

Paul Veyne
**Comment
on écrit l'histoire**

suivi de
Foucault révolutionne l'histoire



Comment
on écrit l'histoire

suivi de

Foucault révolutionne
l'histoire

Ouvrages de Paul Veyne

Comment on écrit l'histoire
coll. « Univers historique », 1971

Le Pain et le Cirque
coll. « Univers historique », 1976

L'Inventaire des différences
Leçon inaugurale au Collège de France
1976

Paul Veyne

Comment
on écrit l'histoire

suivi de

Foucault révolutionne
l'histoire

Éditions du Seuil

Comment on écrit l'histoire :
abrégé d'un volume paru dans la collection
« Univers historique »

Foucault révolutionne l'histoire :
inédit

EN COUVERTURE : Fra Angelico, *La Déposition*
(détail). Photo Nimatallah/Ziolo.

ISBN 2-02-00 5283-0.
(ISBN 2-02-002668-6, 1^{re} publication)

© 1971, Éditions du Seuil, pour
« *Comment on écrit l'histoire* ».
© 1978, Éditions du Seuil, pour
« *Foucault révolutionne l'histoire* ».

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

TO HELEN WHOSE LOVABLE
THEORETISM HAS LONG BEEN AN
INDISPENSABLE BALANCE-WEIGHT
FOR AN OBSOLETE EMPIRICIST

Qu'est-ce que l'histoire? A en juger par ce qu'on entend dire autour de soi, il est indispensable de repenser la question.

« L'histoire, en notre siècle, a compris que sa véritable tâche était d'expliquer »; « tel phénomène n'est pas explicable par la sociologie seule : le recours à l'explication historique ne permettrait-il pas d'en mieux rendre compte? »; « l'histoire est-elle une science? Vain débat! La collaboration de tous les chercheurs n'est-elle pas souhaitable et seule féconde? »; « l'historien ne doit-il pas s'attacher à édifier des théories? »

— Non.

Non, pareille histoire n'est pas celle que font les historiens : tout au plus celle qu'ils croient faire ou celle qu'on leur a persuadé qu'ils devaient regretter de ne pas faire. Non, le débat n'est pas vain de savoir si l'histoire est une science, car « science » n'est pas un noble vocable, mais un terme précis et l'expérience prouve que l'indifférence pour le débat de mots s'accompagne ordinairement d'une confusion d'idées sur la chose. Non, l'histoire n'a pas de méthode : demandez donc un peu qu'on vous montre cette méthode. Non, elle n'explique rien du tout, si le mot expliquer a un sens; quant à ce qu'elle appelle ses théories, il faudra y voir de près.

Entendons-nous bien. Il ne suffit pas d'affirmer une fois de plus que l'histoire parle de « ce que jamais on ne verra deux fois »; il n'est pas question non plus de prétendre qu'elle est subjectivité, perspectives, que nous interrogeons le passé à partir de nos valeurs, que les faits historiques ne sont pas des choses, que l'homme se comprend et ne s'explique pas, que, de lui, il ne peut y avoir science. Il ne s'agit pas, en un mot, de confondre l'être et le connaître; les sciences humaines existent bel et bien (ou du moins celles d'entre elles qui méritent vraiment le nom de science) et une physique de l'homme est l'espoir de notre siècle, comme la physique a été celui du xvii^e siècle. Mais l'histoire n'est pas cette science et ne le sera jamais; si elle sait être hardie,

elle a des possibilités de renouvellement indéfinies, mais dans une autre direction.

L'histoire n'est pas une science et n'a pas beaucoup à attendre des sciences; elle n'explique pas et n'a pas de méthode; mieux encore, l'Histoire, dont on parle beaucoup depuis deux siècles, n'existe pas.

Alors, qu'est-ce que l'histoire? Que font réellement les historiens, de Thucydide à Max Weber ou Marc Bloch, une fois qu'ils sont sortis de leurs documents et qu'ils procèdent à la « synthèse »? L'étude scientifiquement conduite des diverses activités et des diverses créations des hommes d'autrefois? La science de l'homme en société? Des sociétés humaines? Bien moins que cela; la réponse à la question n'a pas changé depuis deux mille deux cents ans que les successeurs d'Aristote l'ont trouvée : les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur; l'histoire est un roman vrai. Réponse qui, à première vue, n'a l'air de rien ¹...

1. L'auteur doit beaucoup à la sanscritiste Hélène Flacelière, au philosophe G. Granger, à l'historien H. I. Marrou et à l'archéologue Georges Ville (1929-1967). Les erreurs sont de lui seul; elles auraient été plus nombreuses, si J. Molino n'avait accepté de relire la dactylographie de ce livre, en y apportant son encyclopédisme un peu effrayant. J'ai beaucoup parlé de ce livre avec J. Molino. Par ailleurs, le lecteur averti trouvera, en maint endroit de ce livre, des références implicites et, sans doute aussi, des réminiscences involontaires de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, qui demeure le livre fondamental en la matière.

1

L'objet de l'histoire

Rien qu'un récit véridique

Événements humains.

