l'emprunter aux économistes parce qu'elle atteint un degré de rigueur, de complexité, qui interdit au non-professionnel de la retrouver par lui-même. En ce qui concerne la politique, l'analyse des régimes, il se peut que l'apport des sociologues ne soit pas encore indispensable ; peut-être l'historien peut-il se construire lui-même les concepts dont il a besoin, ou les emprunter à l'une ou l'autre des conceptualisations proposées par les sociologues. Parsons avait eu pour ambition d'élaborer un ensemble cohérent de concepts analytiques, transhistoriques, qui permettrait de déterminer les variables principales de tous les systèmes sociaux qui ont existé à travers le temps. Comme cet ensemble de concepts ne s'est pas imposé, je veux dire n'est pas devenu la théorie commune, le langage unique des sociologues et des historiens, Parsons lui-même a esquissé une histoire universelle fondée sur l'application aux diverses civilisations de son ensemble conceptuel — esquisse qui n'a, me semble-t-il, convaincu ni les historiens ni les sociologues.

Au-delà de cette discrimination des territoires appartenant aux diverses tribus académiques, se pose, malgré tout, une vraie question. Jusqu'à quel point la connaissance historique peut-elle se désintéresser de l'unité, plus ou moins marquée, que constitue une société (ou une civilisation ?), de la séquence temporelle dans laquelle se situent les phénomènes qu'il étudie ? La répugnance d'historiens (nombreux) à l'égard de certaines sortes de comparaison a pour origine le sentiment, vague et fort, que la révolution hitlérienne ne se comprend authentiquement que dans le contexte du *Zeitgeist,* dans la suite de l'histoire allemande. L'historien n'est pas condamné au récit, mais doit-il se soustraire à la loi de séquence temporelle ? Posons ici la question que nous retrouverons plus loin. Et revenons à l'événement, au sens fort du terme, et au modèle Hempel. Au reste, l'événement, situé à un moment du temps, qui se produit à un point de l'espace, symbolise pour ainsi dire la contrainte de localisation spatio-

temporelle à laquelle beaucoup d'historiens ne veulent pas et jugent qu'ils ne doivent pas se soustraire.

Choisissons par exemple la décision prise par Hitler d'attaquer la Russie au printemps de 1941. Les historiens l'expliquent-ils *effectivement* en la déduisant d'une proposition générale ? Je ne doute pas que, avec quelque ingéniosité, on ne parvienne à reconstruire la pratique des historiens en la rapprochant de celle des météorologistes expliquant un orage ou des économistes expliquant une crise. Le caractère, les dispositions psychologiques de Hitler tiendront lieu de théorie ou de propositions générales. A moins que l'on ne préfère les platitudes de la psychologie vulgaire et que, la volonté hitlérienne d'empire européen étant supposée, la destruction de l'armée russe n'apparaisse, conformément à la règle (l'empire ne se partage pas), comme une conséquence nécessaire. On préférera peut-être une généralité plus historique : tout prétendant à la domination d'un champ historique doit éliminer son rival terrestre ; la même nécessité entraîna Napoléon jusqu'à Moscou et Hitler jusqu'à Stalingrad. Mais si Hitler avait, en 1941, attaqué en Méditerranée et continué ses bombardements de l'Angleterre, la proposition générale n'aurait pas été moins disponible ; un prétendant à l'empire continental doit éliminer la puissance maritime. La défaite finale de Napoléon et de Hitler se déduit de cette proposition générale.

Contre la réduction au modèle Hempel de la pratique des historiens quand il s'agit *d'événements,* j'élève deux objections ; les historiens qui ne lisent pas les philosophes analytiques n'ont nulle conscience de procéder d'une telle manière. Que font-ils ? Ils s'efforcent tout d'abord de reconstituer la situation dans laquelle la décision est intervenue mais, ajoutons-le immédiatement, *la situation telle que la voyait l'acteur lui-même.* Relativement facile quand il s'agit de nos contemporains (encore les Anglo-Américains ont-ils eu grand-peine à comprendre les décisions du général de Gaulle parce que celui-ci percevait le monde, l'articulait selon des valeurs, positives et négatives, d'une manière qui leur demeurait inintelligible), cette reconstitution devient la tâche longue et difficile des historiens quand il s'agit d'acteurs qui voyaient une autre réalité que nous et parfois raisonnaient autrement. La comparaison, suggérée par P. Wiles, entre la conduite de Marius et celle de César tend précisément à dégager les différences entre les modes de perception et d'action

des acteurs historiques à deux moments de la République romaine. De même, à notre époque, l'attitude du sénat américain à l'égard des budgets militaires proposés par le président Kennedy en 1961, par le président Nixon en 1971 révèle et symbolise le changement d'humeur du peuple des Etats-Unis ou de ses représentants.

Cette double reconstitution, de la situation et de la perception de celle-ci par les acteurs, caractérise l'interprétation par les historiens d'une décision d'un personnage historique. Elle ne comporte guère, sinon de manière subordonnée, le recours à la psychologie des moralistes ou de la vie quotidienne. Au sens rigoureux dans lequel les philosophes analytiques prennent le mot explication, cette sorte de démarche n'équivaut pas à une explication : elle rend intelligible, elle ne rend pas nécessaire la décision ou la consécution singulière. Mais quand il s'agit d'un acte ou d'un accident, l'explication qui créerait l'illusion rétrospective d'une nécessité m'apparaît en tant que telle erronée.

Les adversaires du modèle Hempel font valoir que les historiens interprètent les actions (au moins certaines d'entre elles) par rapport aux fins qu'elles visent, parfois également par référence aux modèles, intérêts ou passions, des acteurs. Ils me semblent avoir raison mais ils omettent l'essentiel : l'historien s'attache d'autant plus à certaines décisions *qu'il pense qu'elles auraient pu être autres.* A l'avance, c'est-à-dire en septembre 1940, Churchill ne savait pas que Hitler attaquerait la Russie. Hitler aurait pu différer cette attaque, de même que les dirigeants du Japon auraient pu attaquer l'Union soviétique et non pas les Anglo-Américains.

Que signifie *aurait pu ?* Que signifie ce *futur possible* qui ne s'est pas réalisé ? Il n'implique pas de thèse métaphysique sur le déterminisme et l'indéterminisme ; il signifie simplement que l'observateur, *post eventum,* se reporte par la pensée au moment de la décision, analyse les diverses décisions entre lesquelles l'acteur devait choisir, entre lesquelles bien souvent il a hésité, et aboutit à la conclusion que la situation n'imposait pas la décision finalement prise (ne la rendait pas fatale). Et, dans ce cas, nous incluons dans la situation et la perception de celle-ci par les acteurs et la personnalité des acteurs.

La critique, telle que la recommande Clausewitz, représente une modalité particulière de ce que j'appelle ici *compréhension* des décisions historiques. Cette procédure consiste à confronter

la décision prise avec les autres décisions, possibles en fonction du but tactique ou stratégique visé. En ce cas, les décisions se laissent interpréter en termes de moyen-objectif militaire *(Ziel)* et fin politique *{Zweck).* Une *conterfactual history,* l'histoire qui n'a pas eu lieu, contraire aux faits, reconstruite à partir d'une autre décision (qui n'a pas été prise) permet de critiquer la décision réelle, d'en montrer la justesse ou, tout au contraire, le caractère erroné, toujours en se reportant à l'instant de la décision et en ne se donnant aucune connaissance que ne possédât l'acteur lui-même. La relative univocité du but, dans le cas d'opérations militaires, facilite la critique, au sens de Clausewitz. Mais celle-ci s'applique légitimement à l'action historique, dont l'action militaire représente un cas privilégié.

Peut-être, du même coup, avons-nous saisi une des oppositions, à demi conscientes, entre sociologues et historiens. Les premiers inclinent, en fonction même des questions qu'ils posent à la réalité ou qu'ils se posent, à postuler que le passé ne pouvait pas être autre qu'il n'a été, les seconds, au contraire, dans la mesure même où ils n'abandonnent pas la forme du récit, veulent sauvegarder la dimension dramatique de l'histoire humaine. Le récit se justifie dans la mesure même où il retrace une intrigue, où il dégage à la fois l'intelligibilité et la non-nécessité de ce qui s'est passé. Ce que Sartre tient pour l'essence du roman — le lecteur éprouve le sentiment que les personnages agissent librement et, en même temps, que leurs actes ne sont jamais arbitraires ou quelconques — constitue aussi la justification dernière du récit historique. Le récit, tout au moins le récit détaillé avec les acteurs individuels et les journées historiques, disparaîtrait ou deviendrait un genre strictement littéraire si les actes et les événements se déduisaient des « structures ».

Je pense, avec les historiens, qu'ils ne s'en déduisent pas. Aussi entre l'historien qui s'obstine à raconter et le sociologue qui méprise la narration, n'y a-t-il pas seulement l'opposition entre l'usage *ad hoc* ou systématique des concepts, comme le suggérait E. Gellner. Même s'il utilise systématiquement les concepts des sciences sociales, l'historien qui raconte ce qui s'est passé garde une curiosité spécifique, celle du *cours des événements,* celle des *actions humaines,* à la fois intelligibles et quelque peu aléatoires. Rien d'étonnant que les historiens aient le sentiment d'une crise de l'histoire politique s'ils croient que les hommes n'agissent pas mais sont agis, marionnettes manipulées par les « forces profon-

des », aisément transfigurées en entités monstrueuses, communisme, capitalisme, impérialisme. Mais, encore une fois, pourquoi, sinon pour se disculper de toute responsabilité dans leur propre destin, les contemporains de Staline et de Hitler nieraient-ils l'efficace d'une volonté humaine ? Il en va des volontés individuelles comme « des forces profondes » ou des entités mythologiques, elles ne sont par nature ni bonnes ni mauvaises. Depuis un demi-siècle, les charismes des grands simplificateurs furent promesses de monstruosités. Mais Roosevelt et Churchill, charismatiques à l'intérieur d'un régime constitutionnel, figurent, eux aussi, les chefs qui impriment le sceau de leur personnalité sur une époque. Et le général de Gaulle a transfiguré par deux fois en épopée de la libération, puis de la rénovation, les heures sombres de l'histoire de la France. Crise de l'histoire politique ? Oui, si les historiens se donnent un modèle scientifique qui ne convient pas à leur objet ; oui, s'ils ne s'intéressent plus aux *res gestae,* aux actes des hommes ; oui, si eux aussi veulent éliminer les acteurs et comparer des systèmes, ou des régimes, ou des structures. Qu'est-ce à dire sinon qu'une certaine sorte d'histoire tend à disparaître du moment où l'intention qui l'animait ou l'orientait se perd ?

*

Cette dernière remarque nous conduit à deux autres thèmes : celui de la futurologie, celui de la rupture des ensembles historiques et des séquences temporelles.

La répugnance de beaucoup d'historiens professionnels à l'égard de la futurologie s'affirme dans toutes les interventions de M. Trevor-Roper. Celui-ci usa de deux arguments, quelque peu divergents, sinon rigoureusement contradictoires : d'une part, personne n'aurait pu prévoir à l'avance la victoire du christianisme, l'expansion de l'Islam, la restauration de l'Eglise catholique en 1571 ; le marxisme ou aucune autre théorie historique ne permettait davantage de prévoir la virulence du fascisme qui manqua de peu l'emporter. D'autre part, le poète Heine ou l'historien Burckhardt prédirent l'un la révolution allemande, l'autre l'âge des masses et des grands simplificateurs par intuition ou imagination.

Le futurologue, tel qu'il se présentait sous les apparences de Daniel Bell, répondait sans peine par une distinction qui ne fut

pas formulée conceptuellement mais qui transparaissait entre *prévision, prédiction* et *prophétie.* Les remarques de Heine sur la future révolution allemande se situent quelque part entre prédiction et prophétie ; elles annoncent un avenir trop lointain pour qu'il soit contenu dans le présent ou appelle une action pour en hâter ou en prévenir l'avènement. La suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme au lendemain d'une révolution socialiste relève de la prophétie. Annoncer en 1970 le chiffre de la population américaine en 1980 ou en l'an 2000 relève de la prévision. Les hommes ont toujours prévu l'avenir parce que toute action, en tant qu'humaine, est orientée vers un but, suppose la connaissance anticipée des effets que produiront les moyens ou de l'environnement dans lequel se dérouleront les conséquences de la décision. En tant qu'elle se veut méthodique, la futurologie, ou réflexion sur l'avenir, s'efforce de conférer aux prévisions le maximum de rigueur, quitte à sacrifier la précision. Parfois, en prétendant à l'exactitude, la *prévision* se transforme en *prédiction,* celle-ci différant de celle-là par l'accentuation du pari, de l'incertitude niée dans et par l'affirmation.

Les sociétés modernes comportent un usage accru de la prévision pour des motifs aisément discernables. La gestion des sociétés modernes implique une vision à plusieurs années d'échéance, étant donné le décalage temporel entre le moment où la décision est prise et celui où ses conséquences apparaissent en pleine lumière. Le système d'armes choisi en 1970 ne sera opérationnel qu'entre 1975 et 1978. Les centrales nucléaires commandées en 1971 ne fourniront l'électricité qu'en 1974 ou 1975. Des erreurs en résultent inévitablement lorsque des variations de prix non prévues se produisent. En 1946 ou même en 1950, la France craignait de manquer de charbon et insistait pour disposer du charbon de la Sarre. Dix ans plus tard, les gouvernants cherchaient le moyen de réduire la production charbonnière sans provoquer de troubles sociaux. Tous les gestionnaires, privés ou publics, de l'économie ou de la défense prévoient ce qui sera. A combien d'années d'échéance ? Selon quels procédés ? Tout dépend des secteurs, des circonstances, des connaissances.

Les prévisions des acteurs s'inspirent de considérations pragmatiques : les spéculations sur le futur également, bien qu'elles aboutissent aussi à des *prédictions* ou à des *scénarios* multiples dont l'intentionnalité est davantage cognitive et moins

pratique. Les prévisions des démographes, pour l'an 2000, résultent à la fois des faits actuels, d'extrapolations et d'hypothèses. Quel sera le volume de la population en âge de travailler dans trente ans ? La plus grande partie de cette population vit déjà : il suffit donc d'exclure, par postulat de méthode, l'éventualité d'une catastrophe (guerre, par exemple) pour que la prévision chiffrée ne comporte qu'une faible marge d'incertitude et d'inexactitude (le taux de natalité qu'il nous faut prévoir est celui des dix prochaines années au cours desquelles une variation forte, dans un sens ou dans un autre, paraît improbable). La prévision de la fraction de cette population qui travaillera effectivement exige déjà des hypothèses supplémentaires (durée de la scolarité, pourcentage des femmes employées, etc.).

Les prévisions du PNB (produit national brut) figurent en bonne place dans tous les livres sur l'an 2000, en particulier sur le plus connu d'entre eux, celui d'Hermann Kahn et de J. Wiesner. Prévisions un peu plus hasardeuses puisqu'elles découlent, pour l'essentiel, d'extrapolations — prolongement vers l'avenir des tendances observées durant le passé récent, extrapolations corrigées par l'analyse des facteurs de la croissance (dans la mesure où ces facteurs et leur influence respective sont connus et calculés). Les mouvements de populations, à vingt ou trente ans d'échéance, varient parfois de manière imprévue : le regain de la natalité après la dernière guerre, dans l'ensemble de l'Europe occidentale, en témoigne. Il se peut qu'il en aille de même pour les mouvements du PNB, des taux de croissance économique. Il n'en reste pas moins probable que la croissance se poursuivra, au cours des vingt ou trente prochaines années, à une allure comparable à celle des vingt dernières années. Mais il s'agit là d'une prédiction ; mieux vaudrait formuler la même hypothèse en terme de prévision et se borner à dire : si les tendances actuelles se poursuivent, avec les variations aujourd'hui admissibles en fonction des facteurs connus, telles seront les valeurs du GNP des différents pays d'ici à l'an 2000.

La prévision sectorielle des changements techniques emploie d'ordinaire une autre méthode. Si, en un sens, la science de demain n'est pas prévisible — on posséderait déjà les connaissances si l'on savait ce qu'elles seront —, les spécialistes n'en formulent pas moins des hypothèses sur la date à laquelle certaines découvertes, dont l'état actuel de la science suggère la possibilité, seront effectivement réalisées. En interrogeant un

nombre suffisant de spécialistes, dans les différents domaines, on aboutit à des prévisions raisonnables (je la baptise prévision dans la mesure où les gestionnaires en tiendraient légitimement compte pour établir leurs programmes).

Les études françaises de prospective ou de futuribles baptisent tendances lourdes ces mouvements de population et de production, entendant par ce terme qu'elles comportent un caractère quasi contraignant, qu'elles laissent peu de place à la volonté humaine, que celle-ci doit plutôt s'adapter à ces mouvements ou les infléchir que s'y opposer. Ecartons pour l'instant la question de la quasi-fatalité de ces tendances lourdes et venons-en aux problèmes intéressants posés par Daniel Bell. Peut-on, et de quelle manière, formuler des prévisions relatives à d'autres secteurs, politique, système de valeurs, modèles de vie ? Ces prévisions sectorielles dérivent-elles d'une analyse du secteur lui-même ou des relations supposées entre ce secteur et un autre secteur ou plusieurs secteurs, ou la société globale elle-même ? Tout futurologue admettra que ces questions portent sur l'essentiel et marquent les limites de notre savoir.

La futurologie commence par une science du présent, de la société telle qu'elle est. Elle ne dépasse donc pas l'état actuel de notre science de la société. Dans la mesure où celle-ci porte sur l'ensemble (notion elle-même équivoque : quelles sont les limites spatiales, géographiques, temporelles de l'ensemble ?), elle doit le décomposer, l'analyser, le reconstruire. Il n'y a pas de théorie de l'ensemble, unanimement acceptée par les sociologues. D. Bell, pour son compte, adopte une analyse (économie rationnelle, politique irrationnelle, culture-mimesis, ou encore action commandée par la recherche de l'efficacité, action commandée par la lutte pour la puissance, action commandée par des modèles de vie ou de valeur). Parsons, lui, adoptait une analyse quaternaire, décomposant le troisième terme de Bell en deux (en traduction approximative : valeurs d'une part, maintien du système ou régulation des conflits de l'autre). Toute décomposition de cette sorte s'opère à partir de concepts analytiques (au sens parsonien) : l'ensemble ne se décompose pas de lui-même en secteurs dont l'engrenage ressemblerait à celui des membres ou des organes d'un être vivant. Pour une part au moins, la discrimination des secteurs exprime les questions que nous posons à la réalité, questions non arbitraires sans être pour autant imposées de l'extérieur.

Que la conduite économique se définisse analytiquement par le calcul du rendement et de l'efficacité, la conduite politique par la rivalité des projets et la compétition pour la puissance, ces deux thèses, au reste classiques, n'excluent pas, de toute évidence, que les conduites économiques se mettent au service de fins politiques, et inversement des conduites politiques au service de fins économiques, ni que le calcul de rendement soit affecté par la valeur (ou l'importance relative) des diverses conséquences d'une décision économique. En d'autres termes, la discrimination analytique ne va pas sans influence réciproque des termes distingués et l'effet d'un état de l'économie sur les modèles de vie ou sur le régime politique reste objet de spéculation, éventuellement de propositions vraisemblables, certainement pas de connaissance démontrée.

Une discussion, au cours du colloque, illustre cette incertitude, reconnue par tous les participants. La famille a perdu la plupart de ses fonctions économiques ; la transmission, de la propriété ou du métier, d'une génération à l'autre, est devenue l'exception et non plus la règle. La famille cessera-t-elle pour autant de remplir la fonction de transmission des valeurs, de continuité culturelle qu'elle remplissait ? En tant que refuge, îlot de relations affectives, en un univers de rapports anonymes, prendra-t-elle, comme le pensait Tocqueville, une importance accrue ou, tout au contraire, laissera-t-elle la place à d'autres communautés ? Rien ne prouve que nous connaissions la réponse ni même qu'il y ait une seule réponse.

De même, l'extrapolation indéfinie de la tendance actuelle à la violation de tous les tabous, en particulier des tabous sexuels, ne constitue qu'une hypothèse. En dépit du lien entre la sécularisation, l'affaiblissement des religions traditionnelles et la violation des tabous, l'hypothèse de mouvements cycliques, en fait de système des valeurs ou de mode de vie, ne me paraît pas absurde. La probabilité respective des deux hypothèses — mouvement unilinéaire dans une direction ou cycles — ne se prête guère à une détermination rigoureuse. En admettant même la thèse de M. Daniel Bell — nombre limité de modèles de vie —, la combinaison probable entre un certain PNB d'une part, un certain régime politique, un certain modèle de vie d'autre part nous échappe ou ne se prête qu'à des hypothèses dont aucune me semble toujours plus plausible qu'une autre.

Les limites de la prévision résultent à cet égard des limites de notre théorie sociale. Le régime politique des États-Unis n'est déterminé que partiellement par la situation actuelle de l'économie, elle l'est bien davantage par le passé, par l'œuvre des *founding fathers,* par l'autorité qui s'attache à cette œuvre, par la transmission du respect pour la légitimité démocratique et par la loi. Aucune société n'est tout entière contemporaine d'elle-même. Les devenirs des divers secteurs ne sont ni indépendants les uns des autres ni déterminés rigoureusement les uns par les autres.

Il n'en résulte pas que prévisions ou prédictions soient inutiles ou condamnables : il en résulte que la futurologie vaut ce que vaut la science sociale sur laquelle elle se fonde et qu'elle mérite d'être appelée *science du présent* ou *hypothèse sur l'avenir.* Rien ne me frappe davantage, dans la littérature futurologique, que l'absence de toute vision, surprenante, révélatrice, imaginative. Depuis que les hippies nous ont appris la précarité des valeurs traditionnelles, l'éventualité d'un refus, par des groupes plus ou moins nombreux, de l'ordre établi, des modes de vie couramment acceptés, il n'y a guère de livre sur l'an 2000 qui ne fasse figurer en bonne place, parmi les éventualités plausibles de l'an 2000, des phénomènes de cette sorte : hippies, modernes cyniques, refusant la société rationalisée en la fuyant, indifférence au succès et à l'argent vécue au cœur même de la société rationalisée, recherche de la spontanéité, de la « créativité » ou d'un sens pour lequel vivre, etc.

Dès lors qu'on reconnaît le caractère pragmatique des prévisions ou même des prédictions (affirmation d'une hypothèse entre d'autres, d'un scénario entre d'autres), je vois mal pourquoi l'historien nierait la légitimité d'un exercice dérivé à la fois des sciences sociales et de la nature même de la société moderne. Bien entendu, il a raison de rappeler l'imprévisibilité des événements, au sens fort de ce terme, l'impact des événements dans l'histoire politique et la faiblesse de notre imagination non pas seulement pour prédire la conjoncture internationale ou le *Zeitgeist* de l'an 2000 mais aussi pour énumérer les options et même pour déterminer problèmes ou contraintes. L'historien n'a pas tort de répéter qu'il y a plus de choix sous le ciel que dans notre philosophie mais la manière la meilleure de nous le rappeler, c'est de prendre part au débat et non pas de se contenter d'une telle affirmation — incontestable — illustrée par les exemples, innombrables, de prévisions corrigées, de prédictions démenties et de prophéties confirmées.

Peut-être la répugnance de l'historien à l'égard de la futurologie se nourrit-elle, consciemment ou non, à une autre source : la futurologie dérive des sciences sociales ; celles-ci tendent à se concentrer sur les sociétés modernes, à postuler le caractère radicalement original de ces dernières et à se donner pour objectif, plus ou moins consciemment, la maîtrise de la nature sociale, à l'image de la maîtrise que d'autres sciences ont acquise sur la nature inorganique et, à un moindre degré, organique.

La sociologie, science de la société moderne ou de la crise de la société moderne ? Idée classique, presque banale, qui remonte aux fondateurs du début du siècle dernier. Idée vraie ? Pour une part seulement. Certainement fausse si l'on considère la sociologie comme englobant l'ensemble des sciences sociales. L'ethnologie, de toute évidence, étudie les sociétés qui existent encore aujourd'hui, selon une stricte chronologie contemporaines, mais non modernes, selon l'acception ordinaire de ce mot. Les liens entre sciences sociales et société moderne, j'en vois de deux sortes ; certaines des méthodes ou techniques qu'utilise la sociologie, la psychologie sociale ou même l'économie (enquêtes, interviews, quantification de données) s'appliquent difficilement à d'autres sociétés. D'autre part, il y a une affinité entre la recherche de relations quantitatives, de corrélations, et la structure des sociétés modernes. Seules celles-ci permettaient l'élaboration des modèles ou des schémas qui constituent la théorie scientifique de l'économie. La sociologie se rattache à la société moderne d'une double manière : en tant que macrosociologie, elle reste étude, qui se veut rigoureuse, de la crise qu'entraînent les deux révolutions, industrielle et démocratique, dont elle est née ; en tant que micrôsociologie ou sociologie empirique, elle applique à la société moderne des procédés d'analyse et d'explication, inséparables de l'esprit scientifique qui imprègne le sujet et l'objet.

Les sociétés modernes auxquelles certaines disciplines doivent leur développement et leur spécificité représentent-elles un tournant, une rupture dans l'histoire de l'humanité ? Sont-elles radicalement originales ? Les uns insistent sur l'originalité, malaisément contestable, d'autres sur des permanences ou des continuités. Je vois mal comment personne pourrait nier que par le nombre, par la capacité de production, par l'augmentation rapide du nombre, par les taux de croissance de la production, par les moyens d'information, de communication et de diffusion, par le stock de connaissances démontrées, par l'allure de l'accumulation des connaissances, les sociétés modernes, depuis quelques siècles et surtout quelques années, présentent des traits inédits. Seule l'agriculture ou la révolution néolithique peut rivaliser avec la révolution des machines ou de la science en tant que moment charnière dans le cours de l'aventure humaine. Au moins jusqu'à présent ni la politique, ni les croyances, ni les manières de vivre et de réagir n'en sont devenues pour autant incomparables aux expériences du passé. Ces deux aspects contrastés de notre expérience actuelle suggèrent deux visions dont l'une séduit de préférence les sociologues et les autres les historiens.

Les mouvements de la population et de la production passent, selon les historiens des *Annales*, pour caractéristiques des temps longs, des changements lents. Ils constituent à notre époque le secteur de mutation par excellence, autant ou à certains égards plus que le secteur de la politique. Un sénateur américain de 1815, s'il revenait au Capitole, reconnaîtrait les lieux et maintes pratiques. Il se retrouverait avec peine dans une nation de plus de 200 millions d'âmes, dans une économie dont le produit national dépasse 1 000 milliards de dollars. Le rapport se renverse : à certains instants, c'est la politique qui paraît conservatoire du passé et la production lieu de l'imprévu et chantier de l'avenir.

Il y a une quinzaine d'années, le professeur Lazarsfeld me disait, et pas seulement par plaisanterie : lisez Tocqueville si vous voulez comprendre le système américain des valeurs ; cette boutade n'allait pas sans une part de vérité. Les quinze dernières années ont-elles emporté cette part ? Je n'en suis pas sûr. La violation, violente ou spectaculaire, des tabous signifie éventuellement la survivance, et non l'effacement, des interdits transgressés. Sur ce sujet, chacun s'abandonne à ses intuitions. Nul ne saurait dire si les années présentes de troubles annoncent de grandes catastrophes, l'approche d'une autre période de la culture ou si elles donnent seulement une réponse, ironique et temporaire, à la réussite économique du dernier quart de siècle, comme pour enseigner à ceux qui l'auraient oublié, marxistes de l'Est ou de l'Ouest, que les hommes ne vivent pas seulement de pain ou, si l'on préfère, que les détours de la causalité économique demeurent impénétrables.

Ces diverses remarques, prises ensemble, nous amènent à une conclusion qui satisfera les historiens plus que les sociologues :

l'ambition prométhéenne, l'aspiration à la maîtrise sur le devenir social n'a pas dépassé l'étape du rêve d'Icare. La formule classique — « les hommes font leur histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font » — n'a rien perdu de sa vérité agressive. Elle vaut contre les révolutionnaires, elle vaut aussi contre les futurologues souvent enclins à se soumettre à certaines tendances lourdes comme à une fatalité. La marge de notre liberté dépend aussi de la mesure que nous lui attribuons, de la confiance que nous avons en nous-mêmes. Par méthode, nous devons exclure de nos prévisions les accidents, décisions des personnes, renversement des valeurs, mutation des idées directrices. En transmuant la méthode en règle d'action, l'homme historique tomberait dans le piège de la *self-fulfilling prophecy*. Le romantisme révolutionnaire de la jeune génération répond, lui aussi, ironiquement, à la sagesse des futurologues.

*

Pas plus qu'une théorie de la relation réciproque entre les secteurs, la sociologie ne possède une théorie générale du changement. Je me demande même si une telle théorie constitue l'objet d'une recherche légitime. Le professeur Nisbet présenta les deux images de la croissance ou de l'évolution d'une part, de la causalité génétique ou du récit des origines d'autre part, comme encore aujourd'hui dominantes dans la pensée, la pratique des sociologues ou historiens. L'exposé laissa les interlocuteurs incertains. La représentation d'un devenir unilinéaire est-elle, en tant que telle, fautive ? L'historien ne doit-il pas retracer le devenir de tel pays, de telle religion, de telle civilisation ? Ou bien s'agit-il de rappeler que l'alignement sur une seule ligne des états successifs d'une entité historique n'équivaut pas à une explication et ne conduit pas à la science ?

La critique de la « représentation unilinéaire de l'histoire » peut avoir plusieurs significations qu'il importe avant tout de distinguer. Sans prétendre à une énumération complète, en voici quelques-unes.

a) Cette représentation risque de dissimuler ce que Sir Karl Popper appelle 1' « évolutionnisme », autrement dit la mise en perspective de l'histoire tout entière de l'humanité par rapport au présent et, plus particulièrement, du présent des sociétés

européennes ou occidentales. Mise en perspective illégitime ? Oui, dans la mesure où elle suppose la valeur exemplaire d'une société ou d'une civilisation, où elle admet implicitement que l'organisation sociale ou les valeurs de l'Europe ou des Etats-Unis *doivent* — aux deux sens de ce mot — s'imposer universellement. En revanche, si l'on compare la révolution machiniste ou scientifique à la révolution néolithique, pourquoi exclure *a priori* l'hypothèse que l'une comme l'autre marquent des étapes du devenir humain et que toutes deux créent certaines contraintes auxquelles nul groupement ne saurait échapper sans en payer le prix. Le présent porte-t-il en lui l'avenir ? Oui et non. Il ne suffit pas de connaître le présent pour prévoir l'avenir parce que nous ne possédons pas, sinon peut-être dans des domaines limités, une théorie qui nous permette d'expliquer à l'avance, c'est-à-dire de prévoir scientifiquement l'avenir que produira le présent. Mais d'où sortira l'avenir sinon du présent ? Et d'où tirerons-nous les éléments d'une prévision, fût-elle impressionniste, sinon de ce qui est et de ce qui se dessine ?

6) Cette mise en perspective sur le présent risque également de dissimuler une autre forme subtile d'ethnocentrisme ou de présent-centrisme. Toutes les sociétés, toutes les civilisations n'auraient eu de sens, de fonction que dans et par la préparation de ce que nous vivons. Là encore, le pur évolutionnisme, celui d'Auguste Comte par exemple, nous offre l'exemple achevé d'un piège historiciste. Mais les historiens professionnels ne sont jamais tombés dans ce piège ; chacun se souvient de la formule, tant de fois citée de Ranke : chaque époque est immédiatement à Dieu. En termes prosaïques, chaque époque vaut en tant que telle, elle ne se rapporte à rien d'autre qu'à elle-même. Nous ne risquons guère, aujourd'hui, de méconnaître cette diversité, bien plutôt courons-nous le risque contraire : en abandonnant l'ambition d'un critère de validité universelle, certains semblent tentés de franchir, un pas de plus, dans la voie du relativisme, et de méconnaître que la connaissance scientifique progresse et s'accumule, même si les idées directrices et les philosophies inspiratrices composent une série discontinue plutôt qu'un devenir ordonné.

c) Les deux illusions précédentes se retrouvent dans l'interprétation que l'on pourrait appeler généalogique. La curiosité

historique naît de plusieurs intentions : curiosité de *Vautre,* volonté de soustraire à l'oubli les *hauts faits* en les gravant dans l'airain, recherche des *ancêtres.* Cette recherche inspire l'interprétation généalogique mais celle-ci, selon les moments, aboutit à des conclusions tout autres : les ancêtres fondent par leur prestige l'autorité des mœurs, des lois ou des hommes, ils incarnent la tradition, mais ils font figure aussi, en d'autres versions, de précurseurs, d'enfants qui gardent le charme de l'enfance mais dont seuls les adultes estiment correctement l'effort, méritoire mais dépassé. Epistémologiquement, la critique de la causalité génétique se ramène à l'argument classique que l'ordre de succession ne constitue pas, en lui-même, un ordre causal bien qu'inversement celui-ci implique le plus souvent un ordre de succession. Philosophiquement, l'interprétation de chaque société, de chaque époque ou, en un secteur particulier, de chaque forme artistique ou de chaque doctrine comme une étape nécessaire sur la voie du présent, dont les éléments s'intègrent dans la totalité actuelle, souffre du même présentcentrisme.

Encore cette interprétation généalogique comporte-t-elle de multiples modalités. L'histoire de la philosophie, racontée par Hegel, débouche sur le présent, sur la totalité de son propre système. Mais elle sauve, en un certain sens, l'originalité, la vérité de chacun des systèmes antérieurs.

d) Le double refus — de la croissance et de la généalogie — s'applique, d'abord et avant tout, à la réalité historique considérée comme un ensemble réel. Mais, du même coup, il soulève un paradoxe : à la sociologie empirique, les historiens et certains sociologues eux-mêmes reprochent d'isoler certains secteurs de l'ensemble social et, par suite, de manquer l'essentiel, à la fois dans l'espace et le temps. Le système d'enseignement peut-il être détaché du régime politico-économique ? Le régime politique de la V^e^ République détaché des expériences multipliées par la France depuis 1789? En d'autres termes, la sociologie, science du présent, s'efforce de ne négliger ni la structure globale de la société, ni la permanence du passé dans le présent. La connaissance historique doit-elle se résoudre à la conversion de sens contraire et décomposer les sociétés et les devenirs au gré des questions qu'elle pose ?