Des événements vrais qui ont l'homme pour acteur. Mais le mot d'homme ne doit pas nous faire entrer en transe. Ni l'essence, ni les buts de l'histoire ne tiennent à la présence de ce personnage, ils tiennent à l'optique choisie; l'histoire est ce qu'elle est, non pas à cause d'on ne sait quel être de l'homme, mais parce qu'elle a pris le parti d'un certain mode de connaître. Ou bien les faits sont considérés comme des individualités, ou bien comme des phénomènes derrière lesquels on cherche un invariant caché. L'aimant attire le fer, les volcans ont des éruptions: faits physiques où quelque chose se répète; l'éruption du Vésuve en 79: fait physique traité comme un événement. Le gouvernement Kérénski en 1917: événement humain; le phénomène du double pouvoir en période révolutionnaire: phénomène répétable. Si on prend le fait pour événement, c'est qu'on le juge intéressant en lui-même; si l'on s'intéresse à son caractère répétable, il n'est plus qu'un prétexte à découvrir une loi. D'où la distinction que fait Cournot¹ entre les sciences physiques, qui étudient les lois de la nature, et les sciences cosmologiques qui, comme la géologie ou l'histoire du système solaire, étudient l'histoire du monde; car « la curiosité de l'homme n'a pas seulement pour objet l'étude des lois et des forces de la nature; elle est plus promptement encore excitée par le spectacle du monde, par le désir d'en connaître la structure actuelle et les révolutions passées »...

1. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*, réimp. 1922, Hachette, p. 204.

Événement et document

L'histoire est récit d'événements : tout le reste en découle. Puisqu'elle est d'emblée un récit, elle ne fait pas revivre², non plus que le roman ; le vécu tel qu'il ressort des mains de l'historien n'est pas celui des acteurs ; c'est une narration, ce qui permet d'éliminer certains faux problèmes. Comme le roman, l'histoire trie, simplifie, organise, fait tenir un siècle en une page³ et cette synthèse du récit est non moins spontanée que celle de notre mémoire, quand nous évoquons les dix dernières années que nous avons vécues. Spéculer sur l'intervalle qui sépare toujours le vécu et la récollection du récit amènerait simplement à constater que Waterloo ne fut pas la même chose pour un grognard et un maréchal, qu'on peut raconter cette bataille à la première ou à la troisième personne, en parler comme d'une bataille, d'une victoire anglaise ou d'une défaite française, qu'on peut laisser entrevoir dès le début quel en fut l'épilogue ou faire semblant de le découvrir ; ces spéculations peuvent donner lieu à des expériences d'esthétique amusante ; pour l'historien, elles sont la découverte d'une limite.

Cette limite est la suivante : en aucun cas ce que les historiens appellent un événement n'est saisi directement et entièrement ; il l'est toujours incomplètement et latéralement, à travers des documents ou des témoignages, disons à travers des *tekmeria*, des traces. Même si je suis contemporain et témoin de Waterloo, même si j'en suis le principal acteur et Napoléon en personne, je n'aurai qu'une perspective sur ce que les historiens appelleront l'événement de Waterloo ; je ne pourrai laisser à la postérité que mon témoignage, qu'elle appellera trace s'il parvient jusqu'à elle. Même si j'étais Bismarck qui prend la décision d'expédier la dépêche d'Ems, ma propre interprétation de l'événement ne sera peut-être pas la même que celle de mes amis, de mon confesseur, de mon historien attitré et de mon psychanalyste, qui pourront avoir leur propre version de ma décision et estimer mieux savoir que moi ce que je voulais. Par essence, l'histoire est connaissance par documents. Aussi la narration historique se place-t-

2. P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, p. 29.

3. H. I. Marrou, « Le métier d'historien », dans coll. *Encyclopédie de la Pléiade*, *l'Histoire et ses méthodes*, p. 1469.

elle au-delà de tous les documents, puisqu'aucun d'eux ne peut être l'événement; elle n'est pas un photomontage documentaire et ne fait pas voir le passé « en direct, comme si vous y étiez »; pour reprendre l'utile distinction de G. Genette⁴, elle est *diegesis* et non *mimesis*. Un dialogue authentique entre Napoléon et Alexandre I^{er}, aurait-il été conservé par la sténographie, ne sera pas « collé » tel quel dans le récit : l'historien préférera le plus souvent parler sur ce dialogue; s'il le cite textuellement, la citation sera un effet littéraire, destinée à donner à l'intrigue de la vie — disons : de l'*ethos* —, ce qui rapprocherait l'histoire ainsi écrite de l'histoire romancée.

Événement et différence.

Un événement se détache sur fond d'uniformité; c'est une différence, une chose que nous ne pouvions connaître *a priori* : l'histoire est fille de mémoire. Les hommes naissent, mangent et meurent, mais seule l'histoire peut nous apprendre leurs guerres et leurs empires; ils sont cruels et quotidiens, ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants, mais l'histoire nous dira si, à une époque donnée, ils préféreraient le profit indéfini à la retraite après fortune faite et comment ils percevaient ou classaient les couleurs. Elle ne nous apprendra pas que les Romains avaient deux yeux et que le ciel était bleu pour eux; en revanche, elle ne nous laissera pas ignorer que, là où nous recourons aux couleurs pour parler du ciel quand il fait beau, les Romains recouraient à une autre catégorie et parlaient de *caelum serenum* plutôt que de ciel bleu; c'est un événement sémantique. Quant au ciel nocturne, ils le voyaient, avec les yeux du sens commun, comme une voûte solide et point trop lointaine; nous autres croyons au contraire y voir un gouffre infini, depuis la découverte des planètes médicéennes qui donna, à l'athée que fait parler Pascal, l'effroi que l'on sait. Événement de la pensée et de la sensibilité.