En dépit du paradoxe qui résulte de cette confrontation, il me

paraît que ces deux tendances existent. La connaissance qui se veut scientifique ne se contente plus de raconter le devenir d'une entité — nation, ou même, à un niveau inférieur, économie d'une nation ou d'un ensemble de nations —, elle a conscience de la distinction entre *narration* et *explication,* de l'illusion d'explication que crée l'alignement temporel. Les historiens n'ignorent pas non plus que les réalités contemporaines ne constituent pas en tant que telles une totalité et ne s'expliquent nécessairement ni les unes par les autres ni toutes par une cause unique ou dernière. Ils posent donc des questions au passé, à la manière des savants autant que possible, afin *d'expliquer* aussi rigoureusement que possible tel événement, petit ou grand, dont la comparaison avec d'autres événements révèle le caractère singulier. Pourquoi le national-socialisme ? Pourquoi l'antisémitisme ? Pourquoi la Grande-Bretagne a-t-elle évité la révolution au XIX^e^ siècle ?

Ainsi la connaissance historique, dans les secteurs où s'est développée une théorie, devient théorie du passé. Là où cette théorie n'existe pas ou n'existe pas encore, elle tend à la « scientificité » en renonçant à la juxtaposition spatiale et à la succession temporelle, en découpant et en interrogeant. Je ne nie pas ces tendances et ne les refuse pas. Mais le jour où viendra un autre Marc Bloch, il écrira à son tour l'équivalent de la société féodale, reconstitution d'un ensemble ordonné et signifiant, reconstitution et non explication en dépit de tous les philosophes analytiques du monde. Faut-il dire que la connaissance historique *n'explique* pas, qu'elle n'est donc pas une science ? Ou, au contraire ou simultanément, avec H. Trevor-Roper, qu'elle demeure souveraine, la reine non des sciences mais des disciplines humaines ?

*

Le propos de M. Trevor-Roper tomba en un silence respectueux : ni approuvé ni contredit. Seul le professeur Nisbet répondit sur un point marginal : il mit en doute que les historiens aient été influencés par les sciences sociales avant les trente dernières années, mis à part le cas de la France où Durkheim et son école avaient efficacement agi sur des disciplines voisines. Le professeur Trevor-Roper lui répondit avec véhémence et peut-être non sans quelque injustice. Si quelques historiens, parmi les

plus réputés, ont peut-être emprunté à l'ethnologie ou à l'économie, la tribu historienne, dans l'ensemble, aux Etats-Unis, même en France (en dépit de Durkheim), même en Grande-Bretagne (en dépit de Trevor-Roper) a poursuivi son activité *as usual.* Mais laissons cette controverse d'historiens sur l'histoire.

Puisque nous venons d'écrire le mot — histoire —, arrêtons-nous. Que veut-il dire ? Et quel sens lui donnons-nous ? Devons-nous lui donner ? Le plus souvent, au cours de la discussion, nous appelions histoire la sorte de connaissance que possèdent et de littérature qu'écrivent ceux que, à l'intérieur des universités, on appelle des historiens. Encore faudrait-il distinguer dans cette littérature deux catégories : les livres de synthèse ou d'enseignement qui ne rompent pas avec la pratique de la narration (quelle que soit la simplification de celle-ci, en fonction du champ couvert) et les livres de recherche, portant sur un aspect négligé ou des faits inédits. Ces derniers seuls appartiennent à la science se faisant et les résultats en sont plus ou moins rapidement intégrés dans les livres de la première catégorie.

Si, au lieu de nous en tenir à la formule « l'histoire est ce que font les historiens », nous cherchons une définition logique ou épistémologique, il nous faut choisir. A un premier niveau, nous dirons que l'histoire désigne non une science mais un objet ou une méthode. L'histoire porte sur le passé en général, le passé des sociétés humaines, mais pourquoi ce passé relèverait-il d'une discipline unique ? N'importe quelle science humaine porte sur le passé, proche ou lointain, des sociétés humaines. L'objet — passé des sociétés humaines — ne suffit donc pas à spécifier une discipline. La méthode dite historique — l'utilisation des documents et monuments, des traces laissées par les morts sur la pierre, l'airain, le parchemin ou le papier en vue de reconstituer les faits et gestes de ceux qui nous ont précédé — demeure l'instrument indispensable de la connaissance. Mais suffit-il de combiner passé humain et méthode historique pour saisir l'essence et tracer les frontières de ce que les historiens appellent histoire ? A quelle histoire songeait Trevor-Roper quand il lui accordait un brevet de noblesse, de souveraineté royale ?

Il a mis l'accent sur le caractère *empirical* de l'histoire. J'emploie volontairement le mot anglais parce que la traduction courante — empirique — ne rend pas le même son et ne me paraît pas exacte. Les Français distinguent *empirique* et *expérimental.* L'histoire — connaissance du passé — ne connaît pas

d'expérience comparable à celles de la physique ou de la chimie, mais certains procédés des sciences sociales constituent les équivalents d'expérience et permettent parfois la détermination et la démonstration de corrélations ou de relations causales. A cet égard, l'histoire se trouve en état d'infériorité par rapport aux disciplines qui s'attachent au passé récent que l'on appelle présent.

A supposer, d'autre part, que l'on prenne *empirical* au sens du français empirique, le mystère s'épaissit. Aucune connaissance strictement empirique ne s'élève à la dignité scientifique (au sens de l'anglais *science,* sinon de l'allemand *Wissenschaft).* Plus l'histoire se veut empirique, en ce sens, moins elle revendique, ou a le droit de revendiquer, la qualité de science. Elle ne peut donc aspirer au trône royal à moins qu'elle ne doive sa supériorité à sa modestie même.

A quoi songeait le professeur Trevor-Roper en proclamant l'impérialisme de l'histoire ? Comme celle-ci n'élabore évidemment pas une théorie ou un système hypothético-déductif, ni même un système de concepts soumis au contrôle expérimental, donc comme elle ne peut ni ne veut rivaliser avec les sciences proprement dites," il faut que sa supériorité se situe ailleurs et qu'en renonçant à la scientificité, elle colle de plus près à la réalité et atteigne à une autre sorte de savoir. De nouveau, l'interrogation renaît : quel savoir ? J'aperçois deux réponses possibles : la narration et les hommes, en chair et en os, tels qu'ils vivent, tels qu'ils ont conscience de vivre.

En quoi consiste la valeur — intérêt ou validité — de la narration en tant que telle ? Le professeur Nisbet a répondu que les historiens ne cessaient de raconter la Révolution française à la manière dont les romanciers racontent des « histoires ». Celles-ci ne sont pas vraies alors que celles des historiens veulent l'être. Un récit de ce qui s'est passé comporte le même entrecroisement de nécessité et d'accidents, il donne un sentiment mêlé de déterminisme global et de liberté parcellaire, de choix dans l'instant et d'irréversibilité après le choix, sentiment qu'éveille l'art de l'historien. Cet art de reconstituer l'intrigue d'une histoire vraie, est-ce l'art par excellence de l'historien ou une qualité mineure ? Même si le professeur Trevor-Roper retenait le premier terme de l'alternative, pourrait-il baptiser cet art *royal* et le mettre au-dessus de la connaissance scientifique ?

Suivons l'autre chemin. L'historien nous parle non d'acteurs

sociaux, de rôles ou de statuts, mais des hommes que nous rencontrons dans la rue ou au bureau, des hommes qui agissent, rêvent, souffrent, se querellent et se réconcilient, s'aiment ou se détestent, vivent et meurent, cherchent un sens à leur vie et à leur mort. Je conçois un plaidoyer en faveur de ce savoir, qui présente les hommes du passé semblables à ceux que nous fréquentons. En dernière analyse, toutes les sciences ne saisissent que des objets construits, des abstractions. Un savoir du vécu aurait le mérite de la non-scientificité. A n'en pas douter ce plaidoyer, plus ou moins implicite, voire inconscient, les historiens le prennent à leur compte lorsqu'en eux-mêmes ils justifient leur activité.

Ce plaidoyer ne s'impose pourtant pas sans quelque peine. Nous ne connaissons la plupart de nos contemporains, même de ceux que nous rencontrons dans la rue ou au bureau, que par l'intermédiaire d'abstractions. Nous les connaissons en tant qu'acteurs sociaux et, quand ils ne se réduisent pas à leur rôle, nous avons recours à la psychologie des moralistes, parfois à celle des analystes, pour rendre compte de leur déviance, de leur colère ou de leur passivité. Bien plus, qui n'a pas fréquenté le milieu politique connaît mal le langage, la manière de penser et d'agir des professionnels, au Palais-Bourbon et au Capitole. Les politologues l'ignorent bien souvent ? D'accord. Mais les historiens aussi. Les uns comme les autres doivent reconstituer l'univers des sénateurs américains, des députés français, des apparatchiki soviétiques comme ils tentent de reconstituer celui des citoyens d'Athènes au V^{e} siècle avant notre ère. Les politologues, il est vrai, confondent souvent leurs schèmes ou leurs corrélations avec la réalité et se trompent souvent plus que les observateurs sans préjugé et sans méthode. Il se peut. Nul spécialiste ne peut se passer d'intelligence et, en l'absence d'une théorie ou d'une science abstraite, l'historien du bolchevisme et de la Russie réussit peut-être mieux que le politologue sans expérience de la Russie ou du marxisme-léninisme. Mais il n'y a pas là preuve ou exemple de la supériorité de l'historien sur le politologue. A supposer que l'un vise plutôt des propositions générales ou s'intéresse au système, tandis que l'autre concentre son attention sur les singularités du régime soviétique ou sur le devenir du marxisme-léninisme depuis 1903 (ou avant), il s'agit là d'une orientation autre de la curiosité : ces deux recherches s'appellent l'une l'autre. On voit mal pourquoi couronner l'une.

En combinant les deux idées — récit et savoir des hommes concrets —, trouvons-nous une réponse plus satisfaisante ? Il ne le semble pas. Certes, le récit de l'aventure, vécue par les hommes, la reconstitution de la conscience qu'ils en ont eue, confrontée avec la conscience que nous en avons, me semble bien l'ambition suprême de l'historien en tant que tel (de l'ambition traditionnelle, sinon des aspirations scientifiques d'aujourd'hui). Mais ce récit, cette reconstitution, cette confrontation exigent toutes les ressources des sciences sociales, y compris des ressources souhaitables mais non disponibles. Comment narrer le devenir d'un secteur partiel ou d'une entité globale (nation ou empire) sans un schéma, sinon une théorie, du secteur ou de l'entité ? Pour dépasser l'économiste ou le sociologue, l'historien doit être capable de discuter avec eux sur un pied d'égalité.

Je me demande même si l'historien, pour justifier sa prétention au trône, ne doit pas, au rebours de la vocation empirique qui lui est normalement attribuée, flirter avec la philosophie. Qu'il raconte un épisode ou un devenir de plusieurs siècles, l'historien choisit, reconstruit, cherche l'essentiel, par rapport aux hommes d'hier ou par rapport à nous. Qu'il compare toutes les sociétés, en négligeant la flèche temporelle, ou, tout au contraire, qu'il les aligne selon cette flèche, il s'efforce de conserver les expériences de l'humanité, de les confronter, d'en saisir la signification. Un grand historien a rarement une philosophie explicite de l'histoire. Mais Nietzsche ne se trompait pas quand il affirmait que la qualité de l'œuvre historique dépendait de la personnalité de l'historien. Pour comprendre en profondeur les expériences de l'humanité, il faut être capable de les vivre. Qui ne cherche pas de sens à l'existence n'en trouvera pas dans la diversité des sociétés et des croyances. En ce sens l'historien se rapproche du philosophe : l'un et l'autre s'interrogent sur le destin et la destination des hommes.

COMMENT L'HISTORIEN ÉCRIT L'ÉPISTÉMOLOGIE :

A PROPOS DU LIVRE DE PAUL VEYNE *

Livre imprévisible, tirage improbable à la loterie des œuvres intellectuelles ! Voici donc un historien, aussi professionnel qu'on peut l'être, membre à part entière de la tribu académique, voué à l'exploration de l'Antiquité, qui connaît la littérature proprement philosophique sur l'Histoire ou la connaissance historique, qui semble avoir tout lu et tout compris, qui se promène avec la même désinvolture dans les jardins de l'Académie et sur le campus de Princeton où, à la table de poker, Morgenstern et von Neumann conçurent la théorie des jeux de stratégie. Plus surprenant encore : cet historien, impitoyable dans la polémique, érudit et chantre de l'érudition, appartient à la troisième génération de l'Ecole des *Annales,* la génération de quarante à cinquante ans, et pourtant il démystifie en toute candeur les temps longs et les temps courts, il critique le concept de *mentalité* et il emprunte ses idées épistémologiques à *De la connaissance historique* d'H. I. Marrou ' bien plutôt qu'au *Métier d'historien,* ce qui ne l'empêche pas de baptiser *La société féodale* le plus grand livre d'histoire du siècle.

Alors que les disciples d'Althusser nous rebattent les oreilles de la scientificité, que les élèves de Febvre, Bloch et Braudel se réclament de plus en plus des sciences humaines, étudient de préférence les phénomènes économiques et sociaux afin de les

* Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire,* Paris, éd. Seuil, 1971.

1. Peut-être même, par Marrou interposé, à *VIntroduction à la philosophie de l'histoire* bien qu'il y ait quelque trace de polémique, ici et là, contre les « limites de l'objectivité historique ».

utiliser, Paul Veyne affirme, avec une naïveté, feinte ou sincère, mais en tout cas tranquille, que l'histoire n'est pas une science (tout au plus une demi-science, p. 269, concession d'ailleurs inutile) et qu'elle ne le deviendra jamais à moins de cesser d'être elle-même. Récit, compréhension de l'individuel (ou du spécifique) par les universaux, l'histoire perdrait son intérêt et sa signification même si elle se voulait science, élaborait des lois dont elle déduirait des conséquences vérifiées et cessait de prendre plaisir à raconter ce que jamais on ne verra deux fois. La physique déduit de son système hypothético-déductif « l'événement » que constitua la divergence de la pile Zoé, l'historien le met en place en une autre série, itinéraire ou intrigue.

Aixois depuis quinze ans, donc paysan du Danube par choix, P. Veyne ignore les querelles de sectes, de modes parisiennes, les combats douteux dans lesquels se mêlent idéologies politiques et ambitions universitaires. En contrepartie, il prend à partie tour à tour les uns et les autres, au risque de se contredire ou, du moins, de donner l'impression à un lecteur de mauvaise volonté qu'il se contredit. Livre donc faussement facile : les grandes lignes de la pensée apparaissent en toute clarté, la synthèse demeure équivoque.

Exalter l'oeuvre de Marc Bloch en se réclamant de l'épistémologie d'H. I. Marrou ne gêne que les esprits légers qui confondent les rivalités de clans ou de personnes avec des débats sérieux. Mais, parfois, le doute surgit : comment poser l'évidence de la « décomposition de l'objet » et maintenir « l'objectivité des événements » (chose en soi kantienne ? réalité physique ?) ? Pourquoi appeler l'histoire récit ou narration si l'on tient la continuité temporelle et la contiguïté spatiale pour des préjugés, reçus de la tradition ? Pourquoi baptiser l'histoire narration si l'on appelle de ses vœux l'histoire comparée qui, au sens ordinaire des mots, analyse et ne raconte pas ? Pourquoi renvoyer la macro-économie au caméralisme et retenir la théorie économique de Walras ou la théorie des jeux pour modèle unique des sciences de l'homme, comme si seules les praxéologies rationnelles accédaient à la dignité théorique ? Pourquoi attacher tant de prix au concept de spécifique si « chaque événement est comme une

2. Il n'y a pas de demi-science dans l'épistémologie de P. Veyne.

3. Le concept *d'itinéraire,* employé dans l'article des *Annales* de 1969 (mai-juin) vaut mieux que celui *d'intrigue* qui a pris sa place dans le livre, aucun des sens n'étant défini précisément : je préfère *itinéraire à intrigue.*

espèce à lui tout seul » (p. 81) ? Comment affirmer tout à la fois que « l'impossibilité d'une histoire scientifique ne tient pas à l'être de *Vhomo historicus* mais seulement aux conditions contraignantes du connaître » (p. 282) et en même temps que « l'histoire est une science idiographique non de notre fait et pour le goût que nous aurions pour le détail des événements humains mais du fait de ces événements eux-mêmes qui persistent à garder une individualité » (p. 80) ? Comment écrire (p. 102) « qu'il n'existe que du déterminé » et ailleurs que l'homme est libre (p. 211) et que les intentions des hommes et le hasard constituent deux des composantes du monde historique sublunaire ? Si les effets non intentionnels des actes humains relèvent de la science (p. 204)[4] et si la conscience ne rend pas compte de ce qui est ou de ce qui arrive, la science ne va-t-elle pas revenir bon train après avoir été expulsée pour défaut d'expliquer? Pourquoi accentuer l'originalité de chaque société (« aucune société ne ressemble à aucune autre », p. 169) pour décréter ensuite que « le primitif voit exactement la réalité comme nous » (p. 101). A lire P. Veyne le lecteur se demande si l'homme est essentiellement « ondoyant ou divers » (p. 302), la religion indéfinissable ou l'histoire finalement banale (p. 211) et l'homme, en dernière analyse, toujours le même ?

Je pourrais prolonger la liste de ces questions semi-critiques ou ironiques. P. Veyne pourrait y répondre : je voudrais y répondre pour lui, afin de payer ma dette de reconnaissance à l'égard d'un livre auquel j'ai pris un plaisir extrême et qui exercera, dans le Landerneau parisien, une influence bénéfique.

*

Les contradictions apparentes tiennent à trois causes principales. P. Veyne pense d'abord et avant tout *contre,* et celui auquel il s'oppose change de chapitre à chapitre. Pour réfuter Heidegger, les existentialistes et une certaine sorte d'historicisme, il rapproche l'histoire du passé humain et l'histoire de la nature, décrète la curiosité du passé strictement intellectuelle sans

4. L'idée sort d'une analyse de la politique économique du Front populaire : Sauvy rend compte de l'échec par la science. Mais quelle science rend compte de l'échec de Napoléon ou de Hitler ? Les acteurs de l'histoire ne passent-ils pas leur temps à répéter : « Nous n'avons pa voulu cela ? »

rapport avec l'historicité de l'historien ou du sujet historique et compare l'historien à un lecteur de faits divers (p. 20), ce qui ne l'empêche pas de citer avec éloge Eric Weil : « l'effort pour reconstituer le passé a pour but, non le pittoresque, mais la rationalité » (p. 268). Chaque polémique amène P. Veyne à user d'expressions imprudentes, en suivant une des pentes de sa réflexion quitte, dans la polémique suivante, à en suivre une autre. Une deuxième cause d'ambiguïté résulte du rôle de maître Jacques que P. Veyne a décidé de tenir, tantôt philosophe, explicitant ce que les historiens font, tantôt historien chef d'école, suggérant ce que les historiens devraient faire (une histoire par *item).* La troisième cause me paraît la plus importante. L'épistémologie de P. Veyne présente un caractère synthétique et, à certains égards, paradoxal : pour l'essentiel, il emprunte à Marrou sa conception de la connaissance historique (et, de ce fait, indirectement, aux philosophes critiques de l'histoire) et à Granger sa conception de la science. Dès lors, il pose l'alternative : ou le vécu ou le formel et il ajoute « entre le vécu et le formel, il n'y a rien » (p. 283), ce qui est pour le moins vite dit. Cette alternative lui permet une polémique contre la sociologie et les sciences humaines, utile à certains égards mais qui n'épuise pas la question. Ni la biologie, ni même l'astronomie, ne s'élèvent encore au formel : en réservant le nom de science à la seule partie formalisée des sciences naturelles, P. Veyne va encore plus loin que les Anglo-Saxons et rompt avec la tradition allemande de la *Wissenschaft* à laquelle il doit, quoi qu'il en dise, son épistémologie de la connaissance historique.

De plus, bien qu'il emprunte à Marrou sa conception de la connaissance historique (narration, compréhension du spécifique sinon du singulier ineffable, caractère non scientifique de la compréhension historique, opposée à l'explication scientifique), il poursuit une polémique contre l'enracinement de l'histoire dans la réalité historique (antiexistentialisme), peut-être une polémique feutrée contre le scepticisme ou le relativisme qu'il discerne ou que des lecteurs ont discerné dans *Y Introduction à la philosophie de l'histoire* ou dans *De la connaissance historique'.* D'où résulte la conjonction du subjectivisme (l'historien se taille

5. Ce n'est pas sûr. A la page 44, il emprunte, en l'approuvant, l'expression « limites de l'objectivité historique » ; il la reprend à la page 191 pour la critiquer ou, du moins, pour en réduire la portée.

librement son champ d'enquêtes) et de l'objectivisme (les hommes ou les événements sont ce qu'ils sont et personne, ni l'historien ni personne n'y changera rien) (pp. 58-59).

Ainsi se dessine le plan de notre propre analyse : comment P. Veyne combine-t-il subjectivisme et objectivisme ? Marrou et Granger ? Le nominalisme radical et l'histoire comparée ?

1

Les philosophes, surtout allemands [6], ont maintes fois et longuement discuté sur les relations entre histoire du cosmos et histoire des sociétés. Le concept d'histoire désigne-t-il un mode du connaître (reconstitution de ce qui a été, alignement de ce qui a été selon la ligne du temps) ou un mode de l'être ? P. Veyne choisit le premier terme de l'alternative mais il donne, marginalement, satisfaction à ceux qui choisissent le deuxième. L'homme concret, nous dit-on (p. 21), a d'autres raisons que la nature de ne pas se répéter (il est libre, il peut accumuler des connaissances) : mais ce n'est pas « parce que l'homme a sa manière à lui d'être historique que la nature ne peut pas avoir sa manière à elle de l'être ». Certes : personne ne nie que l'on puisse, à la manière de Cournot, opposer connaissance historique et connaissance théorique. Reste à préciser la différence entre les deux manières d'être historique (c'est-à-dire, selon P. Veyne entre les deux manières de *changer,* de devenir autre).

Cette différence, elle se réduit à une nuance (p. 78). « Finalement la seule nuance qui sépare l'histoire de l'homme et celle de la nature est quantitative : l'homme varie plus que la nature et même que les animaux et il y a davantage d'histoire à raconter sur lui. Car il a, comme on sait, une culture, ce qui veut dire à la fois qu'il est raisonnable (il a des fins et il délibère sur la bonne manière de les atteindre ; ses recettes et ses œuvres sont transmises à sa postérité et sont susceptibles d'être comprises par celle-ci dans leur rationalité et reprises « au présent » comme toujours valides) et qu'il n'est pas raisonnable, qu'il est arbitraire (par exemple, il mange comme les animaux ; mais, à la différence de ceux-ci, il ne mange pas toujours et partout la même chose :

6. Mais aussi italiens (Croce), anglais (Cullingwood), et, avant eux, français (Cournot).

chaque culture a sa cuisine traditionnelle et tient pour détestable la cuisine du peuple voisin). *Nuance* que l'homme soit raisonnable (donc compréhensible en son action à partir de ses fins), que chaque culture, selon le mot de M. Mauss, soit arbitraire, en d'autres termes un choix entre de multiples possibles ou compossibles et que l'acquis d'une génération se transmette aux descendants, repris par eux consciemment ou non ? Une telle *nuance,* je veux bien qu'elle ne constitue pas une différence essentielle (il faudrait définir le terme d'essence) ; mais si P. Veyne discerne dans la religion, la politique ou la science des essences dont chacune possède sa logique, je me demande comment il peut refuser la dignité *d'essentielle* à la différence entre les changements qui affectent le climat ou le relief du sol et ceux qui affectent un homme qui vise des fins, vit selon une culture arbitraire et s'enrichit par la tradition [7].

Peu importe le mot et prenons acte : si l'histoire peut désigner un mode de connaître — celui qui vise moins le passé ou la continuité temporelle en tant que tels que la diversité concrète —, il reste que ce mode de connaître présente une affinité particulière avec le mode humain d'être historique — mode qui résulte à la fois de la *socialité* de l'homme (chacun à sa manière propre d'être homme parce qu'il appartient et obéit à une culture singulière), de son *historicité* au sens très prosaïque, sans pathétique heideggerien, que chacun absorbe une tradition et se définit par rapport à elle, et de sa capacité de se donner des fins, donc d'agir *raisonnablement.*

Plutôt que de poursuivre une discussion vaine sur le mot qui s'applique à cette différence — nuance ou essence — mieux vaut poser la question : en résulte-t-il des conséquences pour la connaissance historique ? Or, sur ce point décisif, le livre de P. Veyne présente une lacune curieuse : il ne cesse, en suivant Marrou et la philosophie critique de l'histoire, d'utiliser le mot *comprendre* pour désigner le but de la connaissance historique ; il oppose comprendre à expliquer, puis il se lance dans des polémiques contre Dilthey et la théorie de la compréhension qui aurait pu détourner les sciences humaines de la voie royale.

7. P. Veyne écrit quelque part que l'histoire ne concerne pas l'être intime de l'homme : la religion, la culture ne concernent donc pas l'être intime de chacun de nous ? (p. 97).

8. Bien que la conclusion évidente des analyses de P. Veyne soit qu'elle est essentielle.

Polémique imputable pour une bonne part à un malentendu. P. Veyne connaît, semble-t-il, relativement mal Dilthey et il s'est laissé impressionner par R. Boudon qui ne le connaît pas du tout et qui prête à la théorie de la compréhension une signification qu'elle n'a jamais eue.

Sans exposer l'ensemble du problème, rappelons, à l'usage de ceux qui l'ignorent, qu'aucun des auteurs allemands qui méritent d'être pris au sérieux, n'a jamais désigné par le terme de compréhension une faculté ou un mode d'intellection qui permettrait de saisir intuitivement, immédiatement , le sens des expériences vécues ou de la conduite de n'importe quel autre. Pour un Max Weber, par exemple, la compréhension d'un éthos, d'une manière de sentir et de vivre, la familiarité avec cette autre humanité constituait la suprême récompense, chèrement payée en effort et en temps, d'une reconstitution patiente à partir de traces, de documents et de monuments. Bien loin que la compréhension weberienne conduise à une psychologie vulgaire d'un homme éternel, elle atteint la diversité des expériences vécues et des œuvres. Pourquoi compréhension et non explication ? Pour les raisons mêmes que donne P. Veyne : le passage de l'événementiel au non-événementiel (les coutumes, les croyances, les modes de faire la cuisine ou de croire aux dieux, aux anges et aux démons) n'équivaut pas au passage de la description à l'explication scientifique. L'histoire des rapports de production nous intéresse peut-être plus que celle des batailles mais il n'y a pas entse elles une opposition de « nature ». La découverte du non-événementiel, du contexte dans lequel les hommes agissaient, des évidences qui ne figurent pas dans les textes précisément parce que les hommes les vivaient sans en prendre conscience, constitue une explicitation du passé, un élargissement de notre curiosité. L'aboutissement — comprendre les

9. Que l'on se reporte au texte de la page 211 : « De là vient la demi-illusion que l'homme a une compréhension privilégiée de l'homme ; et que, si nous expliquons la nature, nous " comprenons " l'homme, nous pouvons nous mettre à sa place... Ce qui est vrai, dans cette idée est que nous savons obscurément, ou expressément, que le sens de la normalité joue le même rôle dans la vision de nos semblables et dans la nôtre ; ce qu'en revanche aucune introspection ou compréhension ne nous fera savoir, c'est quelle est cette normalité pour une période donnée. » Peut-être Weber aurait-il fait des réserves sur la notion de « normalité », il aurait accepté sans peine la dernière phrase. Dilthey aussi. Ce que P. Veyne appelle le sens de la normalité constitue le fondement de ce que les Allemands appelaient « compréhension ».

hommes et leurs aventures et leurs oeuvres — ne change pas.

Or cette explication compréhensive tient à la manière propre des hommes d'être historiques : ainsi l'entendait Jaspers, ainsi l'entendait Weber. Et ainsi doit l'entendre P. Veyne, à condition qu'il se « comprenne » lui-même. Weber avait, à mon sens, pris pour point de départ l'opposition établie par Jaspers à propos de la psychiatrie ou de la psychanalyse entre expliquer et comprendre. Nous *expliquons* une certaine forme d'aphasie par une lésion cérébrale déterminée, ou la paralysie générale par les suites d'une maladie vénérienne, nous *comprenons* une névrose dans sa singularité, la fuite d'un anxieux dans la maladie pour éviter l'épreuve du réel, non sans utiliser des concepts mais sans déduire le cas du névrosé à partir d'un système hypothético-déductif. L'interprétation d'une névrose ou d'une culture grâce à la psychanalyse résulte, elle aussi, non d'une faculté mystérieuse ou d'une intuition soudaine mais d'une familiarité acquise au terme d'une longue patience. Nous ne *revivons* pas l'expérience du névrosé, pas plus que nous revivons celle du Borroro, nous les *reconstruisons* mais avec le sentiment fugitif que nous comprenons comment on peut être ou vivre ce que *Vautre* est ou vit.

Jaspers insistait sur le fait que l'explication implique sinon une loi, du moins une consécution régulière. Il suggérait déjà ce qui est devenu, dans la littérature anglo-américaine, le modèle de la *covering law*. Il n'y a d'explication scientifique d'un « événement » que dans la mesure où il se déduit d'une loi ou d'un système hypothético-déductif. Par ce biais, les philosophes analytiques anglo-américains ont retrouvé un débat que les Allemands avaient, en une large mesure, épuisé un demi-siècle plus tôt. Mais les philosophes analytiques croient volontiers que la philosophie et la raison commencent avec eux.

On peut appeler « événement » ce qui se passe à un endroit donné de l'espace, à un moment précis du temps, l'accent étant mis soit sur la localisation spatio-temporelle soit sur les caractères par lesquels « l'événement » diffère des autres événements. (P. Veyne ne distingue pas toujours nettement les deux définitions de l'événement .) Si l'on veut retenir *tous* les traits de la chute de pluie, le mercredi 15 mai 1971, dans le V^{e} arrondissement de Paris, ou toutes les particularités du tremblement de terre d'Anatolie le 23 mai 1971, on n'y parviendra pas. En ce

10. En allemand, *einmalig* et *einzigartig*.

sens tout « événement », pris dans sa singularité concrète, est « inépuisable », on peut le dire aussi, comme P. Veyne, « ineffable » parce qu'on ne le saisit qu'en le *désingularisant*, c'est-à-dire en le décrivant à l'aide de concepts.

Il n'en reste pas moins que, dans le cas ou de la pluie ou de la divergence d'une pile atomique, l'événement s'explique par une sorte de syllogisme. Propositions universelles : quand telles ou telles conditions sont données la vapeur se condense et la précipitation se produit ou les réactions en chaîne se déclenchent. Or, mineure (propositions de fait) à telle heure, à tel endroit, les conditions de précipitation ou de divergence étaient données ; d'où, conclusion, la précipitation ou la divergence, cette fois « expliquées ».

Ce schème idéal de l'explication de l'événement ne se retrouve pas à propos de tous les « événements » de la nature. Bien souvent, on se contente d'invoquer des régularités plus ou moins rigoureusement établies, ou des diagrostics comme en médecine où deux patients n'ont jamais exactement la même maladie et où l'incertitude subsiste souvent sur la causalité respective de l'agent pathogène et du milieu.

La connaissance historique, narration d'une guerre, description du vécu, vise des « événements » [11]. P. Veyne s'embrouille quelque peu dans ses analyses conceptuelles. > D'une part, il nie que l'histoire soit individualisante, qu'elle veuille atteindre la singularité, il choisit donc le concept de spécifique qui évite la singularité ineffable et la généralité antihistorique. Mais comme chaque événement constitue une espèce à lui tout seul, nous voici bien en face du problème cher aux analystes anglo-américains : peut-on expliquer, c'est-à-dire trouver la loi ou la régularité qui rende compte scientifiquement de l'événement considéré comme spécifique, donc dans sa différence par rapport aux événements du même genre (expliquer la guerre du Péloponnèse ou celle de 1914, non les guerres en général) ?

Les analystes finiront par se résigner : il n'y a pas d'explication scientifique, au sens qu'ils donnent à ce mot, de la décision prise par Guillaume le Conquérant de ne pas pousser jusqu'à l'Ecosse, ou par Hitler d'attaquer la Russie en 1941. Cette impossibilité ne

11. Au sens de singulier *(einzigartig)* plutôt que d'unique *(einmalig)*, au sens étroit, thucydidien, et non au sens large où P. Veyne prend ce mot une fois sur deux.

vaut pas pour *tous* les événements de l'histoire humaine. Telle crise économique, en tel pays, peut se déduire d'un modèle (les principales variables du système économique étant connus et quantifiés, certaines relations entre les variables causent une dépression, une diminution de l'activité et une baisse des prix). Mais, dans la mesure où la narration demeure le modèle de la connaissance historique, les analystes prennent inévitablement pour exemples des actes ou des décisions d'individus et se condamnent eux-mêmes à des solutions toutes insatisfaisantes. Pourquoi, disent les uns, les platitudes de la psychologie vulgaire n'offriraient-elles pas les *covering laws ?* Mais la psychologie vulgaire laisse normalement le choix entre deux réactions, la colère froide ou la colère rouge, frapper ou punir, se révolter ou se résigner. On *comprend* que la fiscalité provoque des révoltes, on comprend aussi que les contribuables s'y résignent : il faudrait savoir les circonstances dans lesquelles les uns se révoltent et les autres se résignent. Les deux relations sont *compréhensibles :* laquelle deviendra réelle ? On le constate après coup, on ne le prévoit pas à l'avance. Constatation n'est pas explication.

D'autres analystes ont imaginé que le caractère, les dispositions connues de l'auteur tenaient lieu de généralité. Hitler étant ce qu'il était, la décision d'attaquer la Russie s'en déduit comme l'expression singulière d'une disposition permanente. Malheureusement, s'il n'avait pas attaqué la Russie en 1941, on l'aurait « expliqué » de la même manière. De plus, la « généralité » d'un caractère humain n'a rien de commun avec des propositions universelles.