Par ce qu'il a de paradoxal et de critique, le côté « historiciste » de l'histoire a toujours été un des attraites les plus populaires du genre; de Montaigne à *Tristes Tropiques* ou à *L'Histoire de la folie* de Foucault, la variété des valeurs à travers les nations et les siècles est un des

4. « Frontières du récit », dans *Figures II*, Seuil, 1969, p. 50. — L'histoire admet l'*ethos* et l'hypotypose, mais non le *pathos*.

grands thèmes de la sensibilité occidentale⁵. Comme il s'oppose à notre tendance naturelle à l'anachronisme, il a aussi une valeur heuristique. Un exemple. Dans le *Satiricon*, Trimalcion, après boire, parle longuement, fièrement et joyeusement d'un magnifique tombeau qu'il s'est fait bâtir; dans une inscription hellénistique, un bienfaiteur public que l'État veut honorer se voit exposer dans le plus grand détail quels honneurs sa patrie confèrera à son cadavre le jour de la crémation. Ce macabre involontaire prendra son vrai sens quand nous lirons, chez le Père Huc⁶, que l'attitude des Chinois est la même en cette matière : « Les gens aisés, et qui ont du superflu pour leurs menus plaisirs, ne manquent pas de se pourvoir à l'avance d'une bière selon leur goût, et qui leur aille bien. En attendant que vienne l'heure de se coucher dedans, on la garde dans la maison comme un meuble de luxe qui ne peut manquer de présenter un consolant et agréable coup d'œil dans des appartements convenablement ornés. Le cercueil est surtout pour des enfants bien nés un excellent moyen de témoigner la vivacité de leur piété filiale aux auteurs de leurs jours; c'est une douce et grande consolation au cœur d'un fils que de pouvoir faire emplette d'une bière pour un vieux père ou une vieille mère et d'aller la lui offrir au moment où ils y pensent le moins. » En lisant ces lignes écrites en Chine, nous comprenons mieux que l'abondance du matériel funéraire dans l'archéologie classique n'est pas due seulement au hasard des trouvailles : le tombeau était une des valeurs de la civilisation hellénistico-romaine et les Romains étaient aussi exotiques que les Chinois; ce n'est pas là une grosse révélation d'où il faille tirer des pages tragiques sur la mort et l'Occident, mais c'est un petit fait vrai qui donne plus de relief à un tableau de civilisation. Précisément l'historien n'apporte jamais de révélation tonitruante qui bouleverse notre vision du monde; la banalité du passé est faite de particularités insignifiantes qui, en se multipliant, n'en finissent pas moins par composer un tableau très inattendu.

Remarquons au passage que, si nous écrivions une histoire romaine destinée à des lecteurs chinois, nous n'aurions pas à commenter l'attitude romaine en matière de tombeau; nous pourrions nous contenter d'écrire, comme Hérodote : « Sur ce point, l'opinion de ce peuple est à peu près semblable à la nôtre. » Si donc, pour étudier une civilisation, on se borne à lire ce qu'elle dit elle-même, c'est-à-dire

5. Sur ce thème, assez différent au fond de la distinction antique entre nature et convention, *physis* et *thesis*, voir Leo Strauss, *Droi. naturel et Histoire*, trad. fr., Plon, 1954, p. 23-49; le thème se retrouve chez Nietzsche (*ibid.*, p. 41).

6. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, éd. d'Ardenne de Tizac, 1928, vol. IV, p. 27.

à lire les sources relatives à cette seule civilisation, on se rendra plus difficile le devoir de s'étonner de ce qui, aux yeux de cette civilisation, allait de soi; si le Père Huc nous fait prendre conscience de l'exotisme des Chinois en matière funéraire et que le *Satiricon* ne nous procure pas le même étonnement pour les Romains, c'est que Huc n'était pas chinois, tandis que Pétrone était romain. Un historien qui se contenterait de répéter au discours indirect ce que ses héros disent d'eux-mêmes serait aussi ennuyeux qu'édifiant. L'étude de n'importe quelle civilisation enrichit la connaissance que nous avons d'une autre et il est impossible de lire le *Voyage dans l'Empire chinois* de Huc ou le *Voyage en Syrie* de Volney sans apprendre du nouveau sur l'Empire romain. On peut généraliser le procédé et, quelle que soit la question étudiée, l'aborder systématiquement sous l'angle sociologique, je veux dire sous l'angle de l'histoire comparée; la recette est à peu près infaillible pour renouveler n'importe quel point d'histoire et les mots d'étude comparée devraient être au moins aussi consacrés que ceux de bibliographie exhaustive. Car l'événement est différence et l'on sait bien quel est l'effort caractéristique du métier d'historien et ce qui lui vaut sa saveur : s'étonner de ce qui va de soi.

L'individualisation

Mais dire que l'événement est individuel est une qualification équivoque; la meilleure définition de l'histoire n'est pas qu'elle a pour objet ce que jamais on ne voit deux fois. Il se peut que telle aberration considérable de l'orbite de Mercure, due à une rare conjonction de planètes, ne doive pas se reproduire, il se peut aussi qu'elle se reproduise dans un avenir éloigné; le tout est de savoir si l'aberration est racontée pour elle-même (ce qui serait faire l'histoire du système solaire) ou si l'on n'y voit qu'un problème à résoudre pour la mécanique céleste. Si, comme mû par un ressort, Jean sans Terre « repassait une seconde fois par ici », pour pasticher l'exemple consacré, l'historien raconterait les deux passages et ne s'en sentirait pas moins historien pour cela; que deux événements se répètent, que même ils se répètent exactement, c'est une chose; qu'ils n'en fassent pas moins deux en est une autre, qui seule compte pour l'historien. De même, un géographe qui fait de la géographie régionale considérera comme distincts deux cirques glaciaires, même s'ils se ressemblent énormément et représentent un même type de relief; l'individualisation des

faits historiques ou géographiques par le temps ou l'espace n'est pas contredite par leur éventuelle subsumption sous une espèce, un type ou un concept. L'histoire — c'est un fait — se prête mal à une typologie et on ne peut guère décrire de types bien caractérisés de révolutions ou de cultures comme on décrit une variété d'insecte; mais, même s'il en allait autrement et qu'il existât une variété de guerre dont on pût donner une description longue de plusieurs pages, l'historien continuerait à raconter les cas individuels appartenant à cette variété. Après tout, l'impôt direct peut être considéré comme un type et l'impôt indirect également; ce qui est historiquement pertinent est que les Romains n'avaient pas d'impôt direct et quels furent les impôts établis par le Directoire.