P. Veyne semble garder quelque chose de l'empirisme logique : il y a une tendance à la généralité dans toutes les esquisses d'explication, incomplètes, implicites et provisoires. « La théorie de l'explication historique selon l'empirisme logique est moins fausse que peu instructive. Il y a certes une ressemblance entre l'explication causale en histoire et l'explication nomologique des sciences ; dans les deux cas, on recourt à des données (les impôts, Louis XIV) et à une relation qui est générale (loi) ou du moins généralisable sauf exceptions (cause)... La différence est que, si un rapport causal est répétable, on ne peut jamais assurer formellement quand et à quelles conditions il se répétera : la causalité est confuse et globale, l'histoire ne connaît que des cas singuliers de causalité qu'on ne saurait ériger en règle. » (P. 197.) En termes abstraits : A produit B mais dans un contexte

de tant de circonstances C, D, E, etc., que l'on ne saurait jamais affirmer que la cause A produira une deuxième fois l'effet B [2]. Mais, s'il en va ainsi, comment la relation AB se fonderait-elle sur la répétition ? Du même coup, n'en résulte-t-il pas qu'entre des données humaines, construites par l'historien, celui-ci parvient à saisir des corrélations ou des successions, intelligibles mais non nécessaires, qui tiennent à la nature de la réalité ?

Non que P. Veyne, à mon sens, donne une idée fausse de ce que fait l'historien. Il s'incline respectueusement devant l'empirisme logique, il admet la « ressemblance » entre l'explication causale en histoire et l'explication nomologique des sciences (p. 197), quitte à écrire quelques pages plus loin qu' « entre l'explication historique et l'explication scientifique il n'y a pas une nuance mais un abîme, puisqu'il faut un saut pour passer de l'une à l'autre, que la science exige une conversion, qu'on ne tire pas de loi scientifique d'une maxime quotidienne » (p. 200). De la ressemblance nous voici passés à un abîme '. « En conclusion, l'histoire apparaît comme une simple description de ce qui s'est passé ; elle explique *comment* les choses sont arrivées, elle les fait comprendre. »

Explication et *description* tout à la fois : curieuse alliance de mots bien que P. Veyne ait raison, en dépit des équivoques de son vocabulaire. De même, l'expression, « l'histoire écrit ce qui est vrai, ce qui est concret, vécu, sublunaire » (p. 202), prête à contestation verbale car la vérité — sauf dans une métaphysique étrangère à P. Veyne — s'applique à des jugements, non au réel. Le réel est, il n'est ni vrai ni faux, sinon par rapport à son essence ou à son idée.

Essayons de formuler en termes différents ce que P. Veyne veut dire. Reprenons d'abord la formule de la page 205 : « Ce choix de l'intrigue décidera souverainement de ce qui sera causalement pertinent ou ne le sera pas ; la science peut faire tous les progrès qu'elle voudra, l'histoire s'en tient à son option fondamentale , selon laquelle la cause n'existe que par l'intrigue. Car tel est le fin mot de la notion de causalité. » Le choix de ce que nous voulons expliquer (au sens le plus général dont l'explication rigoureusement scientifique ne constitue qu'une modalité) résulte de l'orientation de notre curiosité et d'un découpage, librement opéré par l'historien. S'il s'agit de la crise de 1929, nous pouvons poser de multiples questions : pourquoi y a-t-il eu crise à *cette date ?* Pourquoi a-t-elle pris une telle *extension ?* Pourquoi a-t-elle *duré* aussi longtemps ? Pourquoi les pays en sont-ils sortis à des dates *différentes ?* Chacune de ces interrogations appelle d'autres réponses : l'interrogation détermine plus ou moins rigoureusement l'intrigue (ou l'itinéraire).

Une connaissance nomologique de l'économie (ou de l'économie capitaliste), si elle se révélait possible, enlèverait-elle tout intérêt à **ces** interrogations ? L'historien aspire-t-il à devenir savant ', l'histoire veut-elle se transformer en science ?

A la première interrogation, je répondrai *non* (P. Veyne aussi) : même si nous possédions une théorie ou un modèle des crises (ce qui n'est nullement exclu, même pas très éloigné), le *récit* de la crise de 1929 resterait intéressant et constituerait la tâche propre d'un historien qui devrait être économiste . A la deuxième question, je répondrai à la fois oui et non : certains historiens aspirent à des lois *de* l'histoire, tous à des lois dans l'histoire. Mais le récit devient d'autant plus satisfaisant que le narrateur dispose de plus de lois *dans* l'histoire. L'historien économiste fait mieux comprendre comment les choses se sont passées ou, du moins, il donne à certaines consécutions une vraisemblance accrue, parfois une quasi-nécessité.

Considérons d'abord l'événement-accident, exemple classique de l'empirisme logique ou de la philosophie analytique : une pierre brise une glace, une voiture dérape, un moteur se met en panne. Il s'agit d'un événement à demi naturel mais, comme il affecte les hommes et résulte d'une action humaine, il se situe à mi-chemin entre une mutation chromosomique et l'explosion populaire ou l'émeute. Le choix de la cause, parmi les

12. « L'explication historique n'est pas nomologique, elle est causale ; comme causale, elle contient du général ; ce qui n'est pas coïncidence fortuite a vocation à se reproduire : mais on ne peut dire exactement ni ce qui se reproduira, ni à quelles conditions » (p. 201).

13. P. Veyne ne se contredit pas : il prend son bien où il le trouve et la ressemblance théorique n'exclut pas l'abîme de fait.

14. S'il en est ainsi, pourquoi écrire que l'histoire voudrait être nomologique et qu'elle y renonce parce qu'elle n'y parvient pas ?

15. Psychologiquement, l'historien rêve d'être savant. Mais en tant qu'historien, consciemment ou non, il veut rester historien.

16. P. Veyne a tort de dire que la connaissance de la théorie économique n'aiderait guère l'historien (p. 302). Une histoire de la période 1914-1939 par un historien ignorant de la théorie manquera le plus *intéressant.* Il dit d'ailleurs le contraire dans l'article cité des *Annales,* mai-juin 1969, p. 824.

17. Je reprends à ma façon l'analyse de la page 203.

antécédents du dérapage présente un caractère pragmatique : si la chaussée n'avait pas été glissante, le freinage, à la même vitesse, n'aurait pas entraîné le dérapage ; à une vitesse moindre, en dépit de la pluie, le freinage n'aurait pas entraîné le dérapage. Des lois physiques servent d'intermédiaire mais non pas de garant (en raison de l'intervalle entre le concret et les lois valables pour des objets scientifiques). Un juge d'instruction ne tiendra pas ces lois physiques pour pertinentes, il insistera sur le tracé de la route, son état, la vitesse du conducteur ou le freinage selon que l'une ou l'autre de ces circonstances lui semblera anormale ou illégale. Une vitesse de 150 km à l'heure sur une route étroite et glissante passe pour cause : elle créait une *forte probabilité* d'accident, elle passe aussi pour contraire à la législation ou à la prudence. La même casuistique joue dans le cas des causes de la guerre de 1914 et la distinction s'impose, à propos de l'ultimatum autrichien (créait-il une forte probabilité de conflit général ?) et de légitimité (les exigences étaient-elles excessives par rapport à l'opinion que les chancelleries avaient à l'époque de ce qui était convenable sinon légitime ?) . Une telle explication historique de l'événement-accident s'applique à une avalanche, peut-être à un tremblement de terre (mais sans référence à la légalité, tout au plus à la normalité physique). Quand il s'agit d'un *objet technique,* le choix de la cause résulte par convention de l'écart entre ce qu'il aurait dû être conformément au plan du fabricant et ce qu'il était. Quand il s'agit d'un accident — événement de l'histoire humaine —, guerre ou dépression économique, il y a une autre dimension : les intentions des acteurs.

Que voulaient les rédacteurs de l'ultimatum autrichien ? Ou, pour reprendre le vocabulaire de l'empirisme logique, pourquoi les ministres autrichiens ont-ils envoyé cet ultimatum ? Pourquoi Napoléon en 1811, Hitler en 1941 ont-ils attaqué la Russie? S'agit-il, en ce cas, « d'une esquisse d'explication scientifique » ? L'ambition de Napoléon ou de Hitler présente-t-elle l'équivalent de la généralité des lois abstraites ou même des régularités empiriques ? Evidemment non. Tout historien, face à la question : « pourquoi l'invasion de la Russie, en 1811 et en 1941 », s'efforcera de reconstituer l'univers mental du despote : comment voyait-il l'Europe, le conflit avec l'Angleterre ? Quelle

18. Cf. *Introduction à la philosophie de l'histoire,* nouvelle éd., 1948, pp. 171-173.

appréciation portait-il sur l'état de l'armée russe ? Sur ses chances de détruire cette armée et d'amener Alexandre à signer la paix ou, en 1941, de réduire l'Union soviétique à l'impuissance avant l'intervention américaine? Bien entendu, plus la réponse au *pourquoi* nous apparaît satisfaisante, plus nous serons tentés d'y soupçonner une esquisse d'explication scientifique, de généralité : ce qui s'est passé cette fois se reproduirait si les mêmes circonstances se répétaient : « tout conquérant, visant à établir son hégémonie sur l'Europe, s'efforce d'éliminer le rival continental avant d'en finir avec la puissance insulaire qu'il ne peut frapper directement ». Je consens qu'une proposition de cet ordre nous aide à trouver un sens commun aux deux attaques de juin 1811 et de juin 1941. Mais cette proposition possède une intelligibilité intrinsèque qui tient non à la répétition, non à la nécessité, mais à la mise en forme du calcul d'un acteur. Quand il s'agit de répondre à la question du « pourquoi », posée par l'historien à propos d'une décision, c'est le « modèle Dray » (modèle simplifié issu de celui des néokantiens allemands) et non le « modèle Hempel » qui répond à la pratique des historiens.

J'appelle le « modèle Dray » simplifié parce qu'il s'en tient à la seule relation « moyen-fin » alors que cette relation elle-même se situe à l'intérieur de « l'univers mental » des acteurs, de leur perception du monde et que les interprétations psychanalytiques ou psychologiques (mobiles conscients ou inconscients) se ramènent malaisément au modèle moyen-fin. En bref, nous comprenons comment les choses se sont passées, entre 1933 et 1941 en reconstituant à la fois les objectifs, l'univers mental, les passions à demi conscientes de Hitler. Cette reconstitution, nous l'appellerons description ou même, si l'on veut, explication (plutôt explicitation), mais elle n'a rien de commun avec la construction d'une théorie hypothético-déductive ou avec l'explication de la pluie du 15 mai 1971 par les lois de la physique. Nous comprenons ce qui s'est passé d'une autre manière parce que l'homme a une autre manière d'être dans l'histoire.

Les deux modèles Hempel et Dray ont un trait et un défaut commun : tous deux semblent partir du postulat que l'explication atteindra son but ou sa perfection dans la mesure où elle montrera ou démontrera que les choses, que les décisions, n'auraient pas pu être autres qu'elles n'ont été. Par quel aveuglement les théoriciens refusent-ils de reconnaître que nous — historiens ou psychanalystes — nous intéressons à ces décisions précisément

parce que nous nous refusons à « l'illusion rétrospective de fatalité » ? P. Veyne, qui rejette « les grandes lignes de l'histoire » , pourquoi n'élabore-t-il pas explicitement ce qu'au fond de lui-même il pense et ce qu'il suggère : le modèle Hempel élimine, par hypothèse, à la fois le nez de Cléopâtre et la liberté de Napoléon (ou de Hitler). En langage plus relevé : en une conjoncture globale, une donnée parcellaire, microscopique, provoque parfois des effets ou des suites importantes ; de même, en une conjoncture globale, certains hommes prennent des décisions, chargées d'implications lointaines, et le même homme aurait pu prendre une autre décision (aurait pu, au moins au sens du connaître : rien ne nous permet d'affirmer qu'il était déterminé et le psychanalyste nous montre André Gide se choisissant lui-même dans la névrose).

Encore une fois, bien qu'il soit vrai de dire que l'histoire résulte d'un mode de connaître applicable aussi aux événements cosmiques, la manière propre de l'homme d'être dans l'histoire ne se réduit pas à une vitesse plus grande de changement, elle entraîne non une nuance mais une altérité dans la description-compréhension d'une avalanche d'un côté, d'une société, d'une guerre ou d'une institution de l'autre. La reconstruction des humanités autres, non par une intuition miraculeuse mais par un effort de distanciation, d'explicitation, d'érudition patiente, aboutit à une compréhension qui donne à l'historien une satisfaction singulière. Weber le pensait, P. Veyne le pense aussi mais il ne l'affirme pas.

Je me garderai d'entreprendre ici une théorie générale de la compréhension historique : il faudrait distinguer la compréhension de l'acteur historique en un domaine comportant sa logique propre (compréhension du stratège), celle d'une personnalité à l'aide de la psychologie ou de la psychanalyse, celle d'un texte, d'une œuvre ou d'un monument, celle d'une croyance, d'une religion ou d'un régime politique. Dans tous ces cas, il faudrait se souvenir d'une règle d'or : le monde sublunaire de la vie humaine nous offre, multiples, diverses, des relations intelligibles, vraisemblables, dont quelques-unes sont vraies. L'historien (ou le sociologue si, en dépit de P. Veyne, on lui accorde quelque droit à l'existence) a l'obligation ingrate d'opérer cette discrimination.

P. Veyne, tout en suivant Marrou dans son interprétation de la

19. Trop.

connaissance historique, refuse, à juste titre, deux antithèses, l'une selon laquelle les sciences humaines seraient idiographiques et les sciences naturelles nomologiques, l'autre selon laquelle l'explication caractériserait les sciences naturelles et la compréhension les sciences humaines. Le mode de connaître — idiographique ou nomologique — ne dépend pas de la réalité. Les véritables sciences humaines sont nomologiques et explicatives. J'y consens d'autant plus volontiers que Weber aurait probablement accepté ces propositions et que je les admettais, me semble-t-il, explicitement dans *l'Introduction* , avec cette réserve implicite dans tout le livre de P. Veyne que la manière propre à l'homme d'être historique permet seule de rendre intelligible la place de l'idiographie et de la compréhension dans la connaissance du monde humain.

Outre ce refus justifié de ces deux antithèses factices, la réticence de P. Veyne à l'égard d'une théorie de la compréhension se rattache à deux autres combinaisons paradoxales de thèmes épistémologiques. Plus il oppose compréhension à explication, plus, en général, l'épistémologue met l'accent sur le rôle actif de l'historien dans la reconstruction du passé, sur la différence entre le sujet de la science naturelle, et le sujet de la connaissance historique. P. Veyne nie cette différence. D'autre part, il craint que la compréhension introduise un relativisme essentiel qu'il voudrait éviter. D'où des polémiques contre le pathos heideggerien et contre la transfiguration de la thèse « évidente » de la décomposition de l'objet en thèse excessive des « limites de l'objectivité historique ».

La conjonction du subjectivisme (Marrou) et de l'objectivisme *(Annales)* s'opère par plusieurs intermédiaires. Pour m'en tenir à l'essentiel, je dirai que P. Veyne emploie un argument solide, une affirmation sans preuve et qu'il risque une concession qui remet tout en question. Argument solide : la connaissance historique naît d'une activité strictement intellectuelle et n'exprime pas (ou n'exprime pas nécessairement) la conscience historique d'une époque. Un genre historique surgit à la faveur de circonstances multiples, plus ou moins accidentelles. « La

20. Au moment où la guerre est survenue, je préparais une introduction aux sciences sociales et surtout à l'économie politique qui aurait dissipé les malentendus, dont je me tiens partiellement pour responsable, sur mon relativisme ou scepticisme.

création de l'histoire économique était à la merci d'une heureuse accumulation de progrès hasardeux ; cela commencera, au siècle suivant, par les érudits qui compileront les histoires des prix chez les nations de l'Antiquité » (p. 102).

Je dis l'argument solide parce qu'il met en doute ou réfute une idée devenue une sorte de lieu commun : « l'historiographie serait le reflet de notre situation, la projection en arrière de notre projet ; la vision du passé serait le reflet de nos valeurs » (p. 103). Est visé par ces lignes Sartre et l'existentialisme Bien entendu, il y a une histoire de l'historiographie et le milieu, avec ses idées et ses passions, exerce une influence sur le corps spécialisé des historiens, grâce auquel il existe une connaissance historique, mais la sociologie de la connaissance historique ne différerait pas en nature de la sociologie de la physique ou de la psychanalyse (p. 104). Emporté par l'ardeur polémique qui donne tant de charme à ce livre, P. Veyne répond à Valéry sans le nommer : « L'histoire est un des produits les plus inoffensifs qu'ait jamais élaborés la chimie de l'intellect ; elle dévalorise, dépassionne, non pas parce qu'elle rétablit la vérité contre les erreurs partisanes, mais parce que la vérité est toujours décevante et que l'histoire de notre patrie se révèle rapidement aussi ennuyeuse que celle des nations étrangères » (pp. 105-106).

Ne prenons pas au tragique ce morceau de bravoure ; qui ne sait pas sourire n'a pas le droit de lire P. Veyne. Cette réponse à Valéry suppose que l'on épure soigneusement la littérature que l'on baptise d'ordinaire historique : oublions l'invocation des ancêtres, l'exaltation des hauts faits, la recherche des modèles, les pseudo-théories ou philosophies (marxisme ou autres) qui ne constituent que des questions ou des instruments heuristiques et qui devraient disparaître comme l'échafaudage, une fois la maison édifiée. Que resterait-il de la littérature historique après cette épuration ? Peut-être plus qu'on ne croit. En tout cas, accordons à P. Veyne que l'histoire des historiens professionnels

21. P. Veyne cite une interview de Sartre : « Rien ne dit que dans une société vraiment révolutionnaire, non sélective, où le savoir déboucherait sur la pratique au lieu d'être en lui-même monopole et justification de la réaction, toute l'histoire ne serait pas *restituée,* non comme on le faisait autrefois dans son étalement complaisant, mais avec des télescopages, des raccourcis, des engorgements, selon l'importance que la société en formation accorderait pratiquement à son propre passé. » Commentaire de P. Veyne : ces vues sont peu péripatéticiennes.

en tant que telle se veut par essence, conformément à sa logique propre, curiosité pure, désintéressée, et que, par conséquent, elle choisit librement : tout est historique et la question de la sélection, ou de la discrimination du fait historique, n'a pas de sens. Mais comme, par ailleurs, elle cherche non le pittoresque mais la rationalité (p. 208), il faut bien qu'elle use de la liberté de choix non pour collectionner des timbres-poste mais pour poser des questions qui permettent des mises en série ou des mises en place. D'autre part, les *topoi,* les interrogations des historiens, précisément parce que celui-ci les élabore à son gré (tout est historique) ne peuvent pas ne pas subir l'influence du milieu dans lequel vit l'historien : la sociologie de la connaissance historique a donc une portée autre que celle de la connaissance physique. Mais laissons cette querelle et félicitons P. Veyne d'avoir violé un « tabou » de l'école de pensée à laquelle il appartient : à savoir le lien étroit entre la subjectivité historique de l'historien et le sujet (savant) de la connaissance historique. Accordons-lui qu'à la condition de procéder à une soigneuse épuration de la littérature et, dans la littérature retenue, à une soigneuse épuration des jugements philosophiques, nationalistes, esthétiques qui la souillent, il aurait finalement raison, ou pour prendre un concept qu'il affectionne, qu'il ait raison « en droit ».

Voici donc la situation : activité strictement intellectuelle mais non scientifique, la connaissance historique se résigne à décrire le spécifique (l'individuel dans sa différence par rapport à d'autres individuels) par des universaux et à raconter ce qui s'est passé. Les explications-compréhensions auxquelles elle parvient ressemblent à celles de la vie courante. L'histoire-narration est un roman vrai. La critique, le déchiffrement et l'interprétation des documents, le commentaire des textes divers, littéraires, administratifs ou juridiques, constitue l'élément scientifique du travail. L'historien n'en a pas moins, à l'origine, un rôle décisif dans l'organisation du récit (au sens large). Il choisit son objet, il le découpe, il arrange à sa façon le domaine de son enquête. Parfois celui-ci n'existe pas avant qu'il l'ait identifié en le baptisant (évergétisme). Cette liberté de l'historien résulte, avec évidence, du thème de la « décomposition de l'objet » . Il n'y a pas d'atome historique : Fabrice et Napoléon ont l'un et l'autre

22. J'avais écrit, moi-même, « dissolution de l'objet » dans la première édition de *Y Introduction.* Expression prétentieusement pathétique.

vécu la bataille de Waterloo ; chacun à sa façon, et l'historien qui ne l'a pas vécu ne peut pas intégrer les innombrables expériences vécues des acteurs ni baptiser vrai ou réel *un* récit. Il n'y a pas non plus d'Histoire, totalité inaccessible à n'importe quel individu et réservé au regard de Dieu. Chacun, acteur ou contemporain, observateur ou historien voit *une* histoire *de,* et il y a un nombre quelconque d'histoires *de,* qui ne dissimulent pas *une* histoire ou un « géométral ». L'Histoire n'existe pas.

Sur le point de glisser à un irrémédiable subjectivisme, peu compatible avec le réalisme aristotélicien, P. Veyne fait un rétablissement spectaculaire par l'intermédiaire d'une petite phrase (p. 46) : « Le choix d'un sujet d'histoire est libre, mais, à l'intérieur du sujet choisi, *les faits et leurs liaisons sont ce qu'ils sont* et nul n'y pourrait rien changer ; la vérité historique n'est ni relative ni inaccessible comme un improbable au-delà de tous les points de vue, comme un géométral. » C'est moi qui ai souligné quelques mots auxquels P. Veyne lui-même n'avait pas donné une signification particulière et qui pourtant lui apportent un argument indispensable. Or cet argument, il semble le contredire lui-même quelques pages plus loin : « Les événements n'ont pas d'unité rationnelle ; on ne peut pas, comme le bon cuisinier de *Phèdre,* les découper selon leurs articulations véritables car ils n'en ont pas. » A quoi le lecteur objectera d'abord : qu'en savez-vous ? Comment affirmer ou nier dans une étude, philosophique ou épistémologique, l'absence d'articulations véritables[23]? Il s'agit d'une proposition de fait qui ne pourrait être établie qu'au terme d'une recherche ou qui représenterait la conclusion de l'ensemble des historiens.

Le lecteur objectera ensuite que si les liaisons sont ce qu'elles sont, il y a des articulations réelles, sinon véritables. A moins que les concepts de *liaison* et *d'articulation* aient des sens précis et différents — ce que je crois mais ce que P. Veyne, emporté par sa verve polémique, omet d'exprimer clairement.

Quelle est la difficulté que P. Veyne veut surmonter par la réalité des *liaisons* en l'absence des *articulations ?* Il s'agit de rendre la vérité de la connaissance historique compatible avec la libre construction de l'objet. Or la réalité des liaisons garantit seule cette compatibilité. Libre d'abord, dans ses questions ou dans sa construction, prisonnier ensuite de la réalité, voilà

23. Que signifie véritable? Inscrit dans la réalité?

l'historien selon le rêve de P. Veyne et aussi de Max Weber (P. Veyne le sait-il?). Mais l'un et l'autre, par ailleurs, nient qu'une société ou une civilisation aient une structure interne (qui limiterait la liberté de découpage), ils nient des articulations naturelles que probablement Platon ou Aristote auraient admises. D'où l'embarras de Max Weber : il ne consentait pas à fonder la vérité du récit historique sur le choix des faits en fonction d'un système de valeurs universellement valable, ce qui ne s'accordait ni avec sa philosophie des dieux en conflit ni avec le renouvellement de la curiosité historique ; il en venait donc à l'autre solution théoriquement concevable : si l'historien choisit ou construit librement ses faits, il faut donc que l'analyse causale permette une discrimination entre les relations compréhensives, toutes vraisemblables, et les relations à la fois causalement et significativement adéquates, seules vraies. Solution équivoque et peu satisfaisante : la causalité sublunaire entre événements peut-elle être établie rigoureusement ? L'historien parvient-il à découvrir les corrélations ou consécutions régulières entre événements, régularités synchroniques ou diachroniques qui révèlent, confirment ou constituent les rapports de causalité ? Tout au plus, à la manière de Weber (p. 341), des régularités plus ou moins rigoureuses, qui toutes comportent des exceptions et qui peut-être ne se détachent pas du cadre originel dans lequel elles apparaissent ? P. Veyne ne situe donc la vérité ni dans le choix des faits ni dans les rapports de causalité : le voici donc après avoir évacué le positivisme (pourquoi faire tant de bruit à propos de la disparition de l'atome et de la décomposition de l'objet?) contraint de rappeler que « les faits et les liaisons sont ce qu'ils sont ».

En un sens, il n'a pas tort, surtout contre la mode philosophique parisienne qui tire des conséquences délirantes de la libre construction de l'objet. L'historien aux prises avec les documents fait l'expérience de la contrainte sinon des faits, évanouis, du moins des traces. P. Veyne parlant en historien, et en historien de l'Antiquité, n'a pas tort de dire, même si, en tant qu'épistémologqe, il semble se contredire, que les faits sont ce qu'ils sont. Il a raison du moins contre ceux qui se donnent le droit de les imaginer tels qu'ils voudraient qu'ils fussent ou de les raconter sans les étudier scrupuleusement. Il n'en reste pas moins que, philosophiquement, la formule : « un fait est ce qu'il est », vaut avec évidence pour Jean sans Terre, mais non avec la même

évidence pour la bataille de Waterloo (celle de l'historien-récit ne coïncide avec aucune des batailles vécues par les différents acteurs), ou moins encore pour les croyances des vieux Romains. Quant à la formule, « les liaisons sont ce qu'elles sont », elle appelle pour le moins élucidation.

Prenons des exemples : la guerre de 1914 et ses origines. L'historien s'interroge, selon ses préférences, sur les causes prochaines (selon l'expression courante), c'est-à-dire sur la crise déclenchée par l'assassinat de l'archiduc François-Joseph ou l'ultimatum autrichien à la Serbie ou bien sur les origines lointaines (le déroulement de la diplomatie européenne à partir de 1870, à partir de l'alliance franco-russe, en fonction du devenir du capitalisme européen, du partage du monde, etc.). Une fois choisi son objet ou formulée l'interrogation, « l'intrigue » s'impose-t-elle à lui ? Probablement faut-il encore subdiviser ou préciser la question. Si l'on demande pourquoi la crise a éclaté en juillet 1914, pas de difficulté : à cause de l'assassinat de l'archiduc, qui n'a été organisé ni par les pangermanistes ni par le grand état-major allemand [24]. Pourquoi une crise entre l'Autriche-Hongrie et la Serbie pouvait-elle mettre le feu à l'Europe entière ? A cause du système européen connu de tous les acteurs : la Russie s'était déclarée protectrice des Slaves du Sud et la France avait une alliance avec la Russie — alliance défensive mais qui risquait de jouer si l'Allemagne, alliée à l'Autriche-Hongrie dont l'état-major craignait une guerre sur deux fronts, exigeait de la France des garanties de neutralité ou l'attaquait par anticipation, conformément au seul plan établi à l'avance. Les documents nous révèlent donc bien, comme le pensent les historiens, les grandes lignes de l'intrigue de juillet-août 1914.

Il n'en reste pas moins des nœuds d'événements à propos desquels ni les faits ni les liaisons ne présentent un caractère d'évidence. Les doutes portent, le plus souvent, sur les intentions des acteurs (les rédacteurs de l'ultimatum souhaitaient-ils l'acceptation ou le refus par le gouvernement serbe ?) ; sur la conformité des décisions à la légalité ou à la convenance telles que les jugeaient les professionnels de la diplomatie. L'histoire n'est pas le produit le plus inoffensif de la chimie de l'intellect

24. Mais la police austro-hongroise a manifesté une extrême imprudence, peut-être volontaire. François-Ferdinand, libéral, avait des ennemis dans l'administration et à la cour.

lorsqu'elle cherche les causes d'un événement qui apparaît rétrospectivement comme une catastrophe ou une monstruosité et qu'elle s'efforce de reconstituer les intentions ou les états d'esprit des acteurs. Non qu'il s'agisse d'une singularité « ineffable », non que « les limites de l'objectivité » tiennent à l'intervention de la personnalité de l'historien [25]. Mais comment l'observateur saurait-il avec certitude, quelles furent, en une conjoncture de crise, les intentions de l'acteur (celui-ci le savait-il lui-même?). Dans la mesure où, par liaisons, on entend les relations entre l'acteur et les décisions, la formule « les liaisons sont ce qu'elles sont » suggère la remarque désabusée : pour *Dieu* peut-être mais ni pour l'acteur ni pour l'observateur. Il n'y aurait pas de sens à raconter les origines prochaines de la guerre de 1914 en éliminant les intentions ou les états d'esprit des acteurs. Or qui peut fixer, sans trouble de conscience, la frontière entre « souhaiter le refus » et « accepter le risque du refus », « vouloir une guerre générale » et « en accepter le risque » ? En un tel cas, les limites de l'objectivité ne tiennent pas seulement aux lacunes de notre documentation mais à ce qu'on appellera indifféremment « limites de la vérification » ou « équivoques du vécu ». Conclusion qui n'exclut pas que les historiens, après une discussion sensée, se rapprochent normalement d'un accord, au moins sous la forme d'une détermination des points sur lesquels des doutes subsistent pour des hommes d'égale bonne foi.

Le rapport entre causes prochaines et origine lointaine pose un problème d'un autre type. Rappelons d'abord les principes, désormais acquis, du subjectivisme légitime : entre le récit de la guerre à partir de 1870, à grands traits, et celui des trois dernières semaines avant l'explosion, il n'y a pas de contradiction ni de rivalité. Si un historien ne s'intéresse pas au détail des événements diplomatiques, c'est son droit, tant mieux ou tant pis pour lui ou pour nous (selon les préférences de chacun). Un récit de la diplomatie européenne qui présente la guerre de 1914 comme le terme de l'évolution commencée en 1871 ou à la mort de Bismarck n'implique pas, à moins que l'historien ne se trompe lui-même sur le sens de son récit, que cette évolution dût

25. Bien entendu, une grande partie de la littérature sur les origines de la çuerre de 1914, justification et polémique, n'appartient pas à l'histoire > épurée » de P. Veyne, curiosité désintéressée. Nous posons par hypothèse l'historien en tant que tel, qui n'a d'autre objet que de connaître.

conduire nécessairement à *la* guerre (et moins encore à *cette* guerre). Selon l'ampleur de la perspective, la quantité de l'information varie et le narrateur, à la manière du romancier, s'abstient de mentionner explicitement ce qui n'a pas été et aurait pu être.

Reste, malgré tout, une difficulté. Qu'il y ait une pluralité de récits ou de reconstitutions, différents mais non contradictoires, tous ajoutant à notre connaissance, soit. Mais certaines présentations ne sont-elles pas contradictoires ou du moins singulièrement diverses ? P. Veyne cite avec approbation la phrase de F. Chatelet (p. 191) « que plusieurs présentations des événements soient possibles, il reste que chacune d'entre elles éclaire d'un jour nouveau ces événements ».

P. Veyne : « Nous ne compterons pas parmi les limites du droit de l'objectivité ce qui provient de la division des esprits en sectes ; un marxiste trouvera que les causes économiques importent d'abord et d'autres parleront recherche du pouvoir et circulation des élites. A la différence des querelles entre chimistes et physiciens, cette division en sectes est d'origine extradisciplinaire et sue l'ennui... ». De nouveau, nous voici condamné à l'épuration ou, si l'on préfère, à une définition large de l'extradisciplinaire ou étroite du disciplinaire.

Entre la présentation de la guerre de 1914 dans la suite du capitalisme et du partage du monde (style Lénine modifié) et la présentation de cette même guerre dans la suite des querelles nationales à l'est de l'Europe, le système des alliances excluant la localisation des hostilités (style Élie Halévy), peut-on dire qu'il y a comptabilité, enrichissement du savoir par la pluralité ou que « les liaisons sont ce qu'elles sont » ? Personnellement, je dirais qu'une discussion raisonnable *devrait* conduire à relâcher la liaison entre rivalités économiques et commerciales d'une part, guerre de 1914 d'autre part.

Ni l'alignement des États ni la crise finale n'ont été *déterminés* par la concurrence anglo-allemande. Les milieux financiers des deux côtés craignaient les conséquences d'une lutte inexpiable, contraire aux intérêts de deux économies, plus solitaires encore que concurrentes. Peut-être, en droit, la discussion devrait-elle aboutir à un accord sur l'interprétation raisonnable ou vraisemblable, mais, là encore, apparaissent les limites de la vérification ou de la démonstration : les liaisons entre le capitalisme européen et la guerre de 1914 demeurent contestées, non faute de

documents mais faute d'articulations véritables : « l'intrigue » ne tient pas l'historien aussi solidement que le pense P. Veyne : « Deux exposés d'histoire sur la même période, lisons-nous à la page 192, sont ordinairement assez différents ; mais ces différences viennent de l'éclairage, d'une insistance rédactionnelle sur tel ou tel aspect des faits ou d'un choix différent de ce qui est passé sous silence ; on trouverait *les mêmes différences* entre deux exposés de mathématiques » ; j'ai souligné les mots dans lesquels se manifeste, une fois de plus, le goût du passage à la limite ou de l'exagération polémique.

Entre l'interprétation de la guerre par le capitalisme des monopoles et l'explication par le jeu de la diplomatie traditionnelle et des passions nationales, y a-t-il la même différence qu'entre deux exposés de mathématiques ? Ou l'une des deux explications n'appartient-elle pas *en droit* à la connaissance historique ?

L'exemple des événements de mai 1968, cité aussi par P. Veyne, prêterait à des considérations de même sorte. Tout d'abord, il ne faut pas prendre ces événements comme une totalité : révolte des étudiants de Nanterre, généralisation de la révolte estudiantine, contagion ouvrière, incertitude du pouvoir durant quelques jours et ralliement anticipé d'hommes politiques ou de fonctionnaires aux nouveaux maîtres (attendus par erreur) constituent autant de faits distincts qui renvoient à d'autres intrigues : le comportement de la C.G.T. et du parti communiste s'insère dans une stratégie d'ensemble, la crainte d'être débordés par les gauchistes. La généralisation du mouvement estudiantin renvoie à la structure de l'université française, au rôle dirigeant de la capitale. Le climat de fête, d'illusion lyrique des premiers jours s'éclaire par des précédents, par la tradition des journées révolutionnaires, par la surcompensation de la quotidienneté hiérarchique et solitaire.

Les désertions entre le 28 et 30 répètent les épisodes de changement de régime à la suite d'émeutes parisiennes. La comparaison avec les révoltes estudiantines au-dehors aide à comprendre la spécificité de cas français. Comme d'habitude il subsiste des incertitudes au sujet de nœuds d'événements (les décisions de M. Pompidou, le samedi 11, à son retour d'Afghanistan), au sujet des intentions du parti communiste ou de son bureau politique entre le 27 et le 30 mai. Il reste aussi et surtout l'importance donnée respectivement aux expériences vécues

(illusion lyrique ou aspiration durable à une autre existence, à une autre civilisation), aux causes sociales du malaise étudiant (inquiétude sur les débouchés, fils de bourgeois frustrés par leur échec ou leur demi-échec, enfants des milieux populaires déçus par les résultats médiocres de leurs efforts), aux revendications ouvrières d'un autre statut d'entreprise, aux revendications formulées par les cadres d'une participation accrue à la direction, etc. Bien entendu, sur tous ces aspects de l'ensemble « événements de mai » une discussion raisonnable peut s'engager, mais les liaisons, diachroniques et synchroniques, ne se découvrent pas d'elles-mêmes et je doute que les sociologues avec leurs questionnaires ou les historiens avec leur critique parviennent *pour l'instant* à se mettre d'accord.

Me voici d'un coup suspect de commettre une erreur que P. Veyne dénonce avec une particulière rigueur : « l'illusion d'enrichissement du passé, l'impression que le passé reçoit rétrospectivement un sens de l'avenir » (p. 58). Risquons les foudres de ce réaliste intransigeant, de ce nominaliste impitoyable qui pourchasse les fausses abstractions. Les faits, lisons-nous, ont été ce qu'ils ont été ; rien ne pourra plus les changer : certes, si les faits se définissent par leur matérialité, ils resteront à jamais ce qu'ils ont été. Mais « s'il n'y a pas de faits élémentaires parce que chaque fait n'a de sens que dans son intrigue » et si l'intrigue que découvre l'historien de 1980, et dans laquelle il insérera le défilé du 30 mai 1968, doit être autre que l'intrigue reconstruite par l'historien d'aujourd'hui, le sens du fait n'aura-t-il pas changé bien qu'il demeure vrai à jamais que tant et tant de personnes ont remonté l'avenue des Champs-Elysées, de la Concorde à l'Arc de triomphe, le 30 mai ? « On ne crée pas un fait en le découvrant » (p. 59). Mais un sens existe-t-il avant d'être saisi par une conscience ? Le préromantisme inclus dans le classicisme ne s'y est pas introduit après coup, mais le sens qu'il a dans l'intrigue du romantisme préexistait-il à cette intrigue ? Pour qui ? Pour personne ? En soi ? « Rien n'est plus objectif que la surface terrestre. » Incontestablement. Mais le sens d'une expérience vécue et surtout d'une œuvre humaine appartient-elle à la même catégorie que la surface terrestre?

Si P. Veyne y tient, je lui accorderai que le sens du fait préexistait à l'intrigue qui le détermine sans bien savoir le statut de ce sens impensé. Aussi bien, après s'être assuré contre les excès du relativisme en décrétant que « les faits et les liaisons sont ce qu'ils sont », P. Veyne s'expose dangereusement en admettant une autre « limite de l'objectivité » historique que les lacunes de la documentation : l'expérience de l'historien.

P. Veyne ne veut pas que l'historien renouvelle la réalité qui restera à jamais ce qu'elle a été (mais qui sait ce qu'elle a été ?), en revanche, conformément aux études de l'école épistémologique qu'il prolonge en la « renouvelant », il admet volontiers l'enrichissement de la connaissance historique par « l'accroissement du nombre de concepts dont dispose l'historien et par conséquent par un allongement de la liste des questions qu'il saura poser à ses documents » (p. 258). Bien plus, il cite avec approbation ce texte de Marrou qui pourrait être emprunté aux *Considérations inactuelles :* « Plus l'historien sera intelligent, cultivé, riche d'expérience vécue, ouvert à toutes les valeurs de l'homme, plus il deviendra capable de retrouver de choses dans le passé, plus sa connaissance sera susceptible de richesse et de vérité » (p. 259). Quand les néokantiens — et même Dilthey si maltraité par P. Veyne — écrivaient que le sujet de la connaissance historique ne se confondait pas avec un moi transcendantal et qu'il s'engageait avec toute sa personnalité, il pensait exactement comme P. Veyne. L'engagement de la personnalité ne signifie pas le refus du désintéressement ou la prise de position partisance, il implique que la compréhension du passé dépend de ce que sent, de ce qu'est l'homme qui comprend, l'homme tout entier, avec son expérience singulière, avec sa philosophie également. Car P. Veyne n'hésite pas à fonder sa propre épistémologie sur des propositions strictement philosophiques : l'homme a une nature et ne s'explique pas entièrement par son histoire (p. 229) ; « par chance l'espèce humaine ou du moins chaque époque se répète un peu et la connaissance de ces répétitions permet de rétrodire » (p. 186) ; l'expérience à l'aide de laquelle l'historien s'efforce de « rétrodire » ou de comprendre, P. Veyne l'assimile plutôt à une saine philosophie à la Maritain, il l'emprunte aux classiques plutôt qu'aux sociologues (mais il l'emprunte volontiers à Max Weber). Bien plus, il professe une théorie des essences — de la spécificité des activités ou des oeuvres — qui, à coup sûr, commande la sorte d'histoire qu'il écrira. « Autorité, religion, économie, art ont une logique cachée, sont autant d'essences régionales » (p. 292). « L'historien passe son temps à tourner autour d'essences qui ont leur praxéologie secrète, sans jamais connaître le fin mot de ce

dont il parle » (p. 297). Je souscris volontiers à ces propositions qui expriment et réconcilient les deux tendances de P. Veyne. L'historien « banalise » et « débanalise » : « Lorsqu'il parle de la religion grecque et de la religion chrétienne, il abuse d'un mot homonyme. » Mais, « vouloir écrire l'histoire en feignant d'ignorer ce que sait d'emblée tout voyageur qui, débarquant dans une île inconnue, reconnaît que les gestes mystérieux que font les indigènes sont une cérémonie religieuse, c'est réduire l'histoire à un chaos » (p. 297). Vécu aristotélicien, formel platonicien, essences irréductibles l'une à l'autre, voilà la philosophie de P. Veyne, philosophie et non épistémologie . Car c'est le philosophe qui écrit : « Notre vision du vécu est une vision d'essences mais celles-ci sont brouillées : pourtant elles seules font que le spectacle a un sens » (p. 298).

Soit. Mais ces essences brouillées qui donnent un sens au spectacle, l'historien les découvre-t-il dans et par sa recherche ? Les doit-il à son expérience ? Elles ne se confondent ni avec les systèmes hypothético-déductifs ni avec la compréhension du singulier intelligible — compréhension menacée par la réduction illégitime des essences ou des « logiques cachées ». P. Veyne a tort d'écrire qu'entre le vécu et le formel, il n'y a rien : formule par laquelle il veut exorciser la sociologie et autres sciences humaines. D'après lui-même, il y a la nature humaine, les essences brouillées et leurs logiques.

Dilthey, selon P. Veyne, entraînait les sciences sociales dans une impasse en leur fixant pour objectif la « compréhension ». Heureusement elles ont suivi la voie royale, certaines d'entre elles au moins (économie rationnelle, linguistique, théorie des jeux). De l'opposition entre vécu et formel, résulte l'opposition entre connaissance historique et sciences authentiques, c'est-à-dire systèmes hypothético-déductifs. Cette dernière opposition entraîne à son tour le découpage de l'ensemble confus (selon les catégories de P. Veyne) baptisé sciences sociales ou humaines en quatre catégories : l'histoire (Max Weber est, avec Marc Bloch, le plus grand historien du siècle), la philosophie politique, l'étude

26. Pour me citer moi-même : la théorie précède l'histoire.

27. Remarquons, une fois de plus, à quel point P. Veyne méconnaît sa propre pensée lorsqu'il ramène l'histoire à un mode du connaître indépendant du mode d'être. A aucun moment, il ne parvient à formuler sa pensée sans suggérer ou exprimer une philosophie de l'être historique de l'homme.

de la société contemporaine selon les méthodes rigoureuses et le bavardage (ou le verbalisme) de la sociologie générale.

Une première remarque : les clans académiques, ne coïncident pas avec les disciplines logiquement distinctes. Mais la discrimination épistémologique des disciplines, telle que la décrète P. Veyne, ne va pas sans quelque dogmatisme. Elle non plus ne présente pas un caractère d'évidence puisque, à maintes reprises, P. Veyne reconnaît que l'histoire (ou l'historien) voudrait devenir scientifique, c'est-à-dire nomologique.

Deuxième remarque : l'alternative vécu-formel ne permet pas plus de cerner les modalités diverses des sciences naturelles que celles des sciences sociales. Ni l'astronomie ni la biologie ne se réduisent à la dualité : systèmes formels ou saisie du concret. Aucune science, aucune connaissance même ne reproduit l'expérience vécue du concret, mais toute connaissance part de l'expérience vécue et construit des objets, plus ou moins éloignés des données empiriques.

Avant de discuter la décomposition de la sociologie que nous venons de rappeler, considérons la connaissance économique et cherchons si la distinction vécu-formel permet d'en expliciter la nature et les différents chapitres. Réduite à l'essentiel, la thèse de P. Veyne se présente à peu près dans les termes suivants : seule la praxéologie rationnelle, néomarginalisme et théorie des jeux, atteint à la pleine dignité scientifique, à la formalisation axiomatique. Pour le reste, la connaissance économique comporte un mélange impur de savoir au service des administrations et d'histoire (ou de sociologie).

Le sociologue serait enclin à rétorquer que l'économie est ce que font les économistes, reconnus pour tels à la fois par la communauté académique qui se donne ce titre, et par l'ensemble de la communauté scientifique, voire politique. Mais P. Veyne qui intitule son livre, *Comment on écrit l'histoire*, s'exprime en épistémologiste, non en historien. Il n'hésite donc pas à chasser du paradis Colin Clark et Keynes. (Et pourtant, le premier disait qu'un théoricien par génération suffirait aux besoins et que probablement des « théories » multiples causeraient plus de dommage qu'elles ne favoriseraient les progrès de la connaissance — formule d'un empiriste qu'un historien pourrait méditer.) P. Veyne protestera qu'il ne croit pas au paradis et qu'il n'en a chassé personne ; il a distingué *la théorie économique*, déductive, vraie éternellement, au-delà de la diversité des institutions,

et *le savoir économique* qui comporte des applications « plus ou moins laborieuses et approximatives » (p. 302) mais qui, chargé d'un contenu institutionnel daté, devient inutilisable pour l'historien. A ce deuxième type appartient la macro-économie keynesienne, sorte de néocaméralisme, « qui a transformé les économistes en conseillers du gouvernement ou en constructeurs de modèles de croissance » (p. 307).

De cette distinction entre économie pure et néocaméralisme, P. Veyne tire la conclusion erronée et propice à un obscurantisme que sa propre personne dément avec éclat, que « beaucoup d'historiens de l'économie ne savent pas de théorie et ne s'en portent pas plus mal » (p. 302). Certes, il suggère que « l'économie néoclassique constitue la culture la plus appropriée aux besoins de l'historien » (p. 304) mais elle ne peut aller plus loin que la transitivité des choix, les courbes d'indifférence et l'effet de substitution (p. 305). La répartition selon la théorie et la répartition effective en une société particulière n'ont presque rien de commun, même quand l'un et l'autre emploient les mêmes concepts qui, en fait, n'ont pas le même sens dans les deux cas.

Je m'accorde avec P. Veyne sur la nécessité, pour l'historien et le sociologue, de ne pas ignorer l'économie théorique (depuis quarante ans, je m'oppose sur ce point aux durkheimiens et à la plupart des sociologues [28]). Mais cette culture théorique rend à l'historien bien plus de services que ne l'admet P. Veyne, pour deux raisons. Tout d'abord, il se donne soudain le droit de caractériser l'historien par les traits propres aux membres du clan académique et non pas, comme il le fait d'ordinaire, par ce que peut être (ou doit être) l'historien *en droit.* « L'histoire économique est beaucoup plus attachée à décrire les faits économiques qu'à les expliquer, elle reconstitue les courbes de prix et de salaires, chiffre la répartition de la propriété foncière, décrit les institutions économiques, les politiques, les politiques commerciales ou fiscales et aussi la psychologie économique ; elle retrace la géographie économique du passé » (p. 302). Pourquoi oublier soudain que l'histoire vise le concret et non le passé ? Pourquoi ne pas prendre pour exemple l'histoire de la crise économique de 1929 : qui pourrait la raconter sans connaître à la fois la théorie pure et la théorie keynesienne ? De deux choses l'une : ou bien

28. J'insistai sur ce point au moment où fut créée la licence de sociologie et je surpris beaucoup de mes collègues de la Sorbonne.

P. Veyne s'en tient à sa définition essentielle de l'histoire et, en ce cas, l'historien a besoin et de la théorie pure et de la macro-économie d'origine keynesienne pour raconter et expliquer les mouvements, dépressions et expansions des sociétés modernes ; ou bien il passe subrepticement à une définition empirique : l'histoire économique est ce que font la plupart des historiens économiques.

Laissons cette querelle, au fond secondaire, qui dérive d'un dissentiment plus grave sur la signification ou le statut de la macro-économie. Entre le néomarginalisme et le keynesisme, il établit une différence non de degré mais de nature ; il n'y discerne pas des niveaux différents d'abstraction mais l'altérité radicale de la science et du savoir (ou même du savoir-faire).

Le modèle keynesien diffère des schémas de la théorie pure, walrasienne ou paretienne, à la fois en sa structure et sa finalité. Le livre le plus célèbre de la littérature économique de notre temps *La Théorie générale* contient effectivement des propositions de fait, strictement historiques. La propension à épargner augmente-t-elle avec l'élévation du revenu ? Cette proposition, peut-être vraie dans l'Angleterre des années 30, ne le demeure pas nécessairement dans l'Angleterre des années 70 et, de toute évidence, elle ne possède pas et ne peut posséder une vérité « universelle ». Le sujet de la proposition — dans la mesure où il se confond avec les consommateurs en chair et en os — ne se conduit pas de même manière en tout temps et en tout lieu. Même la distinction de variables indépendantes (efficacité marginale du capital, taux d'intérêt, propension à consommer) et des variables dépendantes (produit national, niveau de l'emploi) ou le multiplicateur ne se situent pas au même niveau d'abstraction que les concepts de la théorie pure. Il n'en résulte pas que marginalisme et keynesisme (celui-ci issu de celui-là) n'appartiennent pas à la même catégorie.

La théorie générale, sous la forme précise que lui a donnée Keynes, se fonde sur des propositions historiques (impossibilité d'une baisse des salaires réels, valeur déterminée du multiplicateur, de la propension à consommer) qu'il a retenues sans les démontrer et qui suggéraient une certaine thérapeutique de crise. Elle visait d'ailleurs le court terme et les oscillations de la conjoncture en se donnant une technique constante. Peut-être Keynes a-t-il eu tort, sur le plan de la stricte logique ou épistémologie, d'appeler *générale* sa théorie parce qu'il présentait

le plein emploi comme cas particulier et qu'il affirmait la possibilité de l'équilibre à divers niveaux d'emploi. Il suffira de dire que nombre d'économistes avaient déduit de la théorie pure des conséquences illégitimes et des conseils d'action inappropriés et que Keynes a construit un modèle dans lequel, certaines institutions étant supposées, le chômage permanent devient possible et le plein emploi (ou l'atténuation des fluctuations de la conjoncture) exige des mesures rectificatives, déficit budgétaire ou accroissement des quantités monétaires.

Les variables du modèle keynesien, à la différence des concepts de la théorie pure, se prêtent à la quantification et à la manipulation. Distinguer celles-là de ceux-ci, oui ; les opposer radicalement au point de considérer celles-là comme non authentiquement scientifiques me paraît une décision arbitraire que justifie une définition dogmatique de la science. Il en va de même de toute la macro-économie, des modèles de croissance [29], dérivés de Keynes et de Colin Clark, qui se fondent à la fois sur la théorie pure et sur des variables quantifiables, construites à partir de notre connaissance empirique de la réalité présente de l'économie. Les modèles de la macro-économie ne s'appliquent pas à toutes les sociétés sans pour autant que leur « vérité » devienne relative ou historiciste : les conditions, explicites ou implicites, dans lesquelles les modèles s'appliquent et les propositions, tirées de ces modèles, valent, font partie du contenu même de ces propositions. Une relation causale ne cesse pas d'être universellement vraie du fait qu'elle postule des circonstances historiques pour s'accomplir. Si les biologistes ou chimistes découvrent les circonstances dans lesquelles un système organique s'est formé à partir de la matière inorganique, la vérité de cette découverte restera universelle, bien que les circonstances n'aient été peut-être réalisées que dans un lointain passé, n'existent plus aujourd'hui et ne doivent pas se reproduire. Les variables de la macro-économie peuvent être sujets de propositions — causalité ou covariation — d'une vérité universelle, bien que cette vérité suppose des circonstances historiques.

P. Veyne admet lui-même que la théorie pure, marginaliste ou néoclassique, aboutit à une praxéologie rationnelle mais qu'elle s'est longtemps formulée et interprétée elle-même en un langage

29. Et aussi des. tableaux de Leontieff.

de subjectivité. Les discussions dénuées de signification sur *l'homo œconomicus,* l'interprétation psychologique du marginalisme témoignent non de la nature logique, mais de l'origine de la théorie. La macro-économie suit le même chemin, de l'expérience vulgaire aux modèles, que l'économie classique a suivi du marchand ou de l'homme de désirs aux schémas du marginalisme. La macro-économie n'est ni théorie pure ni histoire, elle se situe entre les deux pour comprendre et expliquer la réalité et non pas seulement pour conseiller le prince.

P. Veyne limite l'utilité de la théorie à une fonction négative. Au « tu dois » de la rationalité économique, si l'homme réplique « et si je ne le fais pas », l'économie peut répondre : « L'événement me vengera... » La théorie de l'intérêt du capital demeure vraie en un régime communiste » (p. 294). Certes, mais que P. Veyne veuille bien lire les ouvrages de Peter Wiles, *The political economy of communism* et *Communist International économies :* il se convaincra aisément que seul un économiste maître à *la fois* de la doctrine marxiste, de la théorie pure et des modèles de la macro-économie pouvait décrire et *comprendre* la politique des dirigeants soviétiques, *expliquer* le fonctionnement du régime et certaines des conséquences, bref démontrer que l'historien (tel qu'il devrait être) ne peut pas plus se passer de la théorie pure que de la macro-économie et des généralités empiriques de la sociologie (ou de l'histoire comparée). Que l'épistémologue sépare, s'il y prend plaisir, mais que l'historien unisse, s'il le peut. Il y a plus de fécondité que de risque dans le mélange des genres.

Pourquoi cette superbe, à peine dissimulée, à l'égard des modèles macro-économiques de Keynes que P. Veyne dénoncerait volontiers, à la manière des Autrichiens (p. 295), comme un « empiriste déguisé » ? Pourquoi n'aime-t-il pas la *Théorie générale* et éprouve-t-il une amitié particulière pour Mises et Hayek ? Parce que Keynes a transformé le monde et que ces derniers n'ont exercé une influence, au reste indirecte et illégitime, que par l'intermédiaire du néolibéralisme, doctrine et non théorie ? Parce que savoir-faire n'est pas science et que P. Veyne se méfie de la macro-économie que les gouvernements utilisent? Peut-être, platonicien non repenti, se murmure-t-il à lui-même : qu'est-ce qu'une connaissance qui trouve sa finalité en dehors d'elle-même ? Probablement, ce qui déprécie la macro-

économie à ses yeux, c'est le manque moins de scientificité que de gratuité.

Passons de l'économie à la stratégie puisque P. Veyne regarde, lui aussi, Clausewitz comme un théoricien de la praxéologie rationnelle. J'avais écrit, dans *Paix et Guerre entre les Nations :* « Clausewitz est un théoricien de la guerre absolue, non un doctrinaire de la guerre totale ou du militarisme, exactement comme Walras est un théoricien de l'équilibre, non un doctrinaire du libéralisme. » P. Veyne écrit à son tour : « Les économistes néo-classiques ne sont pas les idéologues de la bourgeoisie libérale, pas plus que Clausewitz n'est un doctrinaire de la guerre à outrance » (p. 295). La spécificité des domaines d'action — économique, stratégique, politique, scientifique — garantit celle des logiques. Mais, si une « logique cachée oriente les agents indépendamment de la conscience qu'ils en prennent, des motifs qui sont leurs, ou des rationalisations qu'en donne la société » (p. 295), la compréhension de l'action historique exige, au-delà de la praxéologie rationnelle, visant cette seule logique, la compréhension des motifs et des rationalisations.

Nul traité, mieux que celui de Clausewitz, n'illustre la conjonction nécessaire de la praxéologie rationnelle et de ce que j'appellerai, faute d'un meilleur terme, la *praxéologie compréhensive.* Clausewitz ne considère pas que seule la théorie de la guerre absolue relève de la science et que tout le reste est histoire (sinon dans le ciel de l'épistémologie pure.) Il s'efforce de préciser et d'énumérer les facteurs (frottement, supériorité de la défensive sur l'offensive, subordination de l'objectif militaire à la fin politique) qui différencient les guerres réelles de la guerre absolue. Il fournit aux historiens les instruments de la *critique,* autrement dit.du jugement à porter sur les décisions prises par les acteurs, du *récit* (Clausewitz a raconté de nombreuses campagnes) et finalement des *corrélations sociologiques* au sens banal de cette expression : la nature de chaque guerre dépend des enjeux, de l'écart par rapport à la guerre absolue, de l'organisation et du recrutement des armées. H. Delbriick est inconcevable sans Clausewitz. P. Veyne qui admire Delbriick, comme je le fais, me répondrait à juste titre que *Die Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte* offre un modèle de l'histoire par *item* à laquelle vont ses faveurs. Mais cette sorte d'histoire se développe en un mouvement incessant entre les concepts les plus abstraits de la théorie et les singularités du vécu en passant par

les concepts intermédiaires (stratégie d'anéantissement, d'usure), équivalents de la macro-économie. Praxéologie rationnelle et praxéologie compréhensive se conjuguent sans se confondre.

Le *Methodenstreit* de la fin du siècle dernier a été gagné par les Autrichiens bien que, malheureusement, les durkheimiens et Simiand en particulier ne l'aient pas su et qu'ils aient prolongé contre les théoriciens une polémique fâcheuse pour leur propre réputation et même, hélas, pour leur recherche (combien Simiand aurait gagné s'il n'avait pas pris au sérieux les platitudes de l'empirisme de J. S. Mill !). Mais à quoi bon remporter, une deuxième fois, après trois quarts de siècle, une victoire déjà gagnée ! Mieux vaut préciser la portée et le sens de leur victoire. Comme les historiens ne savent pas toujours « historiciser » le non-événementiel, comme P. Veyne, en leur suggérant qu'ils n'ont pas grand-chose à apprendre de la théorie, risque de les enfoncer dans leur défaut, je crois méthodologiquement utile en même temps qu'épistémologiquement vrai de rappeler quelques conseils élémentaires : les modèles macro-économiques en même temps que les analyses semi-théoriques des régimes, des diverses espèces de marché, des divers modes de financement des investissements ne s'élèvent pas jusqu'à l'empyrée où le théorème du minimax brille d'une vérité éternelle sans tomber pourtant au point sublunaire où Jean sans Terre a passé ; ils offrent aux économistes et aux historiens de l'économie des instruments indispensables.

Venons-en maintenant aux idées principales que P. Veyne exprime au sujet de la sociologie. D'abord un tribut : les sociologues ont eu le mérite « d'historiciser » ou de conceptualiser certains aspects non événementiels du monde humain, donc de fournir des *topoi* aux historiens (qui auraient d'ailleurs dû les trouver tout seuls). Ensuite vient une définition : les ethnographes étudient les sociétés contemporaines dites archaïques cependant que les sociologues étudient les sociétés contemporaines dites modernes ou industrielles.

Accordons sans hésiter que la connaissance empirique, descriptive des sociétés contemporaines, dites archaïques, ne se différencie pas logiquement de la connaissance empirique, descriptive, des autres sociétés contemporaines ou des sociétés

du passé. Faisons cependant deux remarques. Ces dernières sociétés n'existent plus et nous les reconstruisons à partir des traces qu'elles ont laissées et qui, par définition, comportent maintes lacunes. Une partie importante du passé s'est à jamais perdue dans l'oubli ou le néant, ce qui peut-être revient au même. Deuxième réserve, plus grave, que nous mentionnons pour l'instant sans l'élaborer. La description ou analyse des sociétés dites archaïques peut présenter certaines particularités, dues à la nature de l'objet ou à la relation entre l'observateur et son objet, qui créent une différence substantielle entre la formation et la pratique de l'ethnographe et celle de l'historien. La reconstruction des systèmes de parenté sous une forme hypothético-déductive ne s'accorde pas avec le travail ordinaire de l'historien.

Une réserve de même sorte vaut pour l'assimilation des études empiriques des sociétés modernes à une documentation historique. Il va de soi que les recherches dites sociologiques n'aboutissent pas, pour l'instant et peut-être définitivement, à des résultats du même type que les sciences physiques ou chimiques. De plus, une fois posée l'alternative *vécu ou formel,* l'historien, vêtu en épistémologiste, conclura sans peine que la sociologie de l'industrie, de la délinquance, de la criminalité, de la jeunesse n'atteint pas au formel et vise le vécu. Supposons une histoire de la société américaine ou de la politique américaine depuis 1945 ; l'immense littérature sur la victoire de Kennedy en 1960 ne tiendra peut-être que quelques lignes ou, tout au plus, quelques pages. Kennedy a été élu comme Jean sans Terre est passé par là : c'est un fait. Dans une histoire par *item* du comportement électoral de la population des Etats-Unis, l'analyse statistique apporte des informations éventuellement importantes ; combien le catholicisme a-t-il fait perdre de voix à Kennedy? Dans quels milieux sociaux ? En ce cas précis, le sociologue ou l'historien mesure l'impact de l'affiliation religieuse sur une conduite déterminée, le vote en faveur du président des Etats-Unis. Les méthodes d'analyse causale, si raffinées soient-elles, ne suffisent pourtant pas à mettre ces enquêtes en dehors de la connaissance historique (une fois l'alternative vécu-formel admise) : les relations entre les diverses variables et le comportement électoral équivalent aux « liaisons » sublunaires qui sont ce qu'elles sont, et par lesquelles l'historien trace les « itinéraires » de son paysage historique. Mais, une fois de plus, aussi bien l'historien

que l'épistémologue se demande si P. Veyne ne « manque » pas les sciences humaines par esprit de système.

Nulle difficulté à lui concéder que l'ensemble des faits historiques que l'on appelle développement des sciences humaines appartient aux sociétés contemporaines et en constitue une expression significative. Nulle difficulté à lui concéder que les sciences humaines n'atteignent que dans certains cas rares à la formalisation. Mais plus les praxéologies rationnelles demeurent éloignées de la réalité concrète, plus se multiplient les intermédiaires entre la compréhension du singulier ou du spécifique (baptisée connaissance historique) et la théorie pure.

Tout cet entre-deux, P. Veyne l'ignore, tantôt il s'en moque, en prenant un exemple favorable (rapport des rôles et des attitudes p. 329), tantôt il l'annexe (le phénomène bureaucratique), tantôt il l'excommunie et le rejette à la phraséologie (p. 330). On en vient à se demander pourquoi il sauve la dynamique des groupes et les relations dans l'organisation (p. 284) dans lesquelles il voit des promesses de formalisations et de théorie déductive mais qui ne diffèrent pas, me semble-t-il, en nature de beaucoup d'autres recherches sociologiques.

Réservons ce problème qui exigerait trop d'espace et qui se formulerait en ces termes : étant admis que les sciences humaines, psychologie sociale et sociologie, nous apportent une documentation sur les sociétés contemporaines et qu'elle offriront aux historiens de l'avenir des données sur elles-mêmes et sur leur objet, l'élaboration, par l'intermédiaire d'une étude méthodique, de l'image que nos sociétés se font d'elles-mêmes, n'exerce-t-elle pas sur la connaissance du passé une influence dont l'œuvre de P. Veyne et des *Annales* porte témoignage en même temps qu'elle inaugure un savoir de l'actuel, qui modifie la manière dont les hommes d'aujourd'hui pensent et agissent leur société ?

Venons-en maintenant à l'autre argumentation qui tend à démontrer l'impossibilité de la sociologie comme science. Argumentation toute différente de la précédente. Selon la première, l'ethnographie ou la sociologie se ramènent à une étude historique des sociétés contemporaines, voire à une documentation d'un type particulier. Selon la deuxième, la sociologie comme science est impossible parce que la réalité ne présente pas les caractères faute desquels une science ne peut se constituer, parce que l'histoire n'a pas plus d'anatomie ou de causes prédominantes qu'elle n'a de lois (p. 319). Argumentation au premier abord

contradictoire avec le principe épistémologique dont P. Veyne ne cesse de se réclamer, à savoir que la scientificité ou non-scientificité dépend de la gnoséologie et non de l'ontologie (en style ordinaire : des modes de connaître et non du mode d'être).

La sociologie dont P. Veyne veut montrer l'impossibilité ne ressemble nullement à la praxéologie rationnelle qui, à ses yeux, représente le modèle des sciences humaines ; cette sociologie impossible, c'est d'une part, celle du marxisme, d'autre part celle de Durkheim, du moins celle dont Durkheim dans les *Règles de la méthode sociologique* trace le schéma idéal. Sociologie marxiste : « Au lieu d'explications de circonstances où la nature des causes ne serait pas la même d'un cas à l'autre, ne peut-on découvrir une certaine catégorie de faits toujours la même, qui, au moins en gros, expliquerait les autres faits de l'histoire » (p. 314). Ou encore : « S'il se trouvait que les rapports économiques de production fussent, du moins en gros, une cause sur laquelle on pourrait compter, ou produisissent des effets qui répondissent à cette attente, le marxisme aurait raison et l'histoire serait une science » (p. 315). Comme P. Veyne donne une réponse négative, voici le marxisme, à son tour, renvoyé dans les ténèbres extérieures, jeté dans la trappe, ou, du moins, réduit à la dignité inférieure d'un *topos,* d'une interrogation, d'un instrument heuristique. La question, dans les termes où P. Veyne la formule, appelle, en effet, me semble-t-il, une réponse négative. Peut-être même la notion d'une *cause prédominante* ou celle *d'explication en gros* ne s'accorde-t-elle pas avec l'épistémologie de la « décomposition de l'objet » et des « itinéraires ». Mais la question elle-même appelle une réflexion ultérieure. Ce que P. Veyne, en réalité, exclut, c'est l'histoire générale, l'histoire totale, ce qu'il veut c'est une histoire de chaque événement dans sa catégorie (p. 320).

Négative aussi la réponse posée à la question durkheimienne : « Pour qu'une sociologie soit possible, il faut qu'il existe des types sociaux, des espèces sociales ; si, en revanche, « le nominalisme des historiens » qui tiennent ces types pour des découpages *ad libitum* du réel, était vrai, alors « la vérité sociale ne pourrait être l'objet que d'une philosophie abstraite et vague, ou de monographies purement descriptives » (p. 319). La question durkheimienne se ramène sans peine à la question marxiste qui n'en est qu'une version particulière. Durkhein pose comme condition de possibilité de la sociologie la réalité des espèces

sociales, chacune avec une structure (au sens vague du terme). « L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social. » Faute de quoi, la sociologie ne pourrait établir aucun rapport de causalité, le nominalisme des historiens serait vrai et « tout serait histoire ».

Je souscris d'autant plus volontiers à cette argumentation que, dans les vieilles polémiques entre Seignobos et Simiand, à la *Société française de philosophie,* je ne donnais pas toujours tort, comme la plupart le faisaient, à Seignobos. Je crois difficile de nier que « depuis trois quarts de siècle, la sociologie n'a découvert aucun type social, aucun ordre de faits prépondérant », à la seule condition d'ajouter, *sur lequel se fasse un accord unanime des historiens ou sociologues.* En ce sens, la sociologie en tant que science des types sociaux ou des lois n'existe pas plus aujourd'hui qu'à l'époque où Durkheim, il y a trois quarts de siècle, écrivait les *Règles.* Mais, ici encore, le dernier mot n'est pas dit.

Tout d'abord, le discours durkheimien : *ou bien il y a un ordre de faits prépondérant ou bien la sociologie est impossible,* impliquait un mélange curieux de conceptualisme et de réalisme en tant que fondement d'un déterminisme, condition de la science, telle que la concevait un lecteur de J. S. Mill. Mais, en fait, ni Durkheim ni ses disciples n'ont appliqué leurs conceptions épistémologiques. Simiand a constitué des agrégats statistiques, observé (ou constitué statistiquement) les alternances de la conjoncture (phase A et phase B) et il a dégagé ce qu'il appelle le *primum movens* (les mouvements des quantités monétaires) et certaines lois ou régularités psychologiques (hiérarchie des préférences ou des revendications des ouvriers). Rien d'étonnant que Simiand ait eu plus de disciples parmi les historiens (auxquels il n'a pas donné seulement de bons exemples) que parmi les économistes. Quand R. Marjolin a repris l'étude des phases de longue durée en économiste, il a commencé par se délivrer du dogmatisme empirique de Simiand.

Quant à Durkheim, il n'a guère utilisé la notion de milieu social, après son premier livre *De la division du travail social.* Or le plus fidèle disciple de Durkheim ne soutiendrait pas sérieusement que le volume et la densité de la population sont *la cause* du type organique de solidarité ou de la forme que revêt la division du travail dans les sociétés modernes. En fait, ce livre tend à une

description ou à une analyse de certains traits caractéristiques des sociétés modernes, complexes qu'Auguste Comte appelait industrielles. Quant à *la* cause de la formation ou du devenir de *ce* type social, elle n'existe pas : ou plutôt aucun sociologue ne la chercherait plus ; il n'interrogerait plus le passé de cette manière.