Mais qu'est-ce qui individualise les événements? Ce n'est pas leur différence dans le détail, leur « matière », ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais le fait qu'ils arrivent, c'est-à-dire qu'ils arrivent à un moment donné; l'histoire ne se répéterait jamais, même s'il lui arrivait de redire la même chose. Si nous nous intéressions à un événement pour lui-même, hors du temps, comme à une sorte de bibelot, nous aurions beau, en esthètes du passé, nous délecter à ce qu'il aurait d'inimitable, l'événement n'en serait pas moins un « échantillon » d'historicité, sans attaches dans le temps. Deux passages de Jean sans Terre ne sont pas un échantillon de pèlerinage que l'historien aurait en double, car l'historien ne trouverait pas indifférent que ce prince, qui a déjà eu tant de malheurs avec la méthodologie de l'histoire, ait eu le malheur supplémentaire de devoir repasser par où il était déjà passé; à l'annonce du second passage, il ne dirait pas « je connais », comme fait le naturaliste quand on lui apporte un insecte qu'il a déjà. Ce qui n'implique pas que l'historien ne pense pas par concepts, comme tout le monde (il parle bien de « passage »), ni que l'explication historique ne doive pas recourir à des types, comme le « despotisme éclairé » (la chose a été soutenue). Cela signifie simplement que l'âme de l'historien est celle d'un lecteur de faits divers; ceux-ci sont toujours les mêmes et sont toujours intéressants parce que le chien qui est écrasé en ce jour est un autre que celui qui a été écrasé la veille, et plus généralement parce qu'aujourd'hui n'est pas la veille.

L'histoire est anecdotique, elle intéresse en racontant, comme le roman. Seulement elle se distingue du roman sur un point essentiel. Supposons qu'on me raconte une émeute et que je sache qu'on entend par là me raconter de l'histoire et que cette émeute est vraiment arrivée; je la viserai comme étant arrivée à un moment déterminé, chez un certain peuple; je prendrai pour héroïne cette antique nation qui m'était inconnue une minute plus tôt et elle deviendra pour moi

le centre du récit ou plutôt son support indispensable. Ainsi fait aussi tout lecteur de roman. Seulement, ici, le roman est vrai, ce qui le dispense d'être captivant : l'histoire de l'émeute peut se permettre d'être ennuyeuse sans en être dévalorisée. C'est probablement pour cela que, par contrecoup, l'histoire imaginaire n'a jamais pu prendre comme genre littéraire (sauf pour les esthètes qui lisent *Graal Flibuste*), non plus que le fait divers imaginaire (sauf pour les esthètes qui lisent Félix Fénéon) : une histoire qui se veut captivante sent par trop le faux et ne peut dépasser le pastiche. On connaît les paradoxes de l'individualité et de l'authenticité ; pour un fanatique de Proust, il faut que cette relique soit proprement le stylo avec lequel a été écrit le *Temps perdu*, et non un autre stylo exactement identique, puisque fabriqué en grande série. La « pièce de musée » est une notion complexe qui réunit beauté, authenticité et rareté ; ni un esthète, ni un archéologue, ni un collectionneur ne feront, à l'état pur, un bon conservateur. Quand même un des faux peints par van Meegeren serait aussi beau qu'un Vermeer authentique (enfin, qu'un Vermeer de jeunesse, qu'un Vermeer avant Vermeer), il ne serait pas un Vermeer. Mais l'historien, lui, n'est ni un collectionneur, ni un esthète ; la beauté ne l'intéresse pas, la rareté non plus. Rien que la vérité.

Tout est historique, donc l'Histoire n'existe pas

Incohérence de l'histoire

Le champ historique est donc complètement indéterminé, à une exception près : il faut que tout ce qui s'y trouve ait réellement eu lieu. Pour le reste, que la texture du champ soit serrée ou lâche, intacte ou lacunaire, il n'importe; une page d'histoire de la Révolution française est d'un tissu assez serré pour que la logique des événements soit à peu près entièrement compréhensible et un Machiavel ou un Trotsky sauraient en tirer tout un art de la politique; mais une page d'histoire de l'Orient ancien, qui se réduit à quelques pauvres données chronologiques et contient tout ce qu'on sait d'un ou deux empires dont il ne subsiste guère que le nom, est encore de l'histoire. Le paradoxe a été vivement mis en lumière par Lévi-Strauss¹ : « L'histoire est un ensemble discontinu, formé de domaines dont chacun est défini par une fréquence propre. Il y a des époques où de nombreux événements offrent aux yeux de l'historien les caractères d'événements différentiels; d'autres, au contraire, où, pour lui (sinon, bien sûr, pour les hommes qui les ont vécus), il s'est passé fort peu de chose et parfois rien. Toutes ces dates ne forment pas une série, elles relèvent d'espèces différentes. Codés dans le système de la préhistoire, les épisodes les plus fameux de l'histoire moderne cesseraient d'être pertinents, sauf peut-être (et encore, nous n'en savons rien) certains aspects massifs de l'évolution démographique envisagée à l'échelle du globe, l'invention de la machine à vapeur, celle de l'électricité et celle de l'énergie nucléaire. » A quoi correspond une sorte de hiérarchie des modules : « Le choix relatif de l'historien n'est jamais qu'entre une histoire qui apprend plus et explique moins et une histoire qui explique plus et apprend moins. L'histoire biographique et anecdotique, qui est tout en bas de