La partie valable du *Suicide* n'a rien à voir avec des types sociaux et les causes prédominantes. Durkheim commence par poser une définition du suicide ; puis il l'oublie pour la simple raison que les statistiques ne permettent pas de savoir si l'intention suicidaire, inscrite dans la définition, a été prise en compte par les responsables des statistiques. La mise dans une même catégorie des suicides de militaires et des suicides des veuves de l'Inde suscite plutôt des doutes sur la réalité d'un des trois types de suicides. *Le Suicide* passe pour un classique mais exclusivement à titre d'analyse empirique de la causalité pour user de l'expression de R. Boudon .

30. En fait tous les résultats de Durkheim et de Halbwachs demeurent contestés parce que l'exactitude des statistiques prête encore à controverse, comme en témoigne le dernier livre sur le sujet (J. Douglas, *Suicide).* L'incertitude des statistiques tient à deux causes : selon le milieu social du « suicidé », selon les pratiques administratives, la même mort figurera sur les registres comme suicide ou accident (ou sous toute autre rubrique) ; Durkheim lui-même introduit dans sa définition du suicide *l'intention* de se donner la mort. Or les cas incertains (y avait-il ou non intention ?), les tentatives qui ont échoué (comportaient-elles ou non l'intention ?) autorisent-ils à tenir les chiffres officiels pour valables ? Les erreurs ou les inexactitudes sont-elles aléatoires ? Nul ne peut répondre, encore aujourd'hui, catégoriquement. L'idée que les Suisses se donnent plus souvent la mort que les Français parce qu'ils s'ennuient (affirmation que l'on trouve dans des livres de sociologie « scientifique ») appartient au folklore. Peut-être vraie, peut-être due à la moindre réprobation du suicide par le milieu. Le livre de Bayet sur le suicide, pour être plus historique, a probablement plus de validité scientifique ou, si l'on préfère, il contient plus d'affirmations vraies que celui de Durkheim. J. Douglas introduit même une thèse qui ravirait P. Veyne : la compréhension authentique du suicide, en tant que conduite intentionnelle, s'opère au niveau individuel ; c'est par le déchiffrement quasi biographique des cas que l'on saisit le sens de l'acte de ceux qui se donnent la mort. Le sens de l'acte des veuves de l'Inde n'a rien à voir avec celui du banquier ruiné (j'ai connu personnellement un tel cas), ni avec celui d'une femme abandonnée par un amant plus jeune après une longue liaison (cas raconté par Douglas). Durkheim aurait dû, d'ailleurs, d'après sa définition ne pas commettre l'erreur de mettre dans la même catégorie les veuves de l'Inde et les militaires mais, une fois engagé dans l'analyse des corrélations statistiques, il oubliait l'intention de l'acteur ou le considérait comme un prétexte en réservant aux *circonstances sociales* la dignité de cause. Au lieu de laisser ouvertes plusieurs hypothèses (parmi les anxieux ou les cyclothymiques, la fréquence des suicides augmente en fonction des circonstances sociales ; la plupart de ceux qui se suicident ont une prédisposition caractérielle mais beaucoup de ceux qui ont cette prédisposition ne se suicident pas, etc.), Durkheim, par dogmatisme métaphysique, décrète une opposition de nature outre la cause, sociale par essence, et les prétextes conscients ou les mobiles psychologiques. Même en laissant de côté les courants suicidogènes qui relèvent de la façon de penser animiste, comme le pratico-inerte selon J.-P. Sartre, Durkheim glisse d'une analyse empirique de la causalité à une philosophie scientifique (la cause par excellence est sociale), puis à une philosophie sociale : la cause dominante est le milieu.

Quant au dernier grand livre de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* il implique moins une cause prédominante qu'une essence humaine ou sociale appelée religion. Or P. Veyne affirme l'hétérogénéité des religions — on abuse d'une homonymie lorsqu'on emploie le même mot pour désigner la religion romaine et la religion chrétienne — mais il sent aussi une essence de la religion derrière ses variations historiques (p. 207). Est-ce au sociologue de chercher, à la manière de Durkheim, une définition de la religion ? Probablement non. Mieux vaut que l'historien commence par l'étude des variations historiques. A qui revient la tâche de penser l'essence ? Peut-être au philosophe, peut-être à personne si les essences sont définitivement brouillées jusqu'au jour où les savants élaborent des praxéologies rationnelles. Mais si la praxéologie rationnelle révèle peut-être l'essence de l'économique, peut-il en aller de même pour l'essence de la religion ? En bref, nul ne sait si P. Veyne écarte, sur ce point, la sociologie pour frayer la voie à la philosophie, à la praxéologie rationnelle, à l'intuition platonicienne ou au scepticisme.

Les discours sur les conditions de possibilité de la sociologie comme science sont passés de mode : il y a trop de sociologues et ils ne sont pas assez sûrs de leur statut, pour s'exposer au scepticisme de leurs collègues. Je n'ai retrouvé qu'un exemple récent de ce retour au dogmatisme durkheimien. Au début de *La reproduction,* P. Bourdieu et J.-C. Passeron écrivent : « Tout pouvoir de violence symbolique, i.e. tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre à ces rapports de force. » Et ils ajoutent : « Refuser cet axiome... reviendrait à nier la science sociologique. » Admirons au passage cet axiome qui laisse planer

volontairement un doute sur l'univocité du concept utilisé. Le mot force est-il pris dans le même sens d'un bout à l'autre de cette phrase ?

Question d'autant plus « légitime » que le père ou le maître d'école constitue, dans ce système conceptuel, un pouvoir de violence symbolique. L'axiome postule donc que le père ou l'instituteur dissimule les rapports de force entre classe supérieure (ou minorité dirigeante) et classes inférieures. La force propre du père ou de l'instituteur — de l'aîné ou de l'enseignant — signifie-t-elle la même chose que la force de la bourgeoisie ou du parti communiste?

Admettons que ce style, plus digne des médecins de Molière que de Bourbaki, qualifie les sociologues comme savants et prenons le contenu de l'axiome lui-même. Celui-ci tendrait à réaliser la synthèse de Marx, Durkheim et Max Weber : il accorde, en effet, une certaine autonomie à l'action symbolique par rapport à l'organisation de la société globale, tout en refusant de l'expliquer entièrement par cette dernière. En termes simples, l'action éducative des parents et des enseignants possède une certaine autonomie par rapport aux rapports de force, englobant rapports de production et rapports de domination, mais elle ne procède pas de la seule liberté créatrice des individus et des groupes. Comment nier, confirmer ou falsifier, un axiome que les logiciens appelleraient trivial et presque tautologique ? L'autorité paternelle ou scolaire ne se sépare pas entièrement du « milieu intérieur » ou des « rapports de classe », mais elle ne s'y réduit pas non plus entièrement. Pour que l'on puisse tirer de ces platitudes autre chose qu'un compromis entre durkheimiens et marxistes, il faudrait que l'on précisât en quoi consiste et jusqu'où s'étend « l'autonomie relative » ; et l'on retrouve ainsi la question classique : tels rapports de force (économiques ou politiques) étant donnés, qu'en peut-on déduire en ce qui concerne « le pouvoir de violence symbolique » et la force propre de ce pouvoir?

Résumons en quelques propositions les conclusions de ces analyses.

1. Si l'on pose l'alternative vécu-formel, histoire-praxéologie rationnelle, une grande partie des études ethnographiques ou sociologiques relève évidemment du premier terme de l'alternative. Mais cette affirmation ne présenterait de véritable intérêt qu'à deux conditions : il n'y aurait pas d'intermédiaire entre la connaissance du singulier et la théorie hypothético-déductive ; les méthodes et les résultats de toutes les études, dites historiques, ne différeraient pas substantiellement. Aucune de ces deux conditions ne me semble réalisée : le cas de la connaissance économique illustre la multiplicité des intermédiaires entre les équations de l'équilibre et le récit d'une crise singulière ou même d'un mouvement séculaire des prix. Quant à la technique des ethnographes (ou ethnologues), elle suppose une formation spécifique, à bien des égards autre que celle des historiens au sens classique du terme.

2. L'impossibilité de la sociologie scientifique par absence d'une cause prédominante ou de lois se fonde sur une affirmation de fait. Même si l'on admet la vérité (ou la probabilité) de cette affirmation, il reste une question : faut-il renoncer à l'étude des relations entre ce que les sociologues appellent les sous-systèmes et P. Veyne les essences, irréductibles les unes aux autres ?

P. Veyne aborde, dans son livre, tous les problèmes de la connaissance historique et même, par la bande, de la philosophie de l'histoire : intérêt pour l'histoire, rapport aux valeurs et jugements de valeurs, conscience et justification, conscience et action, etc. Nous ne pourrions le suivre sans écrire un autre livre, aussi long et moins convaincant que le sien : car la conjonction, en une seule personne, de l'historien et de l'épistémologue, présente, en dépit d'inconvénients que j'ai soulignés, peut-être avec excès, des avantages. Pour conclure et reprendre de manière plus systématique ces remarques dispersées, reprenons, pour point de départ, la thèse de P. Veyne : la connaissance historique ne diffère pas, en son intention, de toute autre connaissance à finalité scientifique ; désintéressée, elle naît de la curiosité pure. S'il ne manque pas d'historiens, désireux de chanter les exploits, dignes d'échapper à l'oubli, de se donner des ancêtres garants de leur propre gloire, ou de raconter le devenir d'une entité-nation ou œuvre, et d'en expliquer l'état présent, la connaissance qui mérite aujourd'hui d'être appelée historique exige non une conscience originale du temps ou de l'Histoire mais des historiens, autrement dit une tribu de spécialistes, une communauté d'hommes obéissant aux mêmes règles et animés par la même passion pure.

P. Veyne, me semble-t-il, en dépit des exemples qu'il invoque

en faveur de cette thèse, ne nierait pas des propositions évidentes, que j'emprunterais sans peine aux historiens qui se consacrent à l'histoire de l'historiographie. Les manières d'écrire l'histoire, la sélection des domaines, les modes d'interprétation ont changé et la tribu des historiens a subi l'influence du milieu. Les autres tribus de savants l'ont également subie ? Certes, mais l'ont-elles subie de la même manière (quoi qu'en dise P. Veyne) ? Ce dernier consacre des pages excellentes à comparer les progrès de la science à celui de la connaissance historique, celui-ci comportant à la fois un enrichissement de la documentation et une explicitation des multiples aspects de la réalité socio-humaine. Si l'on ajoute que la compréhension historique engage la personnalité de l'historien, nous voici tout près de la thèse contre laquelle réagit P. Veyne : la connaissance historique, précisément parce qu'elle ne se confond pas avec la quête d'une vérité scientifique, n'implique pas — et peut-être ne souffre pas — la même dissociation de l'homme et du savant, du sujet vivant et du sujet connaissant.

Réservons pour d'autres circonstances le débat sur cette dissociation, que P. Veyne croit légitime et nécessaire *en droit* et qu'il reconnaît probablement difficile *en fait.* Admettons — ce qui me semble incontestable — que la connaissance historique, telle qu'elle est élaborée par les historiens, soit une activité essentiellement intellectuelle. Accolé à connaissance, l'adjectif *historique* signifie, selon les auteurs, *concret, passé* ou *devenir.* De ces trois significations, P. Veyne choisit la première : la connaissance historique vise le concret, ou ce qui est, elle est donc descriptive et, à ce titre, elle ne s'attache par essence ni au passé (la sociologie est histoire de la société moderne), ni à la mise en forme chronologique. Bien entendu, P. Veyne ferait mieux de ne pas écrire, de temps à autre, que l'histoire est narration puisque ce dernier mot suggère une certaine forme de saisie du concret (ou des événements), à savoir l'organisation selon l'ordre du temps et avec l'effort pour extraire de ce qui a été au temps to, ce qui a été au temps t_o+1.

Dès lors que la connaissance historique porte sur le concret, elle ne se limite pas aux sociétés humaines. Il existe une connaissance que l'on appelait jadis histoire naturelle, description ou classification des choses ou des êtres vivants. La catégorie gnoséologique de la connaissance historique ne se limite pas davantage à l'ordre humain si l'on choisit la définition par le

passé ou par le devenir. La géologie reconstitue le passé de la terre, l'astronomie le passé du système solaire, la paléontologie le passé de l'espèce humaine et la biologie, en un certain sens, dessine les grandes lignes de l'évolution des espèces.

Ayant défini la connaissance historique par la visée du concret, refusant de la limiter au vécu humain et de lui attribuer une autre intentionnalité que celle de la vérité, P. Veyne se voit contraint de rendre compte de la non-scientificité de la connaissance historique par les caractères de la réalité. L'historien souhaite une connaissance nomologique qui se dérobe à lui. Solution peu satisfaisante : si la curiosité historique se maintient intacte dans l'ordre humain, en dépit de l'échec scientifique, alors que les sciences de la nature réduisent la part laissée à l'histoire naturelle, c'est que cette curiosité a un caractère propre, inséparable du caractère propre de l'objet, à savoir la réalité humaine, vécue.

Qu'il s'agisse du concret, du passé ou du devenir, la réalité humaine diffère de la réalité naturelle : nous nous intéressons au vécu autrement qu'au perçu, à l'empire romain autrement qu'aux espèces animales disparues, au récit de la guerre du Péloponnèse autrement qu'à la succession des ères primaire, secondaire, tertiaire, etc. Il est vrai que nous ne pouvons pas plus décrire intégralement un événement naturel qu'un événement humain ; il est vrai que la catégorie de l'histoire-devenir ne s'applique pas moins au système solaire, à la terre ou à la lune, aux espèces animales qu'à la suite des cités et des empires. Mais notre intérêt pour les différences, le passé et le devenir, dans l'ordre humain, revêt des caractéristiques propres qui tiennent aux caractéristiques de la réalité et de notre rapport à la réalité.

Tout événement, au sens strict, est à la fois *unique* (« einmalig ») et *singulier* (« einzigartig »). Il se produit à un moment du temps qui ne reviendra pas ; considéré dans tous ses détails, il ne se confond avec aucun autre. L'historien n'appréhende pas intuitivement l'événement dans sa singularité inépuisable, il le reconstruit en utilisant des mots abstraits, des « universaux ». L'usage des concepts *d'individuel* et de *spécifique* n'éclaire pas l'analyse dès lors que l'on attribue à l'espèce un seul individu. Mieux vaut reprendre l'idée classique : l'historien cherche à saisir dans l'événement singulier à la fois ce qui le différencie de tous les autres et ce qu'il a en commun avec ceux de la même catégorie. La connaissance historique ne sépare pas et ne peut

pas séparer la recherche du même et de l'autre, des traits singuliers et des traits généraux (qui se retrouvent ailleurs). Il n'y a pas eu deux empires romains, mais il y a eu maints empires.

Cette première distinction de l'unicité et de la singularité en appelle une autre : une fois l'Histoire décomposée, sans atome ni totalité, il va de soi que l'objet, construit par l'historien, se situera à différents niveaux de « globalité ». Tout événement est un ensemble, mais l'ensemble « guerres de la Révolution et de l'Empire », est d'une autre dimension que l'ensemble « bataille d'Austerlitz » ou l'ensemble « charge de la cavalerie française au centre du dispositif du combat » ou « plan de Napoléon ». La distinction de l'unicité et de la singularité s'applique à tous les ensembles, de tous les niveaux, et les dimensions des ensembles ne doivent pas être confondues avec la plus ou moins grande généralité. La bataille d'Austerlitz est tout aussi unique et singulière que le geste d'un cuirassier levant son sabre. Les ensembles embrassent un grand nombre de paroles ou d'actes d'un grand nombre d'acteurs, paroles et gestes qui se rapportent les uns aux autres, qui présentent, à certains égards, des similarités, mais on compromet l'analyse logique si l'on ne distingue pas les trois termes d'unicité (temporelle), de *singularité* (qualitative) et *d'ensemble* (de dimensions variables).

P. Veyne reconnaît que l'historien s'intéresse aux différences, à ce qui différencie un empire d'un autre, une religion d'une autre sans avouer que cette sorte d'intérêt tient à l'être propre de sujet et de l'objet de la connaissance historique humaine. Il reconnaît que l'allure autre, plus rapide, du changement, propre à l'ordre humain, rend compte, pour une part au moins, de ce qui crée, entre la connaissance historique de l'humain et la connaissance historique de la nature, une distance considérable. Enfin, il ne met pas explicitement le récit en relation avec le rôle des intentions humaines et du hasard. Cournot baptisait période *historique* celle dans laquelle s'entremêlaient intentions humaines, rencontres de séries et nécessité aveugle. Récit ou narration, au sens étroit, constitue encore un genre historique valable parce que nous y retrouvons un aspect de notre condition. Depuis Thucydide jusqu'à Max Weber, tous les grands historiens ont pris conscience que le décalage entre ce que les acteurs ont voulu et ce que le destin a fait de leurs velléités demeure un thème inépuisable de curiosité et de méditation.

Si le récit, pour cette raison, garde intérêt, il ne représente

qu'un genre historique entre d'autres. Il met l'accent sur les *actions* ou les *événements* alors que d'autres genres dégagent le *contexte* des coutumes ou des croyances dans lequel se déroulent les actions. D'autres genres encore prennent pour objet privilégié ce que j'appellerais les *œuvres,* philosophie, science, art, dans lesquelles à chaque époque s'exprime une certaine humanité.

P. Veyne n'élabore pas une théorie des ensembles, il juxtapose sans les unir les deux thèses d'une humanité toujours la même et dech aque religion, différente de toutes les autres. Juxtaposition superficiellement contradictoire, mais qu'une lecture attentive du chapitre IX *(La conscience n'est pas à la racine de l'action)* permet de résoudre. Les difficultés dans lesquelles s'embarrasse P. Veyne tiennent au refus des types ou des concepts généraux qu'implique pourtant la comparaison qu'il réclame, à la méconnaissance des systèmes partiels, internes aux ensembles que ne peut pas ne pas édifier l'historien.

Sur ce point, P. Veyne historien fait tort à P. Veyne épistémologue. Il expédie fonctionnalisme, structuralisme, rapports de production, milieu intérieur, déterminisme et, même s'il pèche plus d'une fois par dogmatisme et par facilité, sa critique a quelque chose de rafraîchissant dans le milieu parisien des sciences sociales où le jargon et le pédantisme servent bien souvent à dissimuler le vide de la pensée et les passions partisanes. Mais, à l'origine de ce dogmatisme, il y a une non-explicitation : qu'il s'agisse des rapports de parenté, de l'ensemble économique ou de l'ensemble politique, l'épistémologue ne peut pas ne pas distinguer entre la mise au jour des relations plus ou moins régulières entre les acteurs, constitutives du système, et les acteurs eux-mêmes, avec leurs façons de penser. Dans le chapitre intitulé *La conscience n'est pas à la racine de l'action,* P. Veyne vise la double distinction entre conduite et conscience, entre système social des conduites et conscience prise par les individus des conduites ou des systèmes. Mais il a tendance à proposer tout à la fois des analyses épistémologiques et une philosophie de l'homme, sinon de l'histoire. Quand il écrit : « Les primitifs sont les premiers inventeurs de l'histoire des religions », il fait sourire et il a peut-être raison, mais il nous apporte les conclusions d'une recherche ethnographique qu'il n'a pas faite ou les principes d'une anthropologie qui ressortit à sa philosophie personnelle, démontrant ainsi, contre son gré, que l'historien trouve sa philosophie dans la connaissance historique

à moins qu'il n'éclaire celle-ci par celle-là. Comme P. Veyne avoue, à la page 248, que les faits ne permettent jamais de choisir entre les diverses interprétations des conduites humaines et qu'il nie, en même temps, un heurt sur le même sujet entre anthropologie éternaliste et anthropologie historique (pp. 96-97), il faut bien en conclure que P. Veyne mêle à un scepticisme sur la capacité des historiens de sonde» les reins et les cœurs, une philosophie de l'homme, toujours le même et toujours autre, les mêmes essences revêtant d'autres formes et l'histoire universelle réduite au « récit d'une succession de caprices datés » (p. 249).

Je ne suivrai pas P. Veyne dans sa discussion de l'historicisme et des essences, je lui ferai observer qu'en ignorant les systèmes partiels — de l'économie, de la politique ou de la religion — il laisse en dehors de sa critique une partie essentielle du travail des ethnologues ou des sociologues. Car ceux-ci ont, implicitement, renoncé à la recherche immédiate du système total ou même des lois au sens de Durkheim. Ils ont conceptualisé les systèmes sectoriels, comptabilité nationale, tableaux de Leontieff, modèles de croissance, ils ajoutent à la praxéologie rationnelle de Walras et de Pareto des instruments essentiels à la saisie du système économique tel qu'il fonctionne effectivement.

Cette méconnaissance des systèmes sectoriels (synchroniques ou diachroniques) a pour conséquence le choix des praxéologies rationnelles (théorie des moyens) comme paradigme unique de la science. Or, au chapitre VIII, à propos du Front populaire, de Sauvy et des effets non intentionnels, il approche du but sans le discerner clairement. Sociologie comme histoire ont pour principe un axiome trivial : les hommes pensent souvent leur action, visent des fins et pourtant ils ne connaissent pas la société qu'ils font, créent, subissent, changent. L'un et l'autre ont une double énigme à résoudre dont le secret change d'époque en époque, ou de secteur à secteur : quels sont les systèmes de conduites solidaires qui assurent la permanence d'un ordre social ? Comment les hommes pensent-ils leur action ou agissent-ils leur pensée? P. Veyne reconnaît cette deuxième question, non la première.

*

Je me suis tenu, autant que possible, en dehors des discussions proprement philosophiques (historicisme, relativité des valeurs,

rapport de la connaissance historique à l'actualité, à l'historicité de l'homme). J'aurais voulu constater l'irruption de la philosophie de P. Veyne dans son traité d'épistémologie sans l'accepter ni la rejeter. Il ne me reste que quelques mots à dire sur les réactions possibles des historiens ou des différentes tribus d'historiens à cette épistémologie ou à cette philosophie.

L'école des *Annales* risque de se sentir mise en question, mais à tort. Il n'y a jamais eu de raison, logique ou épistémologique, d'affirmer que la connaissance historique des phénomènes économiques ou sociaux présente, en soi, un caractère plus scientifique que celle des régimes politiques, des guerres ou des révolutions . La scientificité ne dérive pas du choix des domaines, bien que l'étude des populations ou des prix permette l'emploi de méthodes quantitatives, interdites en d'autres domaines. Que P. Veyne interprète l'histoire écrite par Marc Bloch en se servant des catégories élaborées par Marrou à la suite de quelques autres semblera peut-être ironique à quelques-uns. Honni soit qui mal y pense. Que le récit reste, en dépit de tout, un genre historique légitime, je vois mal pourquoi une proposition aussi banale provoquerait surprise ou irritation. De plus, P. Veyne, personnellement, n'aime guère le récit et, tout en critiquant les sciences humaines, il appartient à l'école des *Annales* par ce que celle-ci a de meilleur : l'effort pour historiciser le non-événementiel, multiplier les *topoi.* Je ne suis pas sûr que personne ait jamais donné à la notion de temps long et de temps court un autre sens que celui de l'allure différente (ou de rythme différent) du changement. Quant à la critique de la notion de mentalité, elle porte sur le mot plutôt que sur l'idée. Il s'agit bien, pour tout le monde, de saisir les évidences à partir desquelles chacun de nous structure le monde extérieur et appréhende sa propre expérience. P. Veyne avoue que l'homme n'a pas cessé d'être un mystère pour l'homme et il suggère, au coin des phrases, que l'homme ne change pas. L'aveu affaiblit la suggestion.

Que reste-t-il donc, pour indigner les historiens ou plutôt quelques historiens ? Je vois cinq raisons principales :

31. La différence de scientificité tient éventuellement à l'existence d'une science économique et à la non-existence d'une science politique.

1. P. Veyne « expédie » le marxisme en quelques pages en le réduisant à une formule simple et en soumettant celle-ci au contrôle de l'expérience : oui ou non, un état des forces productives ou des rapports de production étant donnés, peut-on discerner l'état correspondant de la politique ou de la culture ? En bref, si infrastructure il y a, la réalité historique devrait révéler la « correspondance » de la superstructure, correspondance qui impliquerait corrélation ou détermination. Du coup, P. Veyne n'a guère de peine à donner une réponse négative à la question posée en ces termes. Arrogance, diront les uns. Ironie, diront les autres (dont je suis). Bien sûr, il y a autre chose dans le marxisme de Marx et P. Veyne ne met pas en doute, lui-même, la valeur heuristique des concepts ou des schémas. Que les innombrables pseudo-marxistes parisiens, qui glosent et s'entreglosent sur l'aliénation et les forces de production, en éprouvent de l'indignation, rien de plus normal et aussi de plus sain. Voilà enfin un normalien brillant, maître en érudition et en philosophie, qui, par-dessus le marché, se permet d'écrire clairement et d'avoir du bon sens : quel scandale !

2. La mauvaise humeur des sociologues s'explique, elle aussi, et je lui reconnaîtrai quelque justification. Ni la sociologie générale formelle de Parsons, ni la sociologie générale déterministe de Durkheim et de Marx ne représentent l'essentiel de ce que font ou pensent les sociologues aujourd'hui. En un sens, P. Veyne l'admet et il glisse, en passant, que le travail empirique de sociologues sur les sociétés contemporaines apporte des enseignements valables. Il se borne à y voir une modalité originale de documentation. A condition d'élargir le sens du concept de documentation, la proposition devient acceptable. Mais tout cela me paraît un peu vite dit. Le rapport de compréhension auquel tend l'historien et dont il s'efforce de montrer la vraisemblance en fonction des faits connus, le sociologue veut le démontrer grâce à la construction de variables quantifiées et à l'analyse de la causalité. P. Veyne reprend le vieux débat sur la sociologie et l'histoire, sur la sociologie historique et la sociologie empirique et il lui rend quelque jeunesse. Aussi bien, la conduite de la tribu des sociologues pendant et depuis mai 1968 (auparavant la plupart des membres de la tribu se camouflaient) n'a guère laissé de doute qu'à ceux qui ont des yeux pour ne pas voir sur la valeur des professions de foi de scientificité. Si les bonnes enquêtes microsociologiques, menées selon un esprit de rigueur, fournissent des données vraies ou, du moins valables, Max Weber pourrait répéter aujourd'hui ce qu'il écrivait il y a plus d'un demi-siècle : « Das meiste was unter dem Namen Soziologie getrieben wird ist Schwindel. » Choisissons un langage moins agressif. Les études ou interprétations macrosociologiques sur les sociétés sous-développées, industrielles ou post-industrielles comportent une dose substantielle d'interprétation politique ou philosophique, au même titre que « les grandes doctrines de sociologie historique » du siècle dernier. La génération du tournant du siècle — V. Pareto, M. Weber, E. Durkheim — appartient encore à ce passé vivant.

Durant la période d'épanouissement empirique, les sociologues de plein exercice renvoyaient ces grandes doctrines à la pré-sociologie. Aux Etats-Unis, la crise, sociale et culturelle, les ramène au premier plan et une fraction importante de la jeune génération — sans compter les moins jeunes, A. Gouldner, R. W. Friedrichs — plaident pour une sociologie critique, critique de l'ordre social et non pas seulement conscience des exigences de la pensée critique. P. Veyne trouverait dans cette résurgence de la « sociologie critique », C. W. Mills ou école de Francfort, une confirmation de sa thèse : la sociologie, dès qu'elle déborde le cadre d'une documentation originale, devient philosophie politique ou littérature partisane. Je ne me sens pas très éloigné de cette thèse mais, sous cette forme, elle appelle pour le moins plus de nuances ou de subtilité.

La prise de conscience, par la sociologie, de la société présente n'équivaut pas à une simple histoire contemporaine. Il existe une « approche » spécifique de la sociologie, non sans écoles divergentes, à laquelle beaucoup d'historiens restent étrangers : procédés d'enquêtes, quantification des variables, oui, mais aussi mise au jour des systèmes sectoriels (système économique, système d'éducation, etc.), tentative ou tentation de chercher le sens d'une œuvre — religion ou art — à la fois dans le système à travers lequel elle s'exprime et dans le contexte global, anthropologie de *l'homme social*, transposition de *l'homo œconomicus*, tantôt prisonnier des rôles imposés et des normes intériorisées, tantôt capable de révolte ou de création, responsable de lui-même, de l'image qu'il offre aux autres et des dialogues par lesquels il se pose en s'opposant (école interactionniste). Littérature ? Philosophie ? *Topoi ?* La décomposition dogmatique

de l'ensemble confus et immense de ce qui se présente sous le nom de sociologie laisse échapper des éléments parascientifiques, mais importants. « Ethologie descriptive » ou « praxéologie compréhensive » si l'on veut, appliquée aux hommes concrets que nous rencontrons, elle ne diffère peut-être pas en nature de ce que font les historiens. Mais P. Veyne n'a jamais rencontré d'évergétistes, il ne tient qu'à lui de rencontrer Ford, le président de la Fondation Ford et les bureaucrates-philanthropes.

3. En tant qu'historien, disant ce qu'il fait ou convient de faire, et non en tant qu'épistémologue, disant ce que les historiens font, P. Veyne recommande l'histoire par *item.* Recommandation qui se fonde sur la liberté de construction de l'objet qu'il attribue à l'historien et se justifie par l'élimination et de l'atome et de la totalité. Je me suis toujours interdit, chaque fois que j'ai écrit sur la connaissance historique, de formuler un conseil : les historiens ne savent pas toujours ce qu'ils font (au sens logique ou épistémologique), le philosophe n'a aucune autorité pour leur dire ce qu'ils doivent faire.

Posons la légitimité de l'histoire par *item,* guerre entre les cités grecques, dans l'empire romain, durant la période hellénistique, ou évergétisme (dans l'attente de la thèse que nous annonce P. Veyne) ; un *item* de cet ordre, intéressant, entraînera l'historien vers d'autres *items,* liés à celui qu'il aura choisi. Et nous voici revenu aux « liaisons qui sont ce qu'elles sont ». Chaque *item,* guerre, évergétisme, impérialisme, présente des ramifications dans toutes les directions de l'espace social et du temps historique. Je ne pense pas que l'épistémologue, l'historien ou le sociologue puissent déterminer dans l'abstrait les ramifications de la recherche ou de l'explication. Mais l'historien ne perdrait rien si son intuition était guidée par une liste des *topoi* ou variables, par une conceptualisation du système auquel appartient l'item, voire des systèmes auxquels, directement ou indirectement, il se rattache.

4. La préférence pour l'histoire par *item* dérive de trois préjugés ou propositions substantielles affirmées plutôt que démontrées : un *item* ne se comprend pas nécessairement dans le contexte, synchronique ou diachronique, les essences sont irréductibles les unes aux autres (la religion s'explique par le sentiment religieux) ; il n'y a pas d'histoire totale au sens d'une

description ou narration d'une société en devenir ou d'une entité, nation, civilisation, humanité. Bien qu'il ne le dise pas, P. Veyne au fond de lui-même, condamne ce que l'on appelle l'histoire générale qui présente ou bien synchroniquement, à la manière de Burkhardt, une époque, avec son âme singulière, son style inimitable, ou bien diachroniquement la succession des états par lesquels a passé une entité (la France ou la civilisation occidentale). L'histoire générale que l'on a trop souvent tendance à confondre avec l'histoire totale (celle-ci se définit par la volonté de ne rien négliger de ce qui est humain non par la prétention de « totaliser » les différents aspects de la vie humaine[32]) est-elle possible ? Les historiens qui croient à la scientificité rigoureuse de leurs explications devraient répondre négativement à une telle question. Car la sélection de ce qui figure dans une telle histoire générale présente inévitablement un caractère quelque peu arbitraire. La conjonction des systèmes sectoriels, des structures et des événements, des situations institutionnelles et des œuvres, crée peut-être, par la magie de l'art ou du style l'impression, dans l'esprit du lecteur, d'une synthèse ou d'une unité : en fait, il s'agit d'un récit dont les articulations ne présentent même pas le degré d'intelligibilité compréhensive auquel atteint la connaissance historique par *item.*

Sur des points essentiels — refus de l'histoire générale (?), irréductibilité des essences, impossibilité d'une analyse des systèmes sectoriels et *a fortiori* de la relation entre ces systèmes à l'intérieur d'un type social — P. Veyne en dit trop ou trop peu. Il esquisse une philosophie de la société et de l'histoire à l'occasion d'une étude qui se veut épistémologique. Bien qu'à mon sens, par un mélange exceptionnel de savoir, d'intuition et de bons sens, il atteigne souvent la cible, il s'expose inévitablement aux coups.

5. Sur deux points, il se contredit ou semble se contredire. Un historien qui prêche le comparatisme ne peut pas en même temps refuser les typologies. Les logiciens ont développé de multiples théories des types. S'il n'a trouvé ce qui répondait à ses besoins dans aucune typologie, c'est qu'il utilise implicitement une typologie par lui-même esquissée sinon élaborée. D'autre part, la philosophie des essences, la religion, indéfinissable, identifiée

32. Laissons à Sartre qui n'appartient pas à l'école des *Annales* cette volonté de totalisation.

par une aperception intuitive laisse les lecteurs insatisfaits et l'esprit incertain. Sur un autre point, P. Veyne affirme dogmatiquement une thèse de philosophie de l'histoire : « l'histoire n'a pas de grandes lignes ». Il a tout au plus, en tant qu'épistémologue, le droit d'affirmer : « il n'y a de " grandes lignes de l'histoire " que pour un historien qui les constitue par son intérêt ou ses concepts ». Encore certaines grandes lignes sont-elles tout aussi réelles, évidentes, que l'existence de Napoléon Bonaparte, par exemple l'augmentation de la quantité d'énergie disponible par tête de la population. P. Veyne me répondra qu'il n'a jamais mis en doute une pareille banalité et que le paragraphe, intitulé *L'histoire n'a pas de grandes lignes,* tend à réfuter ce que j'ai appelé « l'illusion rétrospective de fatalité ». Il y a, bien sûr, certaines lignes de relief plus marquées que d'autres. Ce qu'il conteste, c'est la manière d'écrire l'histoire comme si chaque époque avait ses problèmes à partir desquels s'explique le cours des événements. Certes. Mais, un autre jour, P. Veyne ne contesterait-il pas l'excès contraire ? La Révolution française telle qu'elle s'est déroulée, à sa date, à sa manière, ne marquait pas l'aboutissement inévitable des difficultés financières de l'Ancien Régime ou de la contradiction (style Tocqueville) entre des hommes de plus en plus semblables et des distinctions de rang de plus en plus accentuées. L'intelligibilité, au niveau microscopique, n'exclut pas l'intelligibilité au niveau macro-sociologique. Cette dernière, exactement interprétée, ne signifie pas que les choses n'auraient pas pu se passer autrement mais que la manière dont elles se sont passées présente quelque intelligibilité. Certaines des possibilités que recelait la société considérée sont apparues au jour de la réalité. Nul besoin de croire à la ruse de la raison (hégélienne) pour saisir des sens globaux au-dessus ou au-delà des intentions des acteurs et de la poussière des événements — ce qui ne contredit pas la sagesse des nations selon laquelle les hommes sont à la fois conservateurs et novateurs (p. 131).