1. *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 340-348; nous citons très librement ces pages, sans signaler les coupures.

l'échelle, est une histoire *faible* qui ne contient pas en elle-même sa propre intelligibilité, laquelle lui vient seulement quand on la transporte en bloc au sein d'une histoire plus forte qu'elle; pourtant on aurait tort de croire que ces emboîtements reconstituent progressivement une histoire totale, car, ce qu'on gagne d'un côté, on le perd de l'autre. L'histoire biographique et anecdotique est la moins explicative, mais elle est plus riche du point de vue de l'information puisqu'elle considère les individus dans leur particularité et qu'elle détaille, pour chacun d'eux, les nuances du caractère, les détours de leurs motifs, les phases de leur délibération. Cette information se schématise, puis s'abolit quand on passe à des histoires de plus en plus *fortes*. »

Nature lacunaire de l'histoire

Pour tout lecteur pourvu d'esprit critique et pour la plupart des professionnels ², un livre d'histoire apparaît sous un aspect très différent de ce qu'il semble être; il ne traite pas de l'Empire romain, mais de ce que nous pouvons savoir encore de cet Empire. Par-dessous la surface rassurante du récit, le lecteur, à partir de ce dont parle l'historien, de l'importance qu'il semble accorder à tel ou tel genre de faits (la religion, les institutions), sait inférer la nature des sources utilisées, ainsi que leurs lacunes, et cette reconstitution finit par devenir un véritable réflexe; il devine l'emplacement de lacunes mal ravaudées, il n'ignore pas que le nombre de pages que l'auteur accorde aux différents moments et aux divers aspects du passé est une moyenne entre l'importance qu'ont ces aspects à ses yeux et l'abondance de la documentation; il sait que les peuples qu'on dit sans histoire sont plus simplement des peuples dont on ignore l'histoire et que les « Primitifs »

2. Pour illustrer certaines confusions, citons ces lignes d'A. Toynbee : « Je ne suis pas convaincu qu'on doive concéder une sorte de privilège à l'histoire politique. Je sais bien qu'il y a là un préjugé répandu; c'est un trait commun à l'historiographie chinoise et à l'historiographie grecque. Mais il est tout à fait inapplicable à l'histoire des Indes, par exemple. Les Indes ont une grande histoire, mais c'est une histoire de la religion et de l'art, ce n'est aucunement une histoire politique » (*L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, 1961, p. 196). Nous sommes en pleine imagerie d'Épinal sur les temples indiens; comment pourrait-on juger non grande une histoire politique qui, en Inde, faute de documents, est presque inconnue, et surtout que peut bien vouloir dire « grande »? La lecture de Kautilya, ce Machiavel de l'Inde, fait voir les choses autrement.

ont un passé, comme tout le monde. Il sait surtout que, d'une page à l'autre, l'historien change de temps sans prévenir, selon le tempo des sources, que tout livre d'histoire est en ce sens un tissu d'incohérences et qu'il ne peut en être autrement; cet état des choses est assurément insupportable pour un esprit logique et suffit à prouver que l'histoire n'est pas logique, mais il n'y a pas de remède et il ne peut y en avoir.

On verra donc une histoire de l'Empire romain, où la vie politique est mal connue et la société assez bien connue, succéder sans crier gare à une histoire de la fin de la République où c'est plutôt l'inverse et précéder une histoire du Moyen Age qui fera apercevoir, par contraste, que l'histoire économique de Rome est presque inconnue. Nous ne prétendons pas mettre par là en lumière le fait évident que, d'une période à l'autre, les lacunes des sources ne portent pas sur les mêmes chapitres; nous constatons simplement que le caractère hétérogène des lacunes ne nous empêche pas d'écrire quelque chose qui porte encore le nom d'histoire, et que nous n'hésitons pas à réunir la République, l'Empire et le Moyen Age sur une même tapisserie, bien que les scènes que nous y brodons jurent ensemble. Mais le plus curieux est que les lacunes de l'histoire se resserrent spontanément à nos yeux et que nous ne les discernons qu'au prix d'un effort, tant nos idées sont vagues sur ce qu'on doit s'attendre *a priori* à trouver dans l'histoire, tant nous l'abordons démunis d'un questionnaire élaboré. Un siècle est un blanc dans nos sources, c'est à peine si le lecteur sent la lacune. L'historien peut s'arrêter dix pages sur une journée et glisser en deux lignes sur dix années : le lecteur lui fera confiance, comme à un bon romancier, et il présupera que ces dix années sont vides d'événements.

La notion de non-événementiel

Aussi les historiens, à chaque époque, ont-ils la liberté de découper l'histoire à leur guise (en histoire politique, érudition, biographie, ethnologie, sociologie, histoire naturelle³), car l'histoire n'a pas d'articulation naturelle; c'est le moment de faire la distinction entre le « champ » des événements historiques et l'histoire comme genre, avec les différentes façons qu'on a eues de la concevoir à travers les siècles. Car, en ses avatars successifs, le genre historique a connu une extension variable et, à certaines époques, il a partagé son domaine avec

3. Par exemple l'histoire des arts, dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien.

d'autres genres, histoire des voyages ou sociologie. Distinguons donc le champ événementiel, qui est le domaine virtuel du genre historique, et le royaume d'extension variable que le genre s'est découpé dans ce domaine au cours des âges. L'Orient ancien avait ses listes de rois et ses annales dynastiques; avec Hérodote, l'histoire est politique et militaire, du moins en principe; elle raconte les exploits des Grecs et des Barbares; cependant le voyageur Hérodote ne la sépare pas d'une sorte d'ethnographie historique. De nos jours, l'histoire s'est annexé la démographie, l'économie, la société, les mentalités et elle aspire à devenir « histoire totale », à régner sur tout son domaine virtuel. Une continuité trompeuse s'établit à nos yeux entre ces royaumes successifs; d'où la fiction d'un genre en évolution, la continuité étant assurée par le mot même d'histoire (mais on croit devoir mettre à part la sociologie et l'ethnographie) et par la fixité de la capitale, à savoir l'histoire politique: toutefois, de nos jours, le rôle de capitale tend à passer à l'histoire sociale ou à ce qu'on appelle la civilisation.

Tout au plus peut-on constater que le genre, qui a beaucoup varié au cours de son évolution, tend, depuis Voltaire, à s'étendre de plus en plus; comme un fleuve en pays trop plat, il s'étale largement et change facilement de lit. Les historiens ont fini par ériger en doctrine cette sorte d'impérialisme; ils recourent à une métaphore forestière plutôt que fluviale: ils affirment, par leurs paroles ou leurs actes, que l'histoire, telle qu'on l'a écrite à n'importe quelle époque, n'est qu'un essart au milieu d'une immense forêt qui, de droit, leur revient tout entière. En France, l'Ecole des Annales, réunie autour de la revue fondée par Marc Bloch, s'est attachée au défrichement des zones frontalières de cet essart; selon ces pionniers, l'historiographie traditionnelle étudiait trop exclusivement les bons gros événements reconnus comme tels depuis toujours; elle faisait de l'« histoire-traités-et-batailles »; mais il restait à défricher une immense étendue de « non-événementiel » dont nous n'apercevons même pas les limites; le non-événementiel, ce sont des événements non encore salués comme tels: histoire des terroirs, des mentalités, de la folie ou de la recherche de la sécurité à travers les âges. On appellera donc non-événementiel l'historicité dont nous n'avons pas conscience comme telle; l'expression sera employée en ce sens dans ce livre, et c'est justice, car l'école et ses idées ont assez prouvé leur fécondité.

Les faits n'ont pas de taille absolue

A l'intérieur de l'essart que les conceptions ou les conventions de chaque époque taillent dans le champ de l'historicité, il n'existe pas de hiérarchie constante entre les provinces; aucune zone n'en commande une autre ni, en tout cas, ne l'absorbe. Tout au plus peut-on penser que certains faits sont plus importants que d'autres, mais cette importance elle-même dépend entièrement des critères choisis par chaque historien et n'a pas de grandeur absolue. Parfois un habile metteur en scène plante un vaste décor : Lépante, le XVI^e siècle tout entier, la Méditerranée éternelle et le désert, où Allah est seul à être; c'est étager une scénographie en profondeur et juxtaposer, en artiste baroque, des rythmes temporels différents, ce n'est pas sérier des déterminismes. Même si, pour un lecteur de Koyré, l'idée que la naissance de la physique au XVII^e siècle pourrait s'expliquer par les besoins techniques de la bourgeoisie montante n'était inconsistante ou même absurde⁴, l'histoire des sciences ne disparaîtrait pas, pour être ainsi expliquée; de fait, quand un historien insiste sur la dépendance de l'histoire des sciences par rapport à l'histoire sociale, c'est le plus souvent qu'il écrit une histoire générale de toute une période et qu'il obéit à une règle rhétorique, qui lui prescrit d'établir des ponts entre ses chapitres sur la science et ceux relatifs à la société.

Pourtant l'impression demeure que la guerre de 1914 est tout de même un événement plus important que l'incendie du Bazar de la Charité ou que l'affaire Landru; la guerre est de l'histoire, le reste est fait-divers. Ce n'est qu'une illusion, qui nous vient d'avoir confondu la série de chacun de ces événements et leur taille relative dans la série; l'affaire Landru a fait moins de morts que la guerre, mais est-elle disproportionnée à un détail de la diplomatie de Louis XV ou à une crise ministérielle sous la III^e République? Et que dire de l'horreur dont l'Allemagne hitlérienne a éclaboussé la face de l'humanité, du fait divers gigantesque d'Auschwitz? L'affaire Landru est de première grandeur dans une histoire du crime. Mais cette histoire compte moins que l'histoire politique, elle occupe une place bien moindre dans la vie de la plupart des gens? On en dirait autant de la philosophie et de la

4. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, p. 61, 148, 260, n. 1, 352 sq.; *Études newtoniennes*, p. 29; cf. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 307.

science avant le XVIII^e siècle; elle a moins de conséquences actuelles? La diplomatie de Louis XV en a-t-elle beaucoup plus?

Mais soyons sérieux : si un bon génie nous accordait de connaître dix pages du passé d'une civilisation inconnue à ce jour, que choisirions-nous? Préférerions-nous connaître de beaux crimes ou savoir à quoi ressemblait cette société, à des tribus mélanésiennes ou bien à la démocratie britannique? Nous préférerions évidemment apprendre si elle était tribale ou démocratique. Seulement nous venons encore de confondre la taille des événements et leur série. L'histoire du crime n'est qu'une petite partie (mais très suggestive, aux mains d'un historien habile) de l'histoire sociale; de même, l'institution d'ambassades permanentes, cette invention des Vénitiens, est une petite partie de l'histoire politique. Il fallait, soit comparer la taille des criminels et celle des ambassadeurs, soit comparer l'histoire sociale et l'histoire politique. Que préférerions-nous savoir, si notre civilisation inconnue était démocratique et non tribale? Ou bien si elle était industrielle ou en était encore à l'âge de la pierre taillée? Sans doute les deux; à moins que nous préférions nous chamailler pour savoir si le politique est plus important que le social et si la mer vaut mieux que les vacances en montagne? Survient un démographe, qui proclame que la démographie doit emporter la palme.