6. Selon la plus grave objection que j'ai entendue et lue, P. Veyne ne connaîtrait pas la littérature récente et son livre, en dépit de son éclat, serait anachronique au moment même de sa parution. Littérature logique ou épistémologique sur la connaissance historique ? Il en connaît autant que n'importe quel rédacteur des *Annales.* Livres d'histoire moderne et contemporaine, livres de sociologie ? Il ne les connaît pas tous, et de même ses défenseurs ou ses critiques. Son livre souffre-t-il d'avoir pour auteur un historien de l'Antiquité, incapable d'employer certaines techniques des sciences humaines ? Il se peut, encore que j'attende des preuves. Tel historien ou philosophe, convaincu d'inaugurer un genre nouveau, en quête des discontinuités et irréductiblement hostile à la continuité de l'évolutionnisme, ou tel autre encore qui aperçoit une mutation lorsque la civilisation remplace la nation ou l'humanité la civilisation, tel autre enfin qui, lui, crie à la révolution parce que l'homme du commun prend la place des grands et que les registres des prix se substituent aux chroniques des batailles, tous ceux-là, j'y consens, ont le sentiment que P. Veyne les ignore. Mais, à la fin des fins, pourquoi, entre toutes les connaissances, la connaissance historique changerait-elle de nature avec les écoles ou les modes intellectuelles ? La philosophie analytique des Anglo-Saxons a employé un autre langage pour en formuler les problèmes, sans renouveler ceux-ci autant qu'elle l'imagine.

Sur un seul point P. Veyne me semble curieusement en retard : en économie. Pour sauver l'alternative du vécu et du formel, il a refoulé de son esprit ou traité avec mépris tout l'effort pour combler l'écart entre Walras et les sociologues. L'inconscient toujours se venge : en l'absence du savoir intermédiaire, refoulé, P. Veyne ne peut pas construire le pont au-dessus du fossé que, par passion platonicienne ou par distraction, il a lui-même creusé.

1971.

RECIT, ANALYSE, INTERPRÉTATION, EXPLICATION :

CRITIQUE DE QUELQUES PROBLÈMES DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

Le livre que j'ai intitulé *République impériale, les Etats-Unis dans le monde 1945-1972* appartient au genre de l'histoire diplomatique. Pour la première fois, au lieu de spéculer sur la connaissance historique, j'en affrontais, à titre personnel, les difficultés. Inévitablement, je me suis, à chaque instant, interrogé sur la nature des démarches auxquelles m'incitait ou m'obligeait mon projet : rendre intelligible la conduite, durant un quart de siècle, de l'Etat dominant du système interétatique.

Les commentaires suscités par ce livre m'ont bien souvent surpris, qu'ils fussent favorables ou hostiles. Je croyais que le sens de mon entreprise ressortirait clairement : il n'en a rien été. J'ai donc cédé à la tentation d'écrire après coup une postface méthodologique. Je sais qu'un livre doit se défendre tout seul ; l'auteur a peut-être malgré tout le droit de l'aider quelque peu.

i

Lorsque je commençai de réfléchir à ce livre, j'hésitai longuement, partagé entre plusieurs tentations. Pourquoi ne pas confronter systématiquement mes prises de position au cours de ce quart de siècle avec les jugements que je porte aujourd'hui ou que d'autres portent sur les événements, déjà « historiques » ? Je renonçai bientôt à ce projet : en nombre de cas, la confrontation eût été futile ou impossible. De toute manière, c'était m'accorder une importance disproportionnée que de prendre mes propres opinions pour représentatives du jugement contemporain. A

chaque moment, la politique américaine suscite des interprétations ou appréciations contradictoires. Que reste-t-il de ce projet initial dans le livre ? Des remarques, en passant, sur un double thème : les « précautions inutiles » et « l'efficacité possible des précautions qui semblent, avec le recul, inutiles ». Je ne plaiderai pas que l'Europe eût été envahie si la République fédérale n'avait pas réarmé mais je pense que le réarmement a finalement contribué à la formation de la communauté européenne en créant un climat propice à la réconciliation : la République de Bonn sans budget de défense aurait subi les mêmes reproches que le Japon.

Je songeai aussi à reprendre l'analyse que j'avais esquissée dans *Paix et guerre entre les nations* du système interétatique d'après-guerre et à préciser la part prise par les Etats-Unis eux-mêmes à l'édification de ce système ou plutôt de ces systèmes. J'esquissai donc un plan : j'aurais analysé successivement la contribution des Etats-Unis à la formation du système monétaire, du système nucléaire, du système commercial, du système diplomatique. Chacun de ces systèmes (ici ce terme désigne une réalité et non un modèle) s'est constitué progressivement et ne peut être compris que par la reconstitution « de ce qui s'est passé », en bref par un *récit.* La langue anglaise, par la distinction de *history* et *story,* permet d'éclairer l'idée : l'histoire (connaissance historique) consiste parfois à raconter une histoire, autrement dit une succession d'actes et d'événements rattachés les uns aux autres par des liens semblables à ceux qui rendent, dans la vie quotidienne, les paroles de l'un inséparables de la conduite de l'autre ou encore la conduite de l'un inséparable de la conduite de l'autre. L'histoire ne se confond pas avec le récit mais certains modes de connaissance historique ne peuvent pas prendre une autre forme que celle du récit.

Par une autre voie encore, je fus amené au récit. Les Etats-Unis, dans la phase actuelle, remettent en question leur passé. L'école révisionniste tend à rejeter sur la diplomatie américaine la responsabilité de la guerre froide. Comment éviter de prendre en considération la suite des événements ? Si un révisionniste m'affirme que la diplomatie soviétique se durcit à cause de l'emploi de deux bombes atomiques contre un Japon déjà vaincu, je lui réponds par l'intervention de M. Vychinski à Bucarest au lendemain de la Conférence de Yalta. Si je cherche à comprendre la mise en quarantaine de la Chine populaire, je ne peux pas ne

pas évoquer juin 1950 et le franchissement de la ligne de séparation par les armées nord-coréennes : il n'y avait pas de soldats américains à Formose (Taiwan) avant cette date ; vingt ans après, les Etats-Unis demeurent encore fidèles au pacte de défense mutuelle signé avec le gouvernement de la Chine nationaliste qui gouverne effectivement l'île et prétend représenter la Chine tout entière. De même, peut-on analyser le système monétaire international, objet des critiques européennes, sans retracer les étapes successives qui jalonnent la route, du plan Marshall à la dévaluation du dollar?

En bref, qu'il s'agisse d'examiner les thèses révisionnistes ou les débats transatlantiques, le récit s'imposait à moi avec une sorte de nécessité. Du même coup, je découvrais ou redécouvrais les problèmes méthodologiques ou logiques du récit. L'événement *B* fait suite à l'événement *A :* c'est *A* qui rend intelligible *B* mais que signifie « rend intelligible »? A quelles conditions ou dans quelle mesure cette intelligibilité a-t-elle une valeur explicative ? Je n'ai pas l'intention de reprendre la controverse Hempel-Dray. Disons simplement que j'étais à chaque instant conscient de la portée de cette controverse.

Cette difficulté logique se combine avec des difficultés méthodologiques. Chacun sait que la substitution d'un « acteur rationnel » à la réalité, autrement dit un récit fondé sur la fiction que les Etats-Unis constituaient un « acteur rationnel » implique une falsification à force de simplification. Les spécialistes d'Outre-Atlantique distinguent désormais trois « modèles » : celui de l'acteur rationnel, celui de la conduite et des rivalités bureaucratiques, celui des débats entre conseillers et groupes de pression. Je ne suis pas convaincu que ces trois « modèles » se situent sur le même plan ; je suis en revanche convaincu que les décisions d'un Etat supposent la double référence à la conjoncture extérieure et à la délibération de celui qui incarne l'Etat (intelligence personnifiée de la collectivité) d'une part, aux influences multiples des administrations et des conseillers qui s'exercent sur l'instance suprême d'autre part [1]. De cette double référence résulte une complexité à certains égards impossible à débrouiller. Le récit deviendrait presque impossible si, à chaque moment, nous devions faire intervenir toutes les forces qui ont

1. Parfois les administrations doivent être considérées seulement comme les agents de transmission ou d'exécution.

influé sur les décisions. Après tout, le livre de G. T. Allison est aussi long, sur la seule crise de Cuba, que le mien, qui traite de vingt-cinq années.

Pour sortir de l'impasse, voici les moyens que j'ai, consciemment, choisis. D'abord et avant tout, m'attacher dans le récit (la première partie du livre) à ce que les Américains ont *fait* plus qu'aux *intentions* qu'ils ont avouées ou dissimulées, aux slogans qu'ils ont lancés, aux sentiments, bons ou mauvais qui leur sont attribués. D'aucuns m'objecteront que la notion même de « ce que les Américains ont fait » n'a pas la clarté que je lui prête. N'ai-je pas, tout le premier, insisté sur la « construction des faits », la « dissolution de l'objet ». Certes, mais ces subtilités philosophiques n'excluent pas de solides évidences : les Etats-Unis, par la bouche de J. F. Dulles, ont parlé de *roll back* ou refoulement, ils n'ont jamais, en Europe même, commencé à mettre la doctrine en application. Ils ont assisté à la révolte allemande de 1953, à la révolution hongroise de 1956, à l'entrée des troupes soviétiques à Prague en 1968 sans réaction autre que verbale. A Cuba, ils ont tenté, sans grande conviction, de renverser Fidel Castro (en 1961), ils avaient réussi auparavant au Guatemala, ils sont intervenus préventivement à Saint-Domingue. Je suis donc en droit, me semble-t-il, de résumer la conduite *effective* de la diplomatie américaine par une formule comme celle-ci : en Europe, cette diplomatie s'est accommodée de la division du Vieux Continent ; dans la zone des Caraïbes, elle a, par trois fois, employé des moyens militaires pour renverser un gouvernement hostile ou empêcher un tel gouvernement de s'établir. Il s'agit bien là de *faits construits* mais en tant que tels incontestables.

Cette tendance au récit des faits bruts donne-t-elle, comme le suggère le rédacteur du *Times Literary Supplément,* une représentation sublimée, anesthésiée du fonctionnement de la machine diplomatique américaine ? Peut-être. D'autre part, je voulais *raconter* l'action extérieure des Etats-Unis, non analyser le fonctionnement du système politique ou les mécanismes des prises de décision ; j'ai analysé brièvement la prise de décision et les contraintes qui pèsent sur le président américain dans

2. De là mon irritation contre l'incompréhension de M. Tatu qui donne pour titre à son compte rendu : « Sont-ils bons, sont-ils mauvais... », question que je n'avais à aucun moment posée (voir *Le Monde,* 1" mars 1973).

quelques cas (par exemple, à propos d'Hiroshima ou de Nagasaki et à propos de la deuxième crise des fusées.) Le livre de Stanley Hoffmann est consacré presque tout entier au chaos américain, à la rivalité des services, aux mythologies traditionnelles. Je n'avais rien de nouveau à dire sur ces sujets et je souhaitais insister sur l'autre aspect ; en dépit de la confusion, à travers les passions et les intérêts, au milieu des bureaucraties concurrentes, quelle a été *Yaction* extérieure des Etats-Unis? Je n'ai ni écrit ni suggéré que la diplomatie américaine était *a smoothly functioning machine,* j'ai tenté d'établir un bilan des résultats obtenus par accident ou par projet.

Pourquoi le récit de ce qui s'est passé a-t-il donné cette impression au critique, par ailleurs indulgent, du *Times Literary Supplément ?* La raison principale, à mes yeux, c'est que l'action effective des Etats-Unis s'est conformée pour l'essentiel à l'objectif de l'endiguement ; en Europe, de toute évidence ; en Asie aussi, puisque les deux guerres de Corée et du Vietnam ont eu pour objet la défense d'une ligne de démarcation, pour enjeu la sauvegarde d'un régime non communiste dans un fragment d'un pays divisé. Bien entendu, les mobiles de Truman, d'Acheson, d'Eisenhower, de Dulles, de Johnson, de Nixon, en 1950, en 1954, en 1965, en 1969 n'étaient pas nécessairement les mêmes ; en une étude historique de dimensions plus amples, le récit aurait dû tenir compte de l'humeur du Congrès, des groupes de pression. Il reste que, de 1946 ou 1947 jusqu'à l'arrivée de Nixon à la Maison-Blanche, la classe politiquement dirigeante a conduit l'action extérieure des Etats-Unis *comme si elle adhérait à la doctrine de l'endiguement.* Je pense que la majorité des hommes politiques et des fonctionnaires adhéraient, fût-ce inconsciemment, à cette doctrine. Faut-il parler de doctrine ? La même idée s'exprimerait peut-être mieux en une autre formule plus simple : l'ensemble de la classe dirigeante percevait le monde historique d'un certain point de vue, selon certaines lignes de force. De Truman à Johnson et même à Nixon, tous les présidents des Etats-Unis ont vu dans l'Union soviétique l'ennemi principal, celui dont il fallait empêcher l'expansion sans toutefois mettre en question par la force les conquêtes d'après-guerre, c'est-à-dire *Yimperium européen.*

Cette perception du monde et de l'ennemi donne à la diplomatie américaine d'après-guerre une remarquable continuité ou même constance, en dépit des variations de style et de la

diversité des conjonctures. Elle s'est formée entre 1945 et 1947, durcie au cours des années de « guerre froide » (au sens étroit du terme) 1947-1953, elle a résisté telle quelle à la déstalinisation durant la phase de J. F. Dulles. Les progrès nucléaires de l'Union soviétique et les conceptions de J. F. Kennedy et de son entourage ont ramené au jour la deuxième composante de la pensée américaine (le dialogue avec l'ennemi pour éviter la guerre) qui subsistait en profondeur; la guerre du Vietnam, application typique de l'idée de *containment,* a retardé d'une dizaine d'années la reprise de contact avec la Chine populaire, initiative que la sagesse des nations suggérait aux hommes de Washington après la révélation de la querelle sino-soviétique. Avec l'équipe Nixon-Kissinger, la perception du monde historique et la doctrine qui en résulte ont finalement changé.

Faut-il dire que j' « interprète » ou que j' « explique » la conduite extérieure des Etats-Unis à partir de cette perception du monde historique ? Je n'ai pas tant de prétention. Chacun de nous agit conformément à sa perception du monde. Le récit de l'action américaine d'après-guerre ne devient *intelligible* qu'à la lumière de cette perception. S'agit-il d'une *explication* au sens scientifique du terme ? Certainement pas : tout récit humain suppose la référence à l'intentionnalité immanente aux actes, faute de laquelle l'historien ne pourrait même pas penser l'acte et devrait le réduire à des gestes, à des données physiques. S'agit-il d'une *interprétation ?* Si l'on veut, mais je préfère réserver ce mot à des démarches qui vont au-delà de cet éclairage du récit par la perception de l'acteur . Par exemple, j'indique à diverses reprises que les Etats-Unis, île-continent, bénéficient, depuis le milieu et surtout la fin du siècle dernier, d'une liberté d'action inconnue des Etats, prisonniers d'un système continental. De cette situation géopolitique résulte, non avec nécessité mais de manière plausible, cette alternance de croisade et de repli, cette tendance à confondre l'ennemi avec le démon et à exiger de soi-même et de ses alliés plus de vertu que n'en manifestent normalement les « monstres froids ». De même, j'appliquerai le terme *d'interprétation* au parallèle entre l'action américaine en Europe et l'action que la Grande-Bretagne, en tant que puissance insulaire, aurait exercée si elle en avait gardé les moyens. De

3. Pour le bien, il aurait fallu éclairer aussi la perception du monde des autres acteurs, en particulier des dirigeante soviétiques.

même encore l'intervention américaine en Corée résulte logiquement de la souveraineté que les Etats-Unis s'étaient arrogée sur les îles de l'Empire du Soleil Levant. Cet empire n'aurait pas toléré l'installation d'une puissance hostile à l'extrémité de la péninsule, si proche de ses côtes ; Truman et MacArthur ont agi en fait comme les Japonais, à leur place, auraient dû le faire. Cette insertion dans un cadre historico-social plus vaste ne se confond ni avec une *explication* d'ordre scientifique (déduction du fait singulier à partir d'une proposition générale) ni avec *l'analyse* des motifs ou des circonstances. Elle tend à construire un ensemble intelligible que les acteurs eux-mêmes n'ont pas toujours saisi.

Ni Truman ni Acheson n'ont probablement pensé que les *boys* allaient combattre et mourir en Corée *parce que* la capitulation inconditionnelle exigée par Roosevelt transférait à Washington la capitale du Japon. J'ajoute que l'interprétation des décisions prises à Washington vers la fin du mois de juin 1950 comporte, au-delà de *Y analyse* de la conjoncture telle que la percevaient les dirigeants américains, une référence aux traditions américaines. Le franchissement de la ligne de démarcation constituait une agression, un recours aux armes ; Truman ou Acheson s'intéressaient moins à la Corée du Sud qu'au principe juridico-moral que l'agression violait. Diplomatie idéaliste qui pourtant n'allait pas au-delà des protestations morales quand l'Union soviétique elle-même était le coupable.

D'où ce que j'ai appelé *la liberté d'interprétation* — liberté relative et limitée — de l'historien quand celui-ci insère une certaine conduite dans un ensemble plus vaste, par exemple au moment de la double crise de Hongrie et de Suez en 1956. L'historien fouille les archives, lit et relit les mémoires des acteurs pour établir « comment les choses se sont passées », comment Anglais, Français et Américains se sont trompés les uns sur les autres (ou les uns les autres) au point que, partenaires de l'alliance de l'Atlantique Nord, ils figurèrent des deux côtés de la barre au tribunal des Nations unies : les Franco-Anglais en accusés, les Américains (unis aux Soviétiques) en procureurs, tout en prononçant le même réquisitoire contre la répression soviétique de la révolution hongroise. Alliance non écrite des deux Grands contre leurs alliés respectifs et récalcitrants ? Logique de la diplomatie américaine hostile à l'emploi de la force armée mais hostile aussi au risque de guerre que créerait toute

tentative d'exercer une contrainte sur l'Union soviétique ? Il s'agit là d'interprétation, autrement dit de mise en place dans un ensemble significatif : aucun de ces ensembles n'exclut radicalement les autres. Certains d'entre eux laissent paraître les préférences politico-morales de l'historien. La démarche interprétative ne m'en paraît pas moins légitime à condition qu'elle ne s'écarte pas exagérément du récit, analyse de la conjoncture et des motivations des acteurs, telles que l'étude de paroles et des conduites permet de les reconstituer.

iI

La littérature révisionniste présente une telle diversité que je ne prétends pas en avoir épuisé les versions multiples. Je me suis borné à quelques arguments tirés du *récit* et à quelques arguments d'ordre *analytique.*

Arguments tirés du récit : il n'est pas vrai que le Président Truman ait infléchi la politique suivie par son prédécesseur au point de susciter la méfiance ou l'irritation de Staline et, par là même, de susciter la guerre froide. La diplomatie atomique n'a jamais existé que dans l'imagination fertile d'un historien : on n'en trouve aucune expression effective. A aucun moment le fameux *show down* dont on nous rebat les oreilles n'a eu lieu. Que tel ou tel conseiller de Truman et le Président lui-même aient songé à la force que l'arme monstrueuse donnait aux Etats-Unis, je me demande comment il aurait pu en être autrement. Truman n'a pour autant obtenu aucune concession, aucune retraite soviétique par la menace atomique qu'il n'a jamais ni explicitement ni implicitement proférée. Les relations entre Anglo-Américains et Soviétiques se sont détériorées progressivement entre Yalta et la conférence des ministres des Affaires étrangères à Moscou au début de l'année 1947, d'abord à cause de la soviétisation de l'Europe orientale (et plus encore des impitoyables méthodes employées), ensuite à cause du désaccord sur la manière d'administrer l'Allemagne. Les Soviétiques avaient pris, dès l'automne de 1945, les premières mesures qui contribuèrent, dans toute l'Europe de l'Est, à l'instauration des régimes imités du leur. D'autre part, les Anglo-Américains avaient mené seuls les pourparlers de l'armistice avec l'Italie et refusé aux Soviétiques une participation effective à la commission de contrôle

ultérieurement établie. En bref, chacune des armées qui libérait et occupait une des moitiés de l'Europe amenait avec elle ses idées, son mode de gouvernement, ses hommes. Staline a reconnu le fait dans ses conversations avec Djilas, et y a vu une nécessité historique.

Laissons de côté les controverses sur le prêt-bail, la demande soviétique de prêt, le dernier voyage de Hopkins à Moscou pour rétablir la confiance entre Staline et ses alliés de l'Ouest. Le problème central, celui des « responsabilités de la guerre froide », me paraît comparable à celui des responsabilités de la Première Guerre mondiale. En ce qui concerne ce dernier cas, le débat se poursuit, relancé de temps à autre par une nouvelle *interprétation* du sens que j'ai donné à ce mot : mise en place des événements dans un autre ensemble. Le *Griff nach der Wehrmacht* éclaire le détail des événements par les intentions de certains acteurs, les ambitions que révèlent leurs propos ou leurs textes. Le plus souvent, la discussion des responsabilités porte à la fois sur les conséquences prévisibles des actes, les motifs des acteurs et la légitimité de leur conduite ou de leur fin. L'ultimatum autrichien était-il excessif, dans le contexte de la diplomatie de l'époque ? Les hommes de Vienne savaient-ils que l'ultimatum *risquait* de mettre le feu à l'Europe ? Acceptaient-ils le risque d'un coeur léger ou même, au-delà, eux et leurs alliés allemands saisissaient-ils l'occasion de déclencher un conflit qu'ils souhaitaient ?

Aucune de ces questions n'a jamais comporté de réponse simple ou catégorique pour des raisons de *fait* et de *logique.* L'ultimatum à la Serbie exigeait une participation autrichienne à l'enquête et, par suite, empiétait sur la souveraineté serbe. D'un autre côté, des officiels serbes avaient participé au complot qui conduisit à l'assassinat. De même, tout historien admet que l'ultimatum créait un *danger* (ou, en termes précis, une certaine *probabilité)* de guerre générale, aucun n'osera donner une valeur précise à cette probabilité. Qu'il s'agisse donc de la légitimité (politique, morale) des actes ou de leur causalité (probabilité des conséquences), l'historien ne dépasse pas des jugements plausibles et des évaluations approximatives. Enfin, toute analyse des motifs se heurte à l'obstacle d'une documentation trop riche. Même en restreignant l'enquête aux semaines entre l'assassinat

4. Titre du livre déjà célèbre de Frit» Fischer (Dùsseldorf, 1962).

de l'archiduc et l'ultimatum, ou aux jours entre l'ultimatum et les déclarations de guerre, chaque pays a été représenté par plusieurs acteurs, chacun d'entre eux a passé par des sentiments divers. Rien d'étonnant que les contestations sur les pensées et arrière-pensées des auteurs n'aboutissent jamais à une conclusion soustraite au doute et que les interprétations — mise en place dans les ensembles significatifs — laissent une part aux préférences ou aux passions de l'historien. En cas de victoire, qui doute de l'accession de l'Allemagne wilhelmienne au statut d'une *Weltmacht ?* Qui peut nier qu'une fraction substantielle des milieux dirigeants, militaires, économiques, ait rêvé de ce statut ?

Revenons aux responsabilités de la guerre froide. L'événement dont l'histoire cherche les responsables ne se définit pas aussi aisément que la Première Guerre mondiale (dans la mesure où celle-ci se ramène aux déclarations de guerre d'août 1914). Veut-on trouver les responsables de la rupture de l'alliance contre le III^{e} Reich ? Ou de la violence homérique des propagandes ? Ou de la quasi-interruption des communications entre les deux blocs ? La responsabilité comporte deux sens possibles : ou bien cause de l'événement, sans nuance de blâme, ou bien acteur coupable, ses actes ou ses intentions étant politiquement ou moralement mauvais. Enfin la responsabilité suppose que l'acteur aurait pu — le monde ayant été ce qu'il a été — agir autrement.

Les révisionnistes, pris tous ensemble, ont voulu apporter la preuve : *1)* que l'agressivité venait des Etats-Unis ; *2)* que les revendications ou actions soviétiques étaient légitimes ; *3)* que l'opposition américaine aux entreprises soviétiques était illégitime ; 4) que la diplomatie américaine visait un objectif détestable, la diffusion du dollar et du capitalisme . Je laisse de côté les actes d' « agressivité » imputés à Truman et à ses conseillers (suspension du prêt-bail, entrevue orageuse avec Molotov en route vers San Francisco, Hiroshima et Nagasaki, refus ou ignorance d'un prêt à l'Union soviétique) sur lesquels je me suis exprimé clairement. Je reprends les thèses *2* et *3.* Selon mon vocabulaire, il s'agit d'une *interprétation* qui transcende le récit.

L'Union soviétique, pour garantir sa sécurité contre toute

5. Les diverses propositions sont séparables. Selon les auteurs, l'une ou l'autre est soulignée.

agression venant de l'Ouest, après les sacrifices consentis à la victoire commune, avait-elle le droit moral de s'assurer un glacis ou, si l'on préfère, une ceinture de protection ? Seuls, dira-t-on, des Etats gouvernés par des hommes acquis à Moscou et selon les méthodes parentes de celles de Moscou pouvaient créer le glacis. Il s'agit là d'une interprétation — construction d'un ensemble significatif, le système de sécurité soviétique — qui, en tant que telle, ne prête pas à la réfutation dans la mesure où elle se donne pour ce qu'elle est : un jugement politique rétrospectif. Ce qui fait problème, c'est que la majorité des révisionnistes, moralistes ou idéalistes, s'empêtrent dans des contradictions en souscrivant au réalisme de Moscou et en dénonçant celui de Washington.

Washington aurait-il pu et dû accepter avec le sourire la soviétisation de l'Europe orientale? Bien entendu, les gouvernants, à Washington et à Londres, auraient pu *physiquement* détourner les yeux du guet-apens dans lequel tombèrent, à Moscou, les dirigeants non communistes de la résistance polonaise, de Petkov pendu, de Maniu en prison jusqu'à sa mort, de Masaryk défenestré par lui-même ou par les autres. Cette indifférence n'allait pas sans difficulté : la majorité des membres des équipes Roosevelt ou Truman professaient une philosophie universaliste. A Yalta, Roosevelt crut que l'avenir appartenait à un directoire à Trois (ou à Deux). La conversion à un réalisme des zones d'influence à la Churchill (accord d'octobre 1944) ou à la Stimson, les acteurs américains ne parvenaient pas à s'y résigner et peut-être l'opinion publique américaine leur aurait-elle interdit cette résignation.

L'interprétation *réaliste* consiste, en ce cas, à ne pas tenir compte des désirs des peuples : en 1945, tous les Européens, des frontières de la Russie à l'Atlantique, souhaitaient d'être libérés par les Américains, gouvernés selon les méthodes des Américains. Les moralistes de l'école révisionniste, par une démarche curieuse mais logique, en arrivent au cynisme. Ils se rattrapent en prêtant aux acteurs américains l'objectif de libérer non les hommes mais le commerce. Je reprendrai ci-dessous la discussion sur ce point. Encore convient-il de ne pas nier l'évidence : au lendemain de la guerre, les Soviétiques amenaient avec eux la misère et le despotisme, les Américains, les dollars et la liberté (au sens ordinaire du mot). Avec le recul, nous savons que les Soviétiques amenaient aussi avec eux une révolution économico-sociale sur laquelle le dernier mot reste à dire. Comment écrire un récit politiquement *neutre,* au moins quand l'historien demeure proche de l'événement ?

Le récit des méthodes et des étapes de la soviétisation, menée à bien par les fondés de pouvoir de Staline, peut ne comporter que des jugements vrais, non mêlés d'appréciations morales. La tactique du salami ou de l'artichaut permet un accomplissement progressif. A partir d'élections libres, le parti communiste minoritaire s'empare des leviers de commande, du ministère de l'Intérieur et de la police en particulier. Jeu d'enfant dès lors de compromettre les chefs des partis rivaux dans des complots imaginaires, de leur imputer de sinistres projets, de les éliminer ou de les inciter à l'exil. Anglais et Américains auraient-ils dû s'abstenir de protester? Auraient-ils amélioré la condition des peuples d'Europe orientale en tolérant ce qu'ils ne pouvaient empêcher ?

Il y a vingt-cinq ans, les critiques, même de gauche, reprochaient aux Américains d'avoir mené la guerre et l'après-guerre de telle manière qu'ils livraient l'Europe orientale à Staline. L'idée saugrenue ne serait venue à personne (en dehors des communistes), en 1948 ou en 1949, de maintenir la grande alliance en dépit de la soviétisation de la Pologne ou de la Tchécoslovaquie ni d'imputer au plan Marshall la rupture. Or, à mon sens, les archives n'apportent rien qui justifie une révision radicale du récit. Il est loisible de plaider que les Américains auraient *pu* déployer davantage d'efforts pour « apaiser » Staline en lui offrant des crédits. Ils auraient *pu* ne pas supprimer du jour au lendemain le *lend-lease* (bien que la Grande-Bretagne ait été frappée en même temps que l'Union soviétique). Ils auraient *pu* manifester moins d'indignation au spectacle des persécutions que souffrirent, à l'Est, les amis de la démocratie occidentale. Ils auraient *pu* ne pas nourrir d'illusions sur la conduite des Soviétiques dans les territoires libérés et ne pas éveiller des espérances qu'ils étaient condamnés à décevoir. Tout cela dit, la première critique de la diplomatie américaine — celle qui visait Roosevelt et son attitude à l'égard de Staline — me paraît encore aujourd'hui plus pertinente que la deuxième critique, celle des révisionnistes, qui vise Truman et sa prétendue agressivité.

La mode a changé aujourd'hui : hier on écrivait l'histoire en noir et blanc. On continue parfois de le faire mais le blanc devient noir et le noir devient blanc. Plus fréquemment tout devient gris. « S'il est impossible de considérer la guerre froide

comme résultant du couple agression américaine-risposte soviétique, il est non moins difficile de la tenir pour une pure et simple expression du couple agression russe-riposte américaine » . Des mots comme agression gardent une telle équivoque, une telle résonance morale que je préfère les éviter. La politique soviétique en Europe de l'Est (que l'on approuve ou que l'on condamne selon *Y interprétation* que l'on choisit) devait inévitablement provoquer des réactions hostiles en Occident. Staline ne l'ignorait pas ; il a préféré la soviétisation de l'Est européen selon sa manière à un *modus vivendi* avec les Etats-Unis. Ce choix est devenu définitif lorsqu'en juillet 1947 Molotov, arrivé avec une cohorte d'experts, quitta la conférence de Paris, réunie pour discuter de l'offre Marshall.

Y a-t-il eu, comme le suggère A. Schlesinger, malentendu, rupture de communication entre Est et Ouest ? Les actes et les propos de Washington ont-il été mal compris à Moscou, et inversement, ceux de Moscou à Washington ? Cette théorie du malentendu revient à la mode, concession des orthodoxes aux révisionnistes. Personnellement, je ferais de multiples réserves sur cette prétendue incompréhension réciproque des messages. Staline a parfaitement compris (et méprisé) Roosevelt, sa vanité, son ignorance ; ce dernier payait par des avantages substantiels des concessions faites par Staline au sujet des Nations unies, survivance wilsonienne dans la pensée d'un homme à d'autres égards cynique. Rien n'indique que Staline ait jamais craint les Etats-Unis comme il avait craint Hitler. Tout indique que, conscient de la supériorité économique de la République américaine mais aussi de la supériorité de l'armée soviétique sur le Vieux Continent, il a, en toute sérénité, soumis cent millions d'Européens à sa loi — et sa loi était, à cette époque, une loi quasi monstrueuse.

Les orthodoxes éprouvent aujourd'hui mauvaise conscience quand les révisionnistes leur rappellent les excès de la propagande de la guerre froide. La propagande de guerre, en particulier de la guerre froide, ne s'embarrasse pas de nuances. Les conflits historiques n'opposent jamais la vertu au vice — ou le bien au mal — pour une simple raison : la vertu résiste rarement à la victoire et déserte aisément le camp des glorieux.

6. A. Schlesinger, Les origines de la guerre froide, *Preuves,* avril 1965, p. 148.

Mais enfin, il faut le répéter puisque même les orthodoxes n'ont plus le courage de le dire, la propagande antistalinienne de 1949 ou de 1950 déformait beaucoup moins la réalité que la propagande antiallemande de 14-18. Les camps de concentration existaient bien en Union soviétique, les Allemands n'ont jamais coupé les mains des petits enfants dans le nord de la France. En dernière analyse, Khrouchtchev, dans son discours au XX^{e} Congrès, n'en a pas dit moins, et en a souvent dit plus, que les anticommunistes de Paris ou de Washington.

Objectera-t-on que Staline n'avait pas l'intention de franchir la ligne de démarcation et que les Européens de l'Ouest auraient dû éprouver un sentiment de sécurité sous la protection de « l'autolimitation de l'ambition stalinienne » ? Rétrospectivement, nos jeunes gens, et les aînés timides devant leurs cadets, jugent cet argument irrésistible. Je ne le refuse pas entièrement, je consens que Staline hésitait à prendre des risques, même pour chasser les Occidentaux de Berlin-Ouest. La soviétisation d'un fragment d'Allemagne lui donnait une garantie, elle pouvait servir aussi de base de départ et, d'après ses conversations avec Djilas, Staline n'écartait pas l'éventualité d'une domination sur l'ensemble de l'Allemagne ou d'une troisième guerre mondiale.