Ce qui embrouille les idées est le genre de l'histoire dite générale. A côté de livres qui s'intitulent *les Classes dangereuses* ou *Histoire diplomatique* et dont le critère choisi est indiqué dès le titre, il en existe d'autres qui s'appellent *le Seizième Siècle* et dont le critère demeure tacite : il n'en existe pas moins et n'est pas moins subjectif. L'axe de ces histoires générales a été très longtemps l'histoire politique, mais il est aujourd'hui davantage non-événementiel : économie, société, civilisation. Tout n'est pas réglé pour autant. Notre historien raisonnera sans doute ainsi : pour ne pas disproportionner notre exposé, parlons de ce qui comptait le plus au plus grand nombre de Français sous le règne de Henri III; l'histoire politique ne comptera plus beaucoup, car la plupart des sujets du roi n'avaient affaire au pouvoir que comme contribuables ou criminels; nous parlerons surtout des travaux et des jours de Jacques Bonhomme; un rapide chapitre esquissera un tableau de la vie culturelle, mais les habiles y parleront surtout des almanachs, des livrets de colportage et des quatrains de Pibrac. Mais la religion? Lacune de taille pour le XVI^e siècle. Mais nous attachons-nous à décrire les lignes moyennes de la vie quotidienne à cette époque, ou ses sommets affectifs, qui sont évidemment intenses et brefs à la fois? Mieux encore, raconterons-nous ce que le XVI^e siècle a de moyen, ou bien ce qui le différencie du siècle qui précède et de celui qui le suit?

Extension de l'histoire

Or, plus l'horizon événementiel s'élargit à nos yeux et plus il apparaît indéfini : tout ce qui a composé la vie quotidienne de tous les hommes, y compris ce que seul discernerait un virtuose du journal intime, est en droit un gibier pour l'historien ; car on ne voit pas dans quelle autre région de l'être que dans la vie, jour après jour, pourrait se réfléchir l'historicité. Ce qui ne signifie pas du tout que l'histoire doit se faire histoire de la vie quotidienne, que l'histoire diplomatique de Louis XIV sera remplacée par la description des émotions du peuple parisien lors des entrées solennelles du roi, que l'histoire de la technique des transports sera remplacée par une phénoménologie de l'espace et de ses médiateurs ; non, mais cela veut dire simplement qu'un événement n'est connu que par traces et que tout fait de toute la vie de tous les jours est trace de quelque événement (que cet événement soit catalogué ou dorme encore dans la forêt non-événementielle). Telle est la leçon de l'historiographie depuis Voltaire ou Burckhardt. Balzac a commencé par faire concurrence à l'état civil, puis les historiens ont fait concurrence à Balzac qui leur avait reproché, dans l'avant-propos de 1842 à la *Comédie humaine*, de négliger l'histoire des mœurs. Ils ont d'abord paré aux lacunes les plus criantes, décrit les aspects statistiques de l'évolution démographique et économique. En même temps, ils découvraient les mentalités et les valeurs ; ils s'apercevaient qu'il y avait encore plus curieux à faire que de donner des détails sur la folie dans la religion grecque ou les forêts au Moyen Age : faire comprendre comment les gens de l'époque voyaient la forêt ou la folie, car il n'existe pas de façon en soi de les voir, chaque époque a la sienne et l'expérience professionnelle a prouvé que la description de ces visions offrait au chercheur une matière riche et subtile à souhait. Cela dit, nous sommes encore loin de savoir conceptualiser toutes les petites perceptions qui composent le vécu. Dans le *Journal d'un bourgeois de Paris*, à la date de mars 1414, se lisent quelques lignes tellement idiosyncrasiques qu'elles peuvent passer pour l'allégorie même de l'histoire universelle : « A cette époque, les petits enfants chantaient le soir, en allant au vin ou à la moutarde :

*Votre c.n a la toux, commère,
Votre c.n a la toux, la toux.*

Il arriva en effet, selon le bon plaisir de Dieu, qu'un mauvais air corrompu fondit sur le monde, qui fit perdre le boire, le manger et le sommeil à plus de cent mille personnes à Paris; ce mal donnait une toux si forte qu'on ne chantait plus de grand-messes. Personne n'en mourait, mais on avait du mal à guérir. » Qui se contenterait de sourire serait perdu pour l'histoire : ces quelques lignes font un « fait social total » digne de Mauss. Qui a lu Pierre Goubert y reconnaît l'état démographique normal des populations préindustrielles, où les endémies de l'été étaient souvent relayées par des épidémies dont on s'étonnait de ne pas mourir et qu'on acceptait avec la résignation que nous avons devant les accidents de voiture, bien qu'on en mourût beaucoup plus; qui a lu Philippe Ariès reconnaîtra, au vert langage de ces enfans, l'effet d'un système d'éducation pré-rousseauiste (or, si l'on a lu Kardiner et si l'on croit que la personnalité de base...). Mais pourquoi envoyer les enfans acheter précisément du vin et de la moutarde? Sans doute les autres denrées ne venaient-elles pas d'une boutique, mais venaient de la ferme ou avaient été préparées au logis (c'est le cas du pain) ou achetées le matin sur quelque place aux herbes; voilà de l'économie, voilà la ville et son terroir, et les auréoles de l'économiste von Thünen... Resterait à étudier cette république des enfans qui paraît avoir ses mœurs, ses franchises et ses heures. Admirons au moins, en philologues, la forme non quelconque de leur chanson, avec ses deux étages de répétitions et sa raillerie à la deuxième personne. Quiconque s'est intéressé aux solidarités, aux pseudo-parentés et aux parentés à plaisanteries des ethnographes admirera tout ce qu'il y a dans le mot de « commère »; quiconque a lu van Gennep connaît bien la saveur de cette raillerie folklorique. Les lecteurs de *Le Bras* se sentiront en terrain connu avec ces grand-messes qui servent d'étalon pour un événement. Renonçons à commenter cet « air corrompu » du point de vue de l'histoire de la médecine, ces « cent mille personnes » dans le Paris du temps des Armagnacs du point de vue de la démographie et aussi de l'histoire de la conscience démographique, enfin ce « bon plaisir de Dieu » et ce sentiment d'un *fatum*. En tout cas, une histoire des civilisations où l'on ne retrouverait rien de toutes ces richesses mériterait-elle son titre, quand elle aurait Toynbee pour auteur?