Résumons-nous. Les controverses révisionnistes souffrent d'une confusion permanente entre le *récit,* les *hypothèses sur l'intention des acteurs* et *Y interprétation.* Pour l'essentiel, quelques détails controversés mis à part, le récit aboutit à la conclusion suivante : les armées soviétiques amenaient avec elles leur régime ; ce régime, appliqué en Europe orientale, provoqua la rupture progressive de la grande alliance; appliqué en Allemagne de l'Est, il entraîna le partage du Vieux Continent en deux blocs. Attribuer aux Américains la responsabilité de la rupture et de la division, c'est affirmer : *1)* ou bien que, par une autre politique, ils auraient pu détourner Staline de cette soviétisation ; *2)* ou bien qu'en acceptant celle-ci ils auraient pu arriver immédiatement à un *modus vivendi* avec les Soviétiques. Je ne trouve, dans les archives ou dans les témoignages des acteurs, aucun argument sérieux en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse. Même si l'on plaide l'autolimitation volontaire de Staline, les Occidentaux devaient se sentir menacés ou agir comme s'ils se sentaient menacés, afin de former, à l'ouest de la ligne de démarcation, un centre de force, capable, à la longue, de coexister avec *Yimperium soviétique.*

Si l'on s'en tient au récit pur, la responsabilité-causalité incombe aux deux camps ou plutôt à l'incompatibilité entre les objectifs, les idéologies, les régimes propres à l'un et à l'autre des deux camps. Staline a soviétisé l'Europe orientale, y compris l'Allemagne orientale. Les Anglo-Américains ne l'en ont pas empêché mais ils ont répliqué par le renforcement et l'unification de la partie occidentale de l'Europe. Staline était-il résolu à faire ce qu'il a fait ? Probablement ; en tout cas, du moment que les Occidentaux se jugeaient incapables de l'en empêcher, pourquoi se serait-il gêné ? Le récit révèle ce qui s'est passé. Les archives ne permettront probablement jamais de savoir si Staline avait envisagé à l'avance une autre diplomatie, une coopération partielle avec les Occidentaux, fût-ce au prix de concessions en Europe orientale. Le récit, la mise en place des initiatives des uns et des autres, suffit à créer une certaine sorte d'intelligibilité.

Intelligibilité du récit qui glisse d'elle-même vers l'interprétation. Les Soviétiques ont agi dans les territoires libérés à la manière dont une grande puissance, qui fonde son régime sur une idéologie, se conduit normalement, selon l'expérience et selon la signification. Les Anglo-Américains, en un sens, ont fait de même. L'interprétation réaliste met l'accent sur la similitude : les Soviétiques ont soviétisé, les démocraties occidentales ont démocratisé les pays libérés. Il suffit de préférer le soviétisme à la démocratie occidentale, de juger que la Russie avait droit à un glacis de sécurité et que ce droit l'emportait sur les sentiments des peuples pour découvrir enfin le « coupable » : les Etats-Unis ou les Anglo-Américains coupables, en effet, de préférer les institutions occidentales au stalinisme et d'invoquer les sentiments des peuples. Ajoutons que cette sorte de culpabilité fut, en dernière analyse, limitée puisqu'ils se conformèrent au réalisme de leur juge d'instruction en tolérant la soviétisation qu'ils dénonçaient.

m

Le récit économique ou monétaire pose, lui aussi, des problèmes méthodologiques et logiques. Là encore, j'ai d'abord et avant tout voulu raconter « ce qui s'est passé ». L'historien constate ou reconstitue des faits qui ne prêtent pas à contestation : transfert unilatéral de dollars par l'intermédiaire du plan Marshall des États-Unis vers l'Europe, déficit modéré de la balance des paiements des Etats-Unis durant les années 50, prise de conscience du déficit par le président Kennedy à partir de 1961, mesures multiples, toutes inefficaces, entre 1961 et 1965, inflation vietnamienne 1965-1968, dévaluation du dollar en août 1971, deuxième dévaluation en 1973, accumulation de dollars inconvertibles en or dans les banques centrales en Europe et au Japon. Ces faits construits, l'historien les tire de statistiques que les acteurs eux-mêmes (ministres des Finances, gouverneurs des banques centrales) connaissaient. Comment mettre en place ces données quantitatives dans un récit intelligible ?

L'intelligibilité exige une *analyse,* mais celle-ci comporte deux modalités, radicalement autres : l'analyse des intentions ou modèles des acteurs, l'analyse des ensembles ou systèmes dont les acteurs ont pu ignorer les éléments ou les lois. La première phase, celle du plan Marshall, ne soulève pas (ou ne soulève plus) de passion. Les dirigeants américains ont *voulu* le relèvement économique de l'Europe non communiste, à l'ouest de la ligne de démarcation. Que cette volonté ait été éclairée, autrement dit 'conforme à l'intérêt bien entendu des États-Unis eux-mêmes, à coup sûr. Je me suis interdit, par convention, de démêler la part des sentiments et celle de l'égoïsme clairvoyant dans les mobiles des acteurs, ministres ou contribuables : une telle discrimination ne présente pas d'intérêt ; presque impossible même à propos d'une seule personne, quelles enquêtes ne supposerait-elle pas dans ce cas d'une grande nation et de millions d'individus ? Il me suffit de constater que les années de reconstruction n'ont coïncidé ni avec le flux des dollars en quête d'investissements profitables ni avec la menace de chômage ou de dépression Outre-Atlantique.

La référence à l'intentionnalité des acteurs, dans le récit de l'histoire monétaire, n'intervient que dans un cas précis : l'accumulation des dollars par les banques centrales européennes, au cours des années 60, supposait-elle l'hégémonie militaire des Etats-Unis ? Les dirigeants de la République américaine ont-ils usé de leur force politique pour contraindre les Européens à subir l'étalon de change-or, puis une sorte d'étalon-dollar? Interrogation du type : *que se serait-il passé si ?* Dès lors la réponse me paraît être plus malaisée qu'on ne le pense d'ordinaire. Quand le secrétaire d'État au trésor s'engagea, à l'égard du Fonds monétaire international, à maintenir la converti-

bilité du dollar en or, personne n'y vit une ruse subtile ou une manœuvre insidieuse pour donner au dollar un statut privilégié. Les banques centrales préféraient un or qui rapportait des intérêts à un or stérile. Du jour où le taux de change entre l'or productif d'intérêt et l'or stérile fut mis en question, il en alla tout autrement mais, à ce moment-là, les acteurs s'étaient enfermés dans un système dont aucun ne savait comment sortir.

A partir du début des années 60 le jeu devient passionnant pour l'historien qui y retrouve l'interaction des stratégies, les idéologies justificatrices, fût-ce dans le langage ésotérique de l'économie, les conflits d'intérêt réels ou fictifs. Pendant dix ans, les responsables, à Washington, investissent leur amour-propre, leur prestige, dans le maintien de la parité or-dollar (35 dollars l'once). Les économistes jugent contraire à leur devoir d'avouer publiquement la nécessité d'une dévaluation de la monnaie américaine ; en revanche, ils ne jugent pas contraire à leur devoir de répéter des sornettes ou des sottises sur le « dollar aussi bon que l'or » ou sur la « démonétisation de l'or ». Non que l'on ne puisse concevoir un système monétaire transnational dont l'étalon soit détaché de toute marchandise à la manière des monnaies nationales, mais, pour créer une monnaie transnationale abstraite, encore faudrait-il transformer le Fonds monétaire en une sorte de banque centrale de la communauté des nations, avec une répartition équitable du pouvoir. Une telle théorie de la monnaie transnationale abstraite se situe, en apparence, dans la ligne de l'évolution historique. A l'intérieur des Etats, aucune monnaie ne se fonde plus sur l'or ; aucune ne doit sa valeur (son pouvoir d'achat) au stock métallique, enfoui dans les caves des banques centrales. Toutes les monnaies deviennent comparables à des bons d'achat et la quantité de marchandises qu'une même quantité de monnaie (dollar ou franc, peu importe) permet d'acquérir diminue d'année en année. Les droits de tirage spéciaux appartiennent à cet univers abstrait : création d'une monnaie transnationale, distribuée aux différents Etats, en fonction d'un critère au reste discutable mais simple : en fonction de l'importance relative de chaque entité économique, telle que la mesure approximativement la distribution des droits de vote au Fonds monétaire.

Si les droits de tirage spéciaux relèvent de cette théorie abstraite, ils n'en constituent pas encore une mise en application résolue ou systématique. Tout d'abord, la nature des D.T.S.

demeure intermédiaire entre crédit et monnaie. De plus, la quantité de ces D.T.S. n'en faisait qu'un complément de l'or et du dollar. Enfin, les Américains les présentaient comme destinés à remplacer les dollars lorsque l'équilibre de la balance des comptes des Etats-Unis tarirait la source des liquidités supplémentaires. Or les D.T.S. furent mis en circulation (si l'on ose employer cette expression) alors que le déficit des paiements des Etats-Unis atteignait des chiffres sans précédent. Une fois de plus nous rencontrons les deux questions : jusqu'à quel point l'histoire monétaire du monde occidental a-t-elle été *déterminée* par la prédominance des Etats-Unis dont les dirigeants imposaient leur volonté aux gouvernants des pays alliés ? Quel mécanisme renouvelait perpétuellement le déficit américain ?

La première question, abordée un peu plus haut, ne comporte pas de réponse certaine. En effet, il faudrait discerner le poids relatif des considérations politiques et des considérations économiques dans l'esprit des Européens (Français mis à part). A coup sûr, les Allemands cédaient avec complaisance aux désirs des Américains parce que leur sécurité dépendait d'eux. Mais si l'on imagine la même puissance économique des Etats-Unis sans le besoin éprouvé en Europe de la protection militaire, quelles mesures les Allemands auraient-ils prises ou recommandées ?

Sans doute apparaît-il absurde, contraire à toute rationalité économique, d'accumuler des dollars (même avant que la monnaie américaine ne devienne inconvertible) : une telle accumulation équivaut à un transfert unilatéral de ressources d'un pays à un autre. Le pays A transfère des marchandises et reçoit en contrepartie du papier-monnaie. En fait, cette formule simplifie et fausse la conjoncture. La République fédérale allemande pouvait, avec ces dollars, acheter des marchandises ou investir n'importe où dans le monde. Au cas où elle décidait de ne pas les dépenser ou de ne pas les investir immédiatement, elle les plaçait sur le marché de New York, à un taux d'intérêt qui compensait à l'avance les pertes éventuelles de change. Une balance des comptes excédentaire permet également de poursuivre l'expansion. Le transfert unilatéral de ressources inquiète moins les gouvernants que la contrainte, résultant du déficit extérieur, de freiner l'expansion de l'activité. Quand ils se comparaient aux Anglais, condamnés à l'alternance du *stop and go*, les Allemands pouvaient à juste titre estimer qu'ils avaient la meilleure part : qu'importent un ou deux milliards de transferts

unilatéraux de ressources réelles si cet excédent permet une croissance dont les exportations sont le moteur ?

De plus, jusqu'à la fin des années 60, le déficit de la balance des paiements n'excluait pas un excédent commercial (plus apparent que réel[7]). Il représentait, à une analyse superficielle, le coût de la politique étrangère autant qu'un déséquilibre fondamental. Aussi bien, au cours des années 1960-1965, les prix des produits américains exportés montaient moins vite que ceux des produits européens comparables. Pour affirmer la surévaluation du dollar, il fallait remonter à l'établissement de taux de change, à la fin des années 40, ou raisonner d'après les chiffres grossiers et globaux d'élévation de la productivité, au Japon et en Europe d'une part, Outre-Atlantique d'autre part.

Durant toute cette période — 1960-1970 et surtout 1965-1970 — les griefs des Européens portaient essentiellement sur deux points : le déficit américain des paiements extérieurs nourrissait ou aggravait l'inflation, il servait à l'achat d'entreprises en difficultés ou à de nouveaux investissements. Les Européens formulaient le premier grief avec sincérité, encore qu'ils ne fussent pas certains eux-mêmes de la part de responsabilité qui incombait au déficit américain. Quant au deuxième, ils l'exprimaient avec conviction mais le démentaient par leurs actes. Le Premier ministre français s'efforçait d'attirer à Bordeaux une usine Ford et remportait un succès populaire en y réussissant.

Faut-il dire que les Français refusaient globalement cette colonisation mais la souhaitaient dans le détail ? Ou encore que le gouvernement voulait la limiter mais que chaque ville en réclamait une fraction? Une autre analyse prendrait la forme suivante : une fois le marché commun établi, aucun pays ne pouvait empêcher un investissement américain sans courir le risque de renvoyer de l'autre côté de la frontière l'usine dont il refusait la construction sur son propre sol. En d'autres termes, l'absence d'une politique commune condamnait toute velléité de politique nationale, en particulier française. « L'analyse » autorise donc, en l'espèce, deux « interprétations » : ou bien, au fond d'eux-mêmes, les Européens souhaitaient les investissements qu'ils blâmaient publiquement, ou bien ils s'interdisaient de les interdire par leur incapacité de s'entendre.

7. Il aurait fallu déduire de cet excédent celles des exportations imposées par les modalités des prêts ou dons américains au-dehors.

La comparaison avec le Japon est, à cet égard, riche d'enseignement : les interdits du gouvernement (participation du capital étranger limitée à 50 %) obtinrent l'appui inconditionnel de l'opinion. Les sociétés européennes s'ouvrirent au capital américain, la société japonaise demeure plus qu'à moitié close. Faut-il en conclure que l'Europe aurait pu se développer tout aussi vite sans consentir à l'aliénation de son capital ? Il me paraît aussi difficile de l'affirmer que de le nier. Les Européens n'épargnaient pas autant que les Japonais et ceux-ci achetèrent sans hésitation tous les brevets étrangers dans le secteur où leur science ou leur technique devait combler un retard. Les Européens ont tiré profit des investissements américains (filiales des conglomérats américains, rachat et rétablissement d'entreprises mal gérées) ; auraient-ils pu s'en passer et progresser à la même allure ? L'analyse bute, une fois de plus, sur la question : *que se serait-il passé si...* sans aller au-delà d'une réponse probable ; dans la conjoncture de ces vingt-cinq dernières années, l'expansion de l'Europe, plus rapide que celle des États-Unis, a coïncidé avec l'abondance de la monnaie transnationale et les investissements américains. La théorie montre que ces deux circonstances, en tant que telles, favorisent une croissance rapide sans démontrer qu'elles ont été indispensables.

Jusqu'en 1971, les Européens ont toléré le déficit croissant des Etats-Unis et ceux-ci ne se résolurent ou ne se résignèrent à la dévaluation que sous la contrainte non des hommes mais des choses. Qu'auraient fait les Européens si l'Union soviétique n'avait pas existé ? Auraient-ils imposé la solution de Jacques Rueff ? Probablement pas : la plupart des experts américains et anglais ne croient pas à l'opportunité ou à la possibilité de rendre à l'or un rôle important. Peut-être les non-Américains auraient-ils contraint les Américains à un relèvement du prix de l'or sans renoncer pour autant à l'étalon de change-or. La vérité me semble que les non-Américains se sont si bien trouvés du pouvoir arbitraire ou des abus de pouvoir des Américains qu'ils se seraient soumis à ces abus même s'ils avaient joui d'une liberté d'action que la proximité de *Vimperium soviétique* leur enlevait.

En quoi l'analyse et l'interprétation de l'histoire monétaire diffèrent-elles de l'analyse et de l'interprétation de l'histoire interétatique ? L'action extérieure des Etats-Unis s'est conformée à une doctrine simple, grossière que résume le terme *d'endiguement.* Quelle que soit la diversité de situations, à Berlin, en

Corée, au Vietnam, à Saint-Domingue, la diversité aussi des moyens employés, on retrouve une certaine perception du monde à partir de laquelle les décisions multiples s'organisent avec une certaine logique. Les résultats atteints ne coïncident pas toujours avec les intentions ; peut-être la quarantaine de la Chine populaire a-t-elle contribué à la rupture entre Moscou et Pékin : les dirigeants de Washington ne l'avaient pas prévu et ils ne maintinrent pas la quarantaine pour cette raison. Le lien entre la quarantaine et la rupture apparaît intelligible, il ne s'insère pas dans un système : l'attitude américaine aurait pu, au moins transitoirement, souder l'alliance des deux Grands du communisme.

Le récit monétaire retrace les phases successives de l'action américaine : redistribution des réserves au cours des années 1950-1960 par un déficit modéré, expédients multiples de 1961 à 1965 pour éliminer le déficit, maintien obstiné du système et du taux de change en dépit de l'inflation vietnamienne de 1965 à 1971. Les dirigeants américains ont-ils voulu, de 1961 à 1965, sauvegarder le système tel quel? Dans l'ensemble, il faut répondre oui. Certains d'entre eux espéraient-ils éliminer ou réduire le déficit ? A coup sûr, oui. Ceux qui nourrissaient cet espoir se trompaient-ils de bonne foi ? Encore une fois, oui. Pourquoi se trompaient-ils ? Première réponse : parce que la monnaie américaine était surévaluée. Y a-t-il une autre raison : probablement oui. La monnaie qui a pratiquement cours dans le monde entier donne à l'Etat qui l'émet le dangereux privilège du déficit sans larmes, du déficit indéfini que l'on règle par les crédits que vous accordent les autres. Ce privilège implique-t-il le déficit par un mécanisme comme celui qu'analyse M. Jacques Rueff ? J'hésite à répondre : ce déficit, tel qu'il a été observé entre 1960 et 1973, s'est produit dans une conjoncture où d'autres circonstances le favorisaient. Tant que les firmes américaines trouvent intérêt à investir au-dehors, tant que le marché américain des capitaux, par le fait de ses dimensions, garde une supériorité sur les petits marchés des pays européens, tant que ces derniers fondent le taux élevé de croissance sur des efforts redoublés d'exportations, il se peut que les Etats-Unis ne puissent pas rétablir l'équilibre de leurs comptes extérieurs (et peut-être les dirigeants ne le veulent-ils pas).

L'incertitude sur le mécanisme ajoute donc une dimension supplémentaire. Les dirigeants américains n'ont évidemment pas

voulu la situation dans laquelle ils se trouvent au début de 1973. Ils ont refusé la dévaluation du dollar dix ans de trop : ils crurent que des expédients — mesures partielles portant sur certains postes déficitaires — résorberaient le déficit, comme s'ils ignoraient la solidarité entre les différents postes d'une balance des paiements ; ils s'obstinèrent dans une certaine politique à laquelle leurs alliés n'osaient plus s'opposer sans que cette politique fût avec évidence conforme à leur intérêt. Contraints de changer de politique en 1971, ils semblent investir leur amour-propre dans une politique opposée avec autant de résolution. Hier, ils ne pouvaient pas dévaluer le dollar parce que celui-ci servait de monnaie de réserve ; aujourd'hui les mêmes affirment qu'ils ne peuvent en fixer le taux de change parce qu'elle continue de servir de monnaie d'intervention (ou de réserve).

Le *récit* comporte donc l'analyse des stratégies des divers acteurs, il démasque sans peine les justifications, successives et contradictoires, de ces stratégies. *L'analyse* rend intelligibles les conséquences de ces diverses stratégies sans imposer une seule *interprétation :* les économistes ne s'entendent pas sur le modèle théorique qu'il convient d'employer ; à supposer que l'on accepte le modèle de M. Jacques Rueff, la responsabilité-causalité de l'étalon de change-or par rapport à l'inflation demeurerait difficile à estimer dès lors que l'on passe du modèle au réel et que l'on doit tenir compte de l'ensemble des circonstances. En bref, le récit monétaire doit davantage d'intelligibilité à des constructions abstraites et théoriques, il en doit moins à la perception du monde historique par les acteurs. L'écart entre les intentions et les résultats résulte surtout des erreurs commises sur le système et son fonctionnement. Le diplomate se trompe sur d'autres hommes, le responsable de la monnaie se trompe sur les choses ou sur les contraintes qui pèsent sur les hommes.

[V

Le récit-analyse de l'histoire monétaire comporte davantage d'explication au sens scientifique du terme : l'historien-économiste parvient effectivement à déduire certains épisodes d'un modèle théorique et à expliquer un événement singulier selon le schéma Hempel. Que l'on adopte la thèse de la surévaluation du dollar, celle des privilèges de la monnaie de réserve ou celle d'un

progrès de productivité plus lent outre-Atlantique qu'en Europe et au Japon : on déduit le déficit des paiements extérieurs des Etats-Unis à partir des propositions générales. Quand la monnaie d'un pays est fortement surévaluée par rapport aux autres, les comptes extérieurs de ce pays sont inévitablement en déficit ; or la monnaie américaine... etc. Donc... Les débats ne portent donc que sur les propositions générales ou le modèle à choisir et, au cas où plusieurs propositions ou modèles peuvent s'appliquer, à répartir entre eux la causalité-responsabilité. Le passage de l'interprétation à l'explication s'opère sans quitter le secteur considéré.

Il existe cependant une école d'historiens qui cherchent l'explication en dehors du secteur considéré. L'action extérieure des Etats-Unis peut-elle être « expliquée » en se référant non à la conjoncture, à la perception historique des acteurs et aux objectifs qu'ils se sont fixés mais à des nécessités impersonnelles ou à des forces socio-économiques s'exerçant sur les dirigeants de l'Etat ? Cette « explication » économique appartient à deux catégories : ou bien on déduit l'action extérieure à partir des besoins supposés de l'économie : ou bien on la déduit à partir des pressions exercées par les grands intérêts.

Il est facile de montrer qu'une telle « déduction » est impossible. L'économie américaine a besoin de certaines matières premières ? Certes, il en va ainsi de toutes les économies modernes, mais, ce besoin étant admis, il reste le choix entre prendre et acheter, acheter en un pays ennemi, neutre ou allié. Durant la période étudiée, il n'y a jamais eu à craindre une pénurie de matières premières. Or seule une telle pénurie aurait rendu nécessaire la domination politico-militaire.

La « déduction » à partir des intérêts ou des pressions des grandes firmes échoue de manière plus éclatante encore. L'étude de la République américaine ne permet pas de la retrouver. Or une thèse de cet ordre — les dirigeants des grandes firmes ont dicté aux diplomates l'action d'endiguement — exige une confirmation par les faits ; et je ne connais pas une telle confirmation.

Il en va autrement si l'on prétend non *expliquer* au sens rigoureux mais *interpréter*. De toute évidence, ni la perception du monde historique ni les objectifs de l'action ne sortent tout armés du cerveau des diplomates. La politique d'un grand Etat exprime de multiples manières les intérêts, le passé, l'idéal, la conscience

d'une nation. Pourquoi ne pas chercher dans l'économie des Etats-Unis une des sources de la conduite extérieure de la République ? Recherche parfaitement légitime et nullement stérile. Si l'on inclut dans l'action extérieure, comme je l'ai fait, les firmes multinationales, la diffusion à travers le monde du capital américain constitue effectivement un des traits majeurs de la période diplomatique 1945-1972. Ce qui fait problème, c'est la nature du lien entre les péripéties des rapports interétatiques et l'expansion de l'économie américaine au-dehors.

L'argument majeur que j'ai employé se ramène au dilemme suivant : ou bien on s'efforce d'interpréter terme à terme, et l'on se heurte à des impossibilités ; ou bien on se contente d'interpréter en gros l'ensemble, et l'on n'apporte guère d'intelligibilité. Ce ne sont pas les compagnies pétrolières qui ont poussé à la rupture avec Fidel Castro, elles ont demandé des instructions au *State Department*. Ce ne sont pas ces mêmes compagnies qui ont poussé à l'alliance non écrite avec Israël. L'intérêt économique des Etats-Unis inciterait plutôt à l'alliance avec les pays arabes. D'autre part, interpréter *Yendiguement* à la lumière de la conception américaine de la liberté des échanges et du commerce n'ajoute pas grand-chose à l'interprétation politique ; l'Union soviétique faisait figure d'ennemi à la fois en tant que grande puissance militaire et en tant que missionnaire d'une idéologie économique et sociale, incompatible avec celle des Etats-Unis. L'interprétation économique enrichirait l'interprétation banale dans l'une ou l'autre des conditions suivantes : ou bien si elle rendait compte de l'importance relative donnée aux divers enjeux de la compétition russo-américaine ; ou bien si elle rendait compte d'une hostilité autrement inintelligible, irrationnelle. Or, de toute évidence, aucune de ces conditions n'est réalisée. Cuba ou Saint-Domingue ne constituent que des objectifs économiquement dérisoires ou tout au moins secondaires ; de même Berlin. Les interventions américaines dans les îles proches du continent américain deviennent intelligibles dans le cadre de la tradition diplomatique des Etats-Unis, en fonction de la proximité géographique, de la vieille prétention que la doctrine Monroë exprimait et symbolisait bien avant que la République de Washington en eût acquis les moyens matériels.

D'autre part, l'hostilité de l'opinion américaine, de Truman et de ses conseillers, à l'Union soviétique de l'époque stalinienne ne semble pas mystérieuse ; elle résulte des circonstances, de

l'alliance de guerre que suivirent les déceptions, la soviétisation de l'Europe orientale. Que la Russie stalinienne soit devenue haïssable *aussi* parce qu'elle interdisait le libre-échange des biens et des services, j'y consens volontiers. Nous sommes bien loin d'une explication scientifique et la même Union soviétique cesse d'inspirer des passions vingt-cinq ans plus tard, sans pour autant renoncer à la planification de son économie ou au monopole du commerce extérieur. Avec une économie socialiste, une économie capitaliste telle cçlle des Etats-Unis peut tout aussi bien nouer un dialogue commercial qu'échanger des injures.

Il en résulte que je n'ai pas réfuté *l'interprétation* économique dans la mesure où elle se donne pour *interprétation* et non pour *explication.* On peut et on doit réfuter les auteurs qui attribuent au bas prix des matières premières achetées au-dehors la prospérité américaine ; on peut et on doit réfuter les auteurs qui présentent les Etats-Unis incapables de renoncer à leur « empire » sans perdre du même coup leur haut niveau de vie. Ces deux thèses, sous cette forme grossière, méritent tout au plus quelques lignes. En revanche, la prédominance politique et la diffusion du capital ont été de pair. L'une n'impliquait pas l'autre. Les investissements en Europe n'ont pas accompagné le plan Marshall ; ils lui ont succédé, plusieurs années plus tard. Il n'en reste pas moins que la diffusion du capital américain supposait probablement un certain équilibre interétatique. Les Etats-Unis ne pourraient pas se désintéresser de cet équilibre sans mettre en péril indirectement la prospérité de l'économie mondiale. C'est en ce sens, dans cet esprit que j'ai indiqué, à la fin du livre, l'improbabilité d'un nouvel isolationnisme.

Terme, au reste, guère moins équivoque que celui d'impérialisme : défini par le refus de relations avec les autres Etats, il ne définirait aucune période de la diplomatie américaine, aucune diplomatie possible de la première puissance économique et militaire du monde. Même durant la période que les Européens perçurent comme repli sur soi, refus de participer pleinement au fonctionnement du système interétatique, autrement dit entre 1921 et 1939, les Etats-Unis menèrent une action extérieure dans toutes les régions du globe. Cette action méritait le qualificatif d'isolationniste en deux sens précis : nulle alliance n' « engageait » à l'avance la République du côté de tel pays, en conflit avec tel autre. Les Etats-Unis manifestaient leur hostilité à l'Allemagne hitlérienne et au Japon de la sphère de co-prospérité,

ils demeuraient en dehors des coalitions *(no entangling alliance)* et ne promettaient à personne d'intervenir en cas d'hostilité. En deuxième lieu, ils se décidaient seuls et se félicitaient de leur « isolement » — qui équivalait à l'autonomie *{go it alone).* La pactomanie, reprochée à J. F. Dulles, marque le renversement du pour ou contre, la responsabilité universelle substituée à l'isolement. Un nouveau renversement est-il possible? Telle est la question que je pose à la fin du livre.

Ceux qui attribuent le renversement de 1941 ou de 1947 au besoin de certaines matières premières écartent logiquement une telle interrogation avec indifférence ou mépris. En effet, en 1973, les Etats-Unis connaissent pour la première fois une pénurie grave : celle d'énergie. Non qu'ils ne puissent extraire de leurs ressources propres l'énergie qu'ils consomment à condition de consentir les investissements nécessaires (centrales nucléaires, exploitation des schistes bitumineux). Mais ils ne peuvent plus extraire de leur sol le pétrole qu'ils consomment et ils trouvent le complément grâce à l'importation en provenance du Venezuela, de l'Alaska, du Nigeria et surtout du *Moyen-Orient.* Cette dernière indication géographique est décisive : l'économie américaine est désormais condamnée à faire venir de l'Arabie Saoudite et de l'Iran le pétrole qu'elle n'extrait plus de son sol en quantité suffisante. Du coup, elle se trouve en compétition avec les économies européennes et japonaise, pour la première fois exposée à un chantage de la part des pays producteurs. On comprend dès lors que les tenants de l'interprétation économique de la diplomatie américaine n'arrivent pas à prendre au sérieux l'éventualité d'une conversion diplomatique des Etats-Unis au moment où la dépendance de ces derniers (par laquelle ils ont « expliqué » la conversion de 1947) devient non pas plus évidente que jamais mais pour la première fois évidente aux yeux des Américains eux-mêmes.

Manière de penser doublement erronée. L'isolationnisme ne signifie pas indifférence au monde extérieur mais refus des alliances, des responsabilités. Une diplomatie « cynique » négocierait avec les Etats arabes le ravitaillement des Etats-Unis en se souciant aussi peu que possible d'Israël et des pays européens. De plus, à supposer que l'on estime une diplomatie de cette sorte « suicidaire » ou, du moins, irrationnelle, de quel droit postuler que les Etats-Unis se conduiront au-dehors conformément à la rationalité que nous élaborons nous-mêmes ? Était-il « ration-

nel » de s'opposer à la diplomatie japonaise sans réarmer ? Etait-il rationnel de voter, pendant les années 30, des lois de neutralité pour éviter la répétition des événements de la Première Guerre tout en prévoyant — à juste titre — la fatalité de cette répétition ?

Le Président possède aux États-Unis un pouvoir quasi souverain sur la conduite des affaires extérieures. Depuis un quart de siècle, il en a largement usé — d'aucuns diraient abusé. Mais ce pouvoir n'est pas pour autant illimité. A l'heure présente, le Congrès s'ingénie à récupérer l'influence qu'il avait perdue. La guerre du Vietnam a traumatisé la nation bien plus que ne l'avait fait la guerre de Corée. Le Président, pour apaiser la jeunesse, a mis fin à la conscription et fait adopter le principe d'une armée de métier — comme pour s'interdire à l'avance les expéditions aventureuses et se protéger soi-même contre les tentations. En une telle atmosphère, les rivalités d'intérêt entre les pays de l'alliance atlantique prennent un tout autre relief : elles osbscurcissent la vision de la solidarité fondamentale, elles transforment les alliés en adversaires, sinon en ennemis, à l'heure même où les ennemis offrent un visage pacifié.

Si rapide soit-elle, cette « analyse » met en lumière l'essentiel de ce que j'ai été tenté non pas de démontrer (il n'y a pas de démonstration au sens scientifique du terme en ces matières) mais de mettre en lumière. Entre l'Union soviétique et les Etats-Unis, il n'existait pas, il n'existe toujours pas de concurrence économique comparable à celle des *Mirage* et des *Phantom,* ni d'opposition d'intérêt semblable à celle de la politique agricole commune et des exportations américaines de céréales. En revanche, l'Union soviétique amène avec elle un régime économico-social, radicalement contraire au régime américain. L' « interprétation » économique de la diplomatie américaine garde donc toujours l'embarras du choix : ou bien elle prétendra « expliquer » l'endiguement du communisme par le souci de réserver une zone aussi large que possible d'échanges libres — pseudo-explication que l'on ne peut ni confirmer ni réfuter puisque toute expansion de la zone d'économie soviétique entraîne simultanément le renforcement de l'ennemi principal à l'intérieur du système interétatique. Tout au plus peut-on montrer qu'elle ne rend pas compte du détail de la diplomatie américaine et que, selon les précédents historiques, toute grande puissance se serait donné un objectif comparable à celui de l'endiguement, que l'ennemi principal fût ou non simultanément un ennemi

idéologique. (Il va de soi que l'hostilité idéologique des deux Grands contribua au transfert, à l'intérieur des Etats, du champ de bataille russo-américain.)

Ou bien, « l'explication » économique va changer de disque et, à la manière de Staline en son dernier discours, affirmer que les contradictions à l'intérieur du système capitaliste l'emportent sur la contradiction entre les deux systèmes. La conversion diplomatique des Etats-Unis, à supposer qu'elle survienne au cours des prochaines années, résulterait de l'inégal développement des économies européennes et japonaise d'un côté, américaine de l'autre. Le rapprochement avec l'Union soviétique, à son tour, découlera des besoins d'importation des États-Unis. Ceux qui connaissent « l'explication » vraie avant d'interroger les faits finissent toujours par découvrir des arguments d'appoint.

Je n'aime pas les grands simplificateurs, même costumés en historiens. L'histoire des relations interétatiques m'intéresse, parfois même me passionne, parce qu'elle reflète des hommes et des sociétés l'entière condition. Pauvres esprits qui croient sérieusement que les statistiques des matières premières achetées au-dehors par les États-Unis révèlent la « cause » de la diplomatie impériale 1945-1972. Par quelle aberration certains historiens en viennent-ils à baptiser « théorie » ou « explication » l'accent mis sur *un* des éléments d'un système complexe, *une* des intentions d'une conduite étatique, *un* des enjeux d'une rivalité totale ? Comparé à ces « théories » ou à ces « explications », combien le récit naïf d'un historien traditionnel me paraît plus scientifique ou, si l'on préfère, plus proche de la vérité !

v

J'ai appelé *essai* et *critique* cette histoire dessinée à grands traits de l'action extérieure des États-Unis. Que faut-il entendre par *critique ?* Dans quelques pages que j'ai supprimées en épreuves, je distinguais plusieurs sortes de critiques. La première, la plus simple, consiste à comparer les buts visés aux résultats obtenus. Cette confrontation se situe à différents niveaux : ou bien, à un niveau élevé, on s'interroge sur les buts (politiques) que visait Roosevelt pendant la guerre et on les oppose à ce qui s'est passé ; ou bien, au niveau micro-événementiel, on observe l'échec du débarquement des émigrés

cubains dans la baie des Cochons, et personne n'hésite à « critiquer » — encore que les uns vitupèrent le fiasco et d'autres la tentative. Parmi ceux-là même qui critiquent la tentative, les uns en dénoncent l'immoralité et les autres l'inopportunité, autrement dit le coût moral, en cas de succès, n'aurait pas été équilibré par le profit matériel. Nous en venons ainsi à la notion clausewitzienne de critique. En quoi une critique diplomatique diffère-t-elle d'une critique stratégique ?