L'abîme qui sépare l'historiographie antique, avec son optique étroitement politique, de notre histoire économique et sociale est énorme; mais il n'est pas plus grand que celui qui sépare l'histoire d'aujourd'hui de ce qu'elle pourrait être demain. Un bon moyen de s'en rendre compte est d'essayer d'écrire un roman historique, de même que la bonne manière de mettre à l'épreuve une grammaire descriptive est de la faire fonctionner à rebours dans une machine à traduire.

Notre conceptualisation du passé est si réduite et sommaire que le roman historique le mieux documenté hurle le faux dès que les personnages ouvrent la bouche ou font un geste; comment pourrait-il en être autrement, quand nous ne savons même pas dire où réside exactement la différence que nous sentons bien entre une conversation française, anglaise ou américaine, ni prévoir les savants méandres d'une conversation entre paysans provençaux? Nous sentons, à l'attitude de ces deux messieurs qui causent dans la rue et dont nous n'entendons pas les paroles, qu'ils ne sont ni père et fils, ni des étrangers l'un pour l'autre : sans doute beau-père et gendre; nous devinons, à voir son port, que cet autre monsieur vient de franchir un seuil qui est celui de sa propre maison, ou d'une église, ou d'un lieu public, ou d'une demeure étrangère. Il suffit pourtant que nous prenions un avion et débarquions à Bombay pour ne plus savoir deviner ces choses. L'historien a encore beaucoup de travail à faire avant que nous puissions retourner le sablier du temps et les traités de demain seront peut-être aussi différents des nôtres que les nôtres diffèrent de Froissart ou du *Bréviaire* d'Eutrope.

L'Histoire est une idée limite

Ce qui peut s'exprimer également sous cette forme : l'Histoire, avec une majuscule, celle du *Discours sur l'Histoire universelle*, des *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* et d'*A study in History*, n'existe pas : il n'existe que des « histoire de... ». Un événement n'a de sens que dans une série, le nombre des séries est indéfini, elles ne se commandent pas hiérarchiquement et on verra qu'elles ne convergent pas non plus vers un géométral de toutes les perspectives. L'idée d'Histoire est une limite inaccessible ou plutôt une idée transcendante; on ne peut pas écrire cette Histoire, les historiographies qui se croient totales trompent à leur insu le lecteur sur la marchandise et les philosophies de l'histoire sont un *nonsense* qui relève de l'illusion dogmatique, ou plutôt elles seraient un *nonsense* si elles n'étaient le plus souvent des philosophies d'une « histoire de... » parmi d'autres, l'histoire nationale.

Tout va bien, aussi longtemps qu'on se contente d'affirmer, avec saint Augustin, que la Providence dirige les empires et les nations et que la conquête romaine était conforme au plan divin : on sait alors de quelle « histoire de... » on parle; tout se détraque quand l'Histoire cesse d'être l'histoire des nations et se gonfle peu à peu de tout ce que nous arrivons à concevoir du passé. La Providence dirigera-t-elle

l'histoire des civilisations? Mais que veut dire civilisations? Dieu dirigerait-il un *flatus vocis*? On ne voit pas que le bicaméralisme, le *coitus interruptus*, la mécanique des forces centrales, les contributions directes, le fait de se hausser légèrement sur la pointe des pieds quand on prononce une phrase fine ou forte (ainsi faisait M. Birotteau) et autres événements du XIX^e siècle doivent évoluer selon un même rythme; pourquoi le feraient-ils? Et, s'ils ne le font pas, l'impression que nous donne le continuum historique de se diviser en un certain nombre de civilisations n'est qu'une illusion d'optique et il serait à peu près aussi intéressant de discuter de leur nombre que du groupement des étoiles en constellations.

Si la Providence dirige l'Histoire et que l'Histoire soit une totalité, alors le plan divin est indiscernable; comme totalité, l'Histoire nous échappe et, comme entrecroisement de séries, elle est un chaos semblable à l'agitation d'une grande ville vue d'avion. L'historien ne se sent pas très anxieux de savoir si l'agitation en question tend vers quelque direction, si elle a une loi, s'il y a évolution. Il est trop clair, en effet, que cette loi ne serait pas la clé du tout; découvrir qu'un train se dirige vers Orléans ne résume ni n'explique tout ce que peuvent faire les voyageurs à l'intérieur des wagons. Si la loi de l'évolution n'est pas une clé mystique, elle ne peut être qu'un *indice*, qui permettrait à un observateur venu de Sirius de lire l'heure au cadran de l'Histoire et de dire que tel instant historique est postérieur à tel autre; que cette loi soit la rationalisation, le progrès, le passage de l'homogène à l'hétérogène, le développement technique ou celui