Clausewitz désigne par stratégie la conduite des opérations (ou l'usage des combats *(Gefechte)* en vue de l'objectif *(Ziel)* militaire ou de la fin *(Zweck)* politique de la guerre. Il entend par critique la réflexion sur les décisions prises par les chefs militaires en telle conjoncture historique afin de déterminer si, avec les connaissances à la disposition de l'acteur, une autre décision eût été, selon la probabilité, plus efficace, autrement dit aurait eu de meilleures chances de conduire au but. Les nombreuses pages consacrées par Clausewitz au plan adopté par Napoléon en 1812 constituent un exemple de la critique stratégique au niveau le plus élevé. Comme on le sait, Clausewitz, qui avait prévu dès 1804 l'échec de toute invasion de la Russie, maintient que le plan de Napoléon était le seul possible une fois la fin politique posée. Il n'y avait pas d'autres moyens d'amener Alexandre à signer la paix que de détruire son armée, si possible, et de foncer jusqu'à Moscou. Si Alexandre ne perdait pas courage et refusait de traiter, Napoléon avait perdu son pari. Ce jugement laisse l'esprit incertain sur la pensée profonde de Clausewitz : voulait-il condamner le pari politique ? Montrer que les réussites antérieures de Napoléon tenaient surtout à la désunion et à la faiblesse de ses ennemis ? Jeter une ombre sur les succès antérieurs en refusant de les distinguer de la catastrophe qui leur fit suite ? Ne cherchons pas à « interpréter ». Retenons l'exemple de la « critique stratégique » sous sa forme pure : il n'y avait pas d'autre chemin qui menait au but (à savoir l'objectif militaire qui permettait d'atteindre la fin politique). Mais la fin était inaccessible si Alexandre disait *non.*

En d'autres circonstances, la critique de Clausewitz porte sur des décisions partielles : par exemple, au cours de la campagne de 1814, Napoléon a-t-il eu raison, après avoir défait Blucher, de se retourner contre Schwarzenberg ? Ou bien aurait-il mieux fait de poursuivre ses avantages contre l'armée prussienne déjà éprouvée ?

Dans l'un et l'autre cas, la critique clausewitzienne obéit à deux règles : ne pas prêter à l'acteur des connaissances qu'il ne pouvait pas posséder et que l'historien possède, en d'autres termes, se mettre à la place de l'acteur ; postuler que l'acteur aurait pu agir autrement qu'il ne l'a fait, choisir un autre moyen ou une autre route, ne pas livrer bataille ou répartir autrement ses forces. La critique diplomatique peut se soumettre sans peine à la première règle ; il en va tout autrement de la deuxième. Les contraintes qui pesaient sur le chef de guerre ou sur le chef d'Etat Napoléon ne manquaient pas. Clausewitz n'en imagine pas moins Napoléon libre de ne pas poursuivre au-delà de Smolensk son offensive de 1812, organisant ses conquêtes avant de reprendre l'année suivante sa marche en avant. De même, il a le droit de supposer qu'il dépendait de Napoléon de poursuivre Blucher au lieu de se retourner sur Schwarzenberg, de battre en retraite, une fois Blucher arrivé sur le champ de bataille de Waterloo, au lieu d'engager ses dernières réserves et de rendre inévitable la totale destruction de son armée. Le même postulat ne s'applique pas de la même manière aux diplomates (au sens que nous avons donné au mot : ceux qui mènent l'action extérieure des Etats-Unis).

Le problème des « possibles irréels » appartient, depuis des siècles, à la métaphysique, à la logique. Clausewitz critique les décisions stratégiques d'un homme, chef de guerre *(Feldherr)* ou chef d'Etat *(Staatsmann)* ou l'un et l'autre à la fois. Même durant les hostilités, F. D. Roosevelt ne conduisait ni la guerre ni les opérations à la manière de Napoléon ou d'Alexandre. Comment savoir ce qu'il savait de Staline, de l'Union soviétique ? Quand la critique porte sur la diplomatie des Etats-Unis, elle ne s'en prend plus à *un* homme. La fiction par laquelle la politique *(policy)* est assimilée à l'intelligence incarnée de l'Etat s'éloigne à tel point de la réalité qu'elle ne peut être utilisée qu'avec prudence et réserve.

Tout cela dit, quelle critique ai-je esquissée dans mon livre ? Et selon quelle méthode ? La critique diplomatique, qu'elle soit micro- ou macro-événementielle, comporte, à mes yeux, trois dimensions : *î) une dimension de rationalité finale :* le but étant connu ou supposé, les moyens employés ont-ils été efficaces ? Etait-il raisonnable de les tenir à l'avance pour efficaces ? *2). une dimension d'analyse du possible :* l'acteur aurait-il pu choisir d'autres buts ou d'autres moyens, étant donné les pressions auxquelles il était soumis ? *3) une dimension morale ou politique :*

était-il légitime selon la coutume, le droit international ou la moralité, de se donner de tels buts ou d'employer de tels moyens ?

Prenons un exemple de critique macro-événementielle : supposons, comme les faits le suggèrent, que les dirigeants des Etats-Unis se soient proposé en 1949 d'endiguer l'expansion du communisme. Vingt ans plus tard, ils avaient atteint leur but comme le suggère la texte du professeur Osgood que j'ai cité. *The foreign policy of the United States has been highly successful* [...] A ce niveau d'abstraction, il serait difficile de blâmer, moralement ou politiquement, cette diplomatie. La critique découvre cependant de multiples cibles, (a) Il y a vingt-sept ans, les Européens de l'Ouest reprochaient à Roosevelt d'avoir livré les Européens de l'Est à Staline. Une autre politique à l'égard de Staline aurait-elle été possible avant la fin des hostilités ? Une autre politique aurait-elle été possible entre 1945 et 1952 ? En 1956 ? Que signifie possible ? (6) Cette première critique part du sentiment que les Etats-Unis auraient dû agir plus énergiquement contre l'Union soviétique ; une deuxième critique part du sentiment contraire : pourquoi les Etats-Unis ont-ils jugé contraires à leur intérêt ou dangereuses pour leur sécurité la révolution cubaine, la révolution dominicaine, la révolution Mossadegh, l'extension au Sud-Vietnam du régime du Nord ? (c) Même légitime en tant que tel, l'endiguement ne justifie pas n'importe quel moyen : le « succès » de l'intervention à Saint-Domingue a peut-être coûté plus cher, moralement, que l'établissement d'un régime plus ou moins socialiste n'aurait coûté matériellement.

La difficulté de ces critiques tient à deux causes principales : l'incertitude des jugements de possibilité, l'équivoque des jugements de moralité. Roosevelt aurait-il *pu* ne pas donner à Staline l'impression qu'il se désintéressait du sort des Polonais ? Aurait-il *pu* ne pas consentir aux annexions de territoires polonais qui entraînaient, à titre de contrepartie, l'extension de la Pologne jusqu'à la ligne Oder-Neisse ? Truman aurait-il *pu* empêcher la soviétisation de l'Europe de l'Est? Je me refuse à l'illusion rétrospective de fatalité tout en éprouvant aujourd'hui le sentiment d'une sorte de logique. Les présidents des Etats-Unis, Roosevelt et Truman, accédaient soudainement à une responsabilité mondiale à laquelle rien ne les préparait. En 1945-1947, les États-Unis possédaient une supériorité écrasante mais virtuelle ; sur le terrain, en Europe, l'Union soviétique alignait des cohortes

plus nombreuses, même si les chiffres officiels de l'époque étaient exagérés.

En revanche, si l'on considère des décisions singulières — franchissement du 38e parallèle par la VIIIe armée, avance vers le Yalou, *end the war offensive* — la critique se rapproche du modèle clausewitzien : MacArthur aurait *pu* prévoir l'intervention des « volontaires » chinois ; Truman aurait *pu* ne pas autoriser l'avance de la VIIIe armée au-delà du rétrécissement de la péninsule ; Kennedy aurait pu ne pas augmenter les contingents américains au Sud-Vietnam. En bref, plus la décision critiquée est circonstancielle, plus le jugement implicite de possibilité devient acceptable.

La critique morale et politique présente, nous l'avons dit, une équivoque essentielle. Au nom de quelles règles ou de quelles valeurs l'historien distribuera-t-il la louange ou le blâme ? Le droit international positif laisse trop de liberté aux acteurs ; les idéologies dont ces derniers se réclament n'en laissent pas assez. Les formules de Yalta telles que les entendait Roosevelt condamnent Staline ; Churchill n'ignorait pas les revendications de Staline (le retour aux frontières polonaises telles que les accords avec Hitler les avait fixées sans parler de la Prusse orientale). Au cours des hostilités et au lendemain de la victoire, Staline se conduisait en vainqueur, selon les calculs de la puissance, et Roosevelt, représentant d'un Etat lointain et insulaire, ne s'opposait pas à ce genre de calculs ; il les appliquait lui-même dans ses relations avec Staline pour obtenir l'intervention de l'Union soviétique contre l'Empire du Soleil levant. Entre Staline et Roosevelt, à cet égard, n'en subsiste pas moins une différence : l'un usait des droits du vainqueur, l'autre ne s'y opposait pas . Mais il faudrait comparer, pour être équitable, la conduite des Etats-Unis dans la zone des Caraïbes à la conduite soviétique à l'est de l'Europe. En dernière analyse, cette comparaison tournerait également au bénéfice moral des Etats-Unis, de manière cependant moins nette que dans une comparaison directe du rôle respectif de l'Union soviétique et des Etats-Unis en Europe.

La critique politico-morale ne se trouve-t-elle pas désorientée,

8. Par rapport aux populations, les cas des territoires polonais à l'est de la ligne Curzon et de la Prusse orientale n'étaient pas semblables. La population des territoires polonais était, en une proportion importante, non polonaise.

sans boussole et sans règle, dès lors qu'elle s'attache à des calculs de puissance ? Annexion de la Prusse orientale d'une part, prix payé par la Chine pour l'entrée en guerre de l'Union soviétique contre le Japon de l'autre? Bien entendu, la critique pragmatique montre sans peine l'erreur commise par Roosevelt à Yalta : les États-Unis n'avaient pas besoin du concours soviétique pour abattre le Japon. La critique politique oscille entre des arguments multiples et hétérogènes : le peuple allemand ne devait-il pas subir le châtiment mérité par les crimes commis en son nom? L'Union soviétique ne pouvait-elle légitimement avancer ses frontières vers l'ouest pour se mettre définitivement à l'abri d'une agression ? La transformation sociale de la Pologne et de la Roumanie ne constituait-elle pas la même garantie pour l'avenir ? etc.

Une fois déchaînée la tempête de violence, après les années de combat et de ruines accumulées, après les dizaines de millions de morts, dans une Europe où d'autres millions d'hommes cherchaient à tâtons le chemin de leur patrie, les méthodes impitoyables dé l'occupation soviétique ne soulevaient peut-être pas autant d'indignation qu'elles ne l'eussent fait dix ans plus tôt ou dix ans plus tard. Je consens, si les révisionnistes insistent, à n'y voir que la suite, presque inévitable, du reflux germanique et de l'avance slavo-soviétique. Il ne me paraît pas moins extravagant de reprocher aux Anglo-Américains d'avoir provoqué la rupture de la grande alliance et la guerre froide, d'abord en protestant — avec quelle timidité — contre la soviétisation de l'Est européen, ensuite en prenant l'initiative de la reconstruction économique de l'Ouest européen.

Il va de soi que ces jugements, fondés sur l'idéologie du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », tombent eux aussi sous le coup de la critique si l'on postule la supériorité intrinsèque du régime soviétique. On peut justifier la soviétisation de l'Est européen ou par le « droit du vainqueur amenant avec lui ses institutions » (thèse de Staline), ou par les exigences de la sécurité soviétique (thèse de certains révisionnistes), ou enfin par le rôle révolutionnaire de l'armée rouge. Les deux premières thèses confèrent aux Anglo-Américains les mêmes privilèges à l'Ouest. Le troisième implique la guerre froide : les Anglo-Américains ne pouvaient évidemment pas l'accepter et, comme la zone d'application de cette thèse n'étaient pas limitée à l'avance, ils étaient contraints d'en assurer la limitation par leur action

propre : l'idée de l'endiguement sortit de cette situation. Encore aujourd'hui, si Staline ne songeait probablement pas à lancer ses légions vers l'Atlantique, il demeure au moins plausible que le maître du Kremlin espérait acquérir sur l'Ouest européen, en particulier sur le fragment du Reich soustrait à sa loi, une autorité ou une influence que le retrait des troupes américaines aurait permis de renforcer peu à peu jusqu'à la soviétisation totale. Les Anglo-Américains ont réagi à un danger réel, non à un danger fictif, imaginé par les névrosés de l'anticommunisme.

Quelle conclusion tirer de ces remarques ? Faut-il s'en tenir à une critique strictement pragmatique, marquer les coups et prendre acte des succès remportés au jeu de la force et de la ruse ? Je ne crois pas que l'on puisse ou que l'on doive se résigner à ce cynisme. L'historien n'a pas à prendre parti, inconditionnellement, pour les uns ou pour les autres ; s'il raconte honnêtement ce que les Soviétiques ont fait en Europe orientale, il communique aux lecteurs le sentiment que les Soviétiques, d'en haut, ont imposé aux peuples une révolution que ceux-ci n'auraient ni choisie ni acceptée en l'absence du grand frère. Au-delà de ces faits, chacun reste libre de juger qu'à longue échéance les bienfaits de cette révolution en compensent le coût et les violences initiales.

Le jugement politico-moral sur la conduite des Grands est, en effet, au moins pour une part, commandé par les conséquences de la prédominance américaine ou de *Vimperium* soviétique. Au bout de vingt-cinq ans, sous quel jour apparaissent les deux Europes ? Laquelle a tiré le plus de profit du système économique auquel les événements de la guerre et de l'après-guerre l'ont intégrée ? L'action américaine écarte-t-elle du pouvoir les hommes capables, en Amérique latine ou ailleurs, de sortir leurs pays de leur misère ? Là encore la critique s'exerce légitimement à la seule condition de ne pas attribuer à^ la puissance prédominante tout ce qui se passe à l'intérieur des Etats de sa zone d'influence.

Résumons, en quelques mots, les conclusions de ces analyses. La critique politico-morale ne dispose pas de critère simple et clair. Toutes les puissances et surtout les grandes, en temps de guerre ou de conflits aigus, se décident en fonction de calculs de puissance. Les annexions, contraires aux idéologies régnantes, se prêtent à une justification par les exigences de la sécurité, les privilèges du vainqueur ou la loi du talion. La seule obligation du critique, s'il reconnaît à l'un des camps le bénéfice de ces sortes

de justification, c'est de ne pas le refuser à l'autre. A moins qu'il ne proclame ouvertement son adhésion à un des camps et à ses institutions : en ce cas, le camp qui jouit de ses faveurs accomplit légitimement les actes qui, commis par l'autre, passeraient pour crimes. Une fois les deux camps formés et stabilisés, ils tendirent à respecter des règles plus de prudence que de moralité. Ainsi s'explique que l'installation de rampes de lancement de missiles à Cuba ait été tenue pour une provocation par la plupart des observateurs et par l'opinion, cependant que personne ne se soucia de l'illégalité de la quarantaine ou du parallélisme entre les engins américains en Turquie et les engins soviétiques à Cuba.

VI

L'histoire contemporaine peut-elle être impartiale ? Doit-elle l'être ? Elle l'est rarement parce que les historiens qui l'écrivent n'éprouvent le plus souvent aucun désir d'être neutres. Ils se livrent à une sorte de politique rétrospective en vue de louer ou de blâmer. Il ne me paraît pourtant pas inutile de poser la question et de lui donner une réponse plutôt positive.

Bien entendu, les jugements que nous exprimons sur les conséquences des conduites risquent d'être démentis ou corrigés par les événements à venir. Les interprétations, la mise en place des faits dans un système ne s'imposent pas avec évidence. L'interprétation de la diplomatie américaine à partir de la vision de l'île-continent tend à créer une certaine sorte d'intelligibilité, par la conformité de la conduite américaine à la conduite normale d'une puissance insulaire. Peut-être d'autres historiens apercevront-ils d'autres adéquations significatives. L'analyse des acteurs et des actions laisse toujours un doute : qui discerne avec certitude l'intention d'une personne ? *A fortiori* l'intention d'un acteur collectif, composé d'une multiplicité de bureaucraties, de « conseillers » et d'un « décideur unique », légalement, mais non effectivement, responsable du tout ?

Avec ces réserves qui valent peur une histoire diplomatique même d'une période éloignée, je ne vois pas d'obstacle insurmontable à un récit impartial des relations interétatiques. Il suffit de distinguer soigneusement l'analyse et la critique, en particulier les diverses sortes de critique, et, dans l'ensemble, de s'attacher

plutôt à ce que les Etats ont fait qu'à ce que les dirigeants des Etats ont prétendu faire ou vouloir faire.

Prenons le cas le plus difficile, celui des guerres du Vietnam. La critique pragmatique dénonce sans hésitation et sans peine « l'erreur » commise par les Français, depuis la nomination de l'amiral Thierry d'Argenlieu par le général de Gaulle jusqu'à la constitution de l'Etat autonome de Cochinchine alors que Hô Chi Minh négociait à Fontainebleau avec le gouvernement français. Cette critique pragmatique est-elle en soi morale ? Pour une part, à coup sûr : les idées dont se réclamait le gouvernement français ne l'autorisaient pas à maintenir la loi française par la force à Saigon. Si le droit ne va pas plus loin que la force [9], la France n'en avait pas non plus le droit.

Une fois la France engagée dans la guerre, la critique se trouve devant une tâche autre, à la fois plus facile et plus difficile : s'il ne s'agit que de plaider « qu'il aurait mieux valu ne pas… », le cours des événements suffit à la démonstration. Mais si la critique, contemporaine ou rétrospective, accepte de se mettre à la place des acteurs, elle doit s'interroger sur le possible : la guerre elle-même soumit peu à peu le gouvernement français à des contraintes qui, en 1945, n'existaient pas. Un accord avec Hô Chi Minh, en 1945 ou 1946, ne présentait pas la même signification qu'en 1949 ou 1950. Il n'eût pas été le même en dépit de l'identité éventuelle du texte. Au lendemain de la grande guerre, la France traitait avec le chef nationaliste, bien que celui-ci ne fît qu'un avec le chef du parti communiste. En 1950, elle traitait avec le chef communiste dont Moscou et Pékin avaient reconnu le gouvernement, elle abandonnait du même coup les Vietnamiens anticommunistes qu'elle avait mobilisés contre le Vietminh. En 1945, elle n'avait pas d'obligation à l'égard de ses alliés occidentaux, Etats-Unis, Grande-Bretagne, qui auraient applaudi à un règlement négocié. Après 1950, elle manquait ou risquait de manquer aux engagements contractés. En d'autres termes, la critique diplomatique, face à la première guerre d'Indochine, ne doit pas écarter la question du *possible* dès lors qu'elle se refuse à devenir morale plutôt que politique. A partir de l'anticolonialisme, la condamnation de la lutte française contre le Vietminh va de soi. A partir de l'intérêt national (la France, affaiblie par la défaite, privée de son prestige de grande

9. Selon la théorie de Proudhon.

puissance, ne possède plus les moyens de maintenir sa présence souveraine en Asie comme en Afrique), la condamnation me paraît également évidente. Mais, après la reconnaissance des États associés, une fois la France au premier rang de la coalition anticommuniste, quel gouvernement, à Paris, aurait *pu* traiter ? Question nullement métaphysique ou logique : à chaque moment, à l'intérieur d'un certain régime, les dirigeants disposent d'une certaine liberté, ou encore ils situent leur action en deçà de certaines frontières, vaguement perçues comme infranchissables. Certes, les hommes franchissent parfois ces frontières réputées infranchissables. Mais le non-franchissement par des hommes ordinaires demeure, même rétrospectivement, normal et cette sorte de normalité ressemble à la quasi-nécessité, telle que la reconstitue l'historien : non une nécessité logique ou un déterminisme fondé sur des lois mais la conjonction de circonstances multiples à la lumière desquelles la conduite des dirigeants semble avoir été telle qu'elle ne pouvait pas ne pas être.

Je n'ai pas eu, dans mon livre, à prendre parti sur l'action française de 1945 à 1954 puisqu'il traitait de l'action américaine. La critique de celle-ci soulève le même genre de problèmes que la critique de l'action antérieure de la France. Même genre de problèmes mais sous une forme plus complexe. En effet, l'argument-massue contre la France — volonté de maintenir son pouvoir — ne porte pas contre les Etats-Unis qui n'ont jamais eu de souveraineté au Vietnam et qui ne songeaient pas à s'y établir. Si l'on m'objecte que les Etats-Unis ont refusé à partir de 1954 l'unité des trois Ky (Cochinchine, Annam, Tonkin), cette unité qui constituait à Fontainebleau, en 1946, la revendication majeure de Hô Chi Minh, je répondrai que les Soviétiques et leurs représentants n'ont pas agi autrement, chaque fois que le partage leur laissait un fragment de pays que l'unification leur aurait enlevé. J'ai donc soutenu que : *1)* les Etats-Unis, en soutenant le régime de Saigon à partir de 1945, ne violaient pas les coutumes ou les règles non écrites de la guerre froide, de la compétition entre les deux grands ou les deux idéologies ; *2)* que la ligne de démarcation, tracée à Genève, ne représentait ni plus ni moins de signification que celle qui coupe en deux l'Allemagne ou la Corée et que personne n'imagine sérieusement une campagne électorale libre au Vietnam du Nord, Diem ou Thieu haranguant les foules à Hanoi ; *3)* que, politiquement ou moralement, nous n'avons pas de motif contraignant de condamner la volonté nord-vietnamienne d'unir l'ensemble du pays sous sa loi ou la volonté américaine de préserver un Sud-Vietnam non communiste. L'historien constate l'incompatibilité des objectifs visés par l'un et l'autre des belligérants : rien ne l'oblige, quelles que soient ses sympathies personnelles, à donner entièrement tort à l'un ou raison à l'autre. L'historien comprend les perceptions et les projets des belligérants sans adopter pour autant l'attitude d'aucun d'eux.

A cette première étape, l'historien — en l'espèce celui que j'ai voulu être — ne sort pas de la neutralité. J'en suis sorti cependant, à deux reprises, au chapitre III et au chapitre IV. Dans le chapitre consacré à la chute — du Capitole à la roche Tarpéienne — j'ai usé largement des droits de la critique pragmatique : *1)* Qui aurait pris la décision d'intervenir au Vietnam s'il avait prévu les conséquences, la nation déchirée, l'incapacité de vaincre, le prestige des Etats-Unis compromis, leur autorité morale atteinte ? En bref, la suite des événements a mis en lumière l'erreur stratégique : inutile de s'attarder, les faits parlent plus haut que n'importe quelle parole. *2)* L'étude des documents du Pentagone révèle tout à la fois l'immixtion des autorités américaines dans les affaires intérieures du Sud-Vietnam et les tentatives, maladroites ou puériles, de guerre clandestine au Nord. Comment plaider que l'on veut sauver la liberté des Sud-Vietnamiens de choisir leur propre destin quand le vide politique, entre le renversement de Diem et la consolidation de Thieu, n'est comblé que par des gouvernements fantômes ? *3)* Les documents du Pentagone nous révèlent encore la série des demi-mesures par lesquelles les présidents répondent aux demandes de leurs services. En particulier, l'historien saisit mal le sens que J. F. Kennedy donnait à l'augmentation du nombre de conseillers — de moins de mille à plus de quinze mille. *4)* La conduite américaine de la guerre, les bombardements au Nord dressaient l'opinion du monde entier contre Goliath et son orage d'acier. Conduite de la guerre à la fois sans efficacité et humainement odieuse. Tout s'est passé comme si les chefs militaires américains répétaient et aggravaient les erreurs du plan Navarre ; ils voulaient défaire les troupes régulières du Nord-Vietnam alors qu'ils avaient le choix entre deux centres de gravité : ou bien frapper décisivement le Nord-Vietnam ou bien consolider le Sud-Vietnam, la première stratégie offensive, la deuxième défensive. Celle-là était-elle *possible* militairement

(débarquement au Nord, combiné avec une poussée du corps expéditionnaire venant du Sud) et politiquement (quels bombardements eussent été tolérés par l'opinion aux Etats-Unis et dans le monde ?) ? La stratégie défensive était en tout cas possible : aussi bien l'équipe Nixon-Kissinger, à partir de 1969, l'adopta et parvint en 1972 à des résultats substantiels.

En avril 1972, l'offensive nord-vietnamienne ressemblait bien plus à une invasion qu'à une révolte populaire. Gouvernement et armée au Sud se défendirent assez vigoureusement pour que l'appui aérien et naval des Etats-Unis apparût au moins à demi légitime, plus proche de l'intervention en Corée que la conjoncture, dix années auparavant, alors que soldats et diplomates américains semblaient créer un Etat sans fondements et sans racines.

Je me suis abstenu de poser la question qui demeure au centre des polémiques à l'intérieur des Etats-Unis : valait-il la peine de poursuivre la guerre quatre ans de plus et de déverser tant de millions de tonnes de bombes à seule fin de signer un accord « honorable », autrement dit qui ne sacrifiât point, dans l'immédiat, le gouvernement du Sud-Vietnam ? Les Etats-Unis auraient-ils compromis ou perdu leur crédibilité, leur statut de grande puissance, en consentant à une retraite du style de la retraite française d'Algérie ? Je n'ai pas posé la question faute de connaître la réponse. Aussi bien le récit n'exigeait-il pas, à ce point, l'expérience mentale des possibles irréels. Ce qui m'intéressait, dans ce quatrième chapitre, c'était l'analyse de la stratégie Nixon-Kissinger qui, au début de l'année 1973, aboutissait à une paix entre le Nord-Vietnam et les Etats-Unis en même temps qu'à une nouvelle constellation en Asie. Réussite, à mes yeux, incontestable dans le cadre de la diplomatie réaliste que les dirigeants menaient, non pas pour la première fois, mais pour la première fois en pleine conscience de la tradition qu'ils prolongeaient et des règles qu'ils suivaient.

Quant aux bombardements de Hanoi, à la fin du mois de décembre 1972, je les ai mentionnés sans porter de jugement moral. Les Nord-Vietnamiens bombardaient les villes du.Sud et, au cours de l'offensive du Têt, n'avaient pas reculé devant les massacres collectifs de notables ou de fonctionnaires. Y a-t-il une différence radicale entre bombardements par artillerie et bombardements du haut des airs ? Quelle violence devient injustifiable, même pour forcer l'ennemi à traiter ? Jusqu'à quel

point le chiffre de morts — *relativement* limité d'après les statistiques de Hanoi — tient-il à l'évacuation de la ville ou aux ordres donnés aux pilotes des B. 52 de viser les zones les moins peuplées et de voler au-dessous de leur altitude ordinaire de croisière ? Je ne disposais pas des précisions nécessaires à un jugement balancé. Aussi bien, encore une fois, à ce point du récit, la stratégie américaine m'intéressait en elle-même plus que l'amoralité évidente ou l'immoralité possible de tel ou tel moyen.

De ces diverses modalités de la critique, l'une disparaît progressivement, à mesure que les événements s'enfoncent dans le passé, la critique morale ou moralisante des moyens. En revanche, deux critiques ne se séparent pas du récit et de l'analyse : la critique stratégique ou pragmatique d'une part, la critique par référence aux conséquences des résultats de l'action. La première, se reportant au moment de la décision, ne met pas au crédit de l'acteur les effets imprévus et imprévisibles de son action. La deuxième, au contraire, bénéficiant du recul, construit les ensembles significatifs dans lesquels s'insère une conduite, détachée des buts visés par l'acteur. Ainsi, dans la deuxième partie, ai-je observé, autant que possible en m'attachant aux faits objectivés, le profit que les Etats membres du marché mondial capitaliste avaient tiré du système mis en place par les dirigeants des Etats-Unis, les inconvénients qu'ils en avaient subis. Que les Européens et les Japonais s'en soient bien trouvés, que certains des Etats dits sous-développés, en revanche, s'y heurtent à des obstacles spécifiques au développement, ces deux propositions sont également probables ou même démontrées (en tant qu'elles s'appliquent à des faits et non à des intentions). Or, à terme, une puissance hégémonique appelle la louange ou le blâme moins en fonction des intentions, bonnes ou mauvaises, de ses dirigeants que d'après les conséquences, pour les autres, du rôle que les circonstances lui ont imposé. J'ai voulu anticiper ici et là le jugement futur des historiens au risque d'être démenti par la suite. Encore une fois ce livre d'histoire porte la marque du moment où il a été écrit : relativité inévitable si le récit historique comporte la construction d'ensembles temporels, relativité qui n'exclut nullement l'impartialité, autrement dit la compréhension simultanée des ennemis, chacun fort de la légitimité de sa cause.

Ai-je été impartial ? Personnellement, je me sens assuré : *1)* de n'avoir pas dissimulé le camp auquel j'appartenais ; *2)* de n'avoir pas donné raison par principe à ce camp et d'avoir admis

(pour prendre un exemple) que Staline, de son point de vue, se jugeait en droit de soviétiser l'Europe de l'Est. La distinction, implicite à travers le livre, des diverses sortes de critiques, la définition des divers sens d'une politique impériale ou impérialiste permettaient un récit analytique aussi neutre que possible. Je ne prétends pas, pour autant, avoir atteint à l'impartialité, je prétends que la voie de l'impartialité passe par la méthode dont je viens de rappeler les étapes, pour ne pas les confondre : *récit, analyse, interprétation, critique.* Quant à l'explication au sens scientifique du terme, je la crois souvent inaccessible au niveau micro-événementiel, bien que le récit monétaire ou économique en comporte des exemples. Non que la conduite globale de la diplomatie américaine, au cours du dernier quart de siècle, soit *inexplicable* (au sens vulgaire) ; tout au contraire, elle me semble *explicable* — ce qui signifie en fait intelligible par référence à la fois à la tradition et aux circonstances. Je n'aperçois pas pour autant *d'explication* qui comporterait la mise au jour d'une nécessité. Le refus de ratification du traité de Versailles aussi bien que la pactomanie nous est intelligible ; la ratification du traité, le refus des *entangling alliances* nous le seraient aussi. Les modèles économiques nous aident à découvrir la nécessité en dépit de l'imprévisibilité des actions individuelles. Quels modèles de relations interétatiques nous rendent les mêmes services ?

1974.

INTRODUCTION. 9

SECTION I

LE PASSÉ ET LES CONCEPTS D'HISTOIRE

I. — Théorie et histoire (ordre et hasard). 19
II. — Les histoires naturelles. 27
III. •— Histoire naturelle et histoire humaine. 39
IV. — Le temps et les concepts d'histoire. 47

SECTION II

LE DEVENIR HUMAIN
ET LA COMPRÉHENSION HISTORIQUE

Compréhension et signification. 57

i[re] Partie : *De l'individu à l'histoire.* Gi

I. — La connaissance de soi. 03
IL — La connaissance d'autrui. 75
III. — Esprit objectif et réalité collective. 87
IV. — La connaissance historique. g5

2[e] Partie : *Les univers spirituels et la pluralité des systèmes d'interprétation.* 107

I. — La pluralité des systèmes d'interprétation. 109
II. — La compréhension des idées. 117
III. — La compréhension des hommes. 126
IV. — La compréhension des faits. i38

3e Partie : *L'évolution et la pluralité des perspectives.* i4g
I. — L'histoire des idées. 153
II. — L'histoire des faits et des institutions. 161
III. — Explication d'origine et rationalisation rétrospective. 169
IV. — L'évolution humaine. 177

Les limites de la compréhension. 188

SECTION m

LE DEVENIR HUMAIN ET LA PENSÉE CAUSALE

Les directions de la recherche causale. ig5

ire Partie : *Les événements et la causalité historique.* igg

I. — Le schéma de la causalité historique. 201
II. — Causalité et responsabilité. 20g
III. — Causalité et hasard. 218
IV. — Limites et signification de la causalité historique. 225

2e Partie : *Les régularités et la causalité sociologique.* 235

I. — Causes naturelles. 238
II. — Causes sociales. 2/48
III. — Causes sociales et conditions individuelles (limites de la causalité statistique). 258
IV. — Cause et premier moteur (de la causalité à la théorie). 268

3e Partie : *Le déterminisme historique.* 283

I. •— Causalité historique et causalité sociologique. 285
II. — Les lois historiques. ag4
III. •— La systématisation causale. 307
TV. — Le déterminisme historique. 318

Déterminisme et probabilité. 325
Les limites de la synthèse causale. 329

SECTION IV

HISTOIRE ET VÉRITÉ

ire Partie : *Les limites de l'objectivité historique.* 335

I. — Compréhension et causalité. 337
II. — La structure du monde historique. 344
III. — Le devenir et l'existence. 35o
IV. — Science et philosophie de l'histoire. 356

2e Partie : *Les limites du relativisme historique.* 367

I. — Le relativisme historique. 36g
II. — Les dépassements de l'historisme. 377
III. — Philosophies de l'histoire et idéologies. 387
IV. — La pluralité des modes de considération. 3g4

3e Partie : *L'homme et l'histoire.* 4o3

I. — L'homme dans l'histoire : choix et action. *(\o5*
II. — L'homme historique : la décision. 4i6
III. — L'histoire de l'homme : la recherche de la vérité. 4^3
IV. — Temps historique et liberté. 431

APPENDICE

Les trois modes de l'intelligibilité historique. 441
Postface à un Colloque. 460
Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne. 492
Récit, analyse, interprétation, explication. Critique de quelques problèmes de la connaissance historique. 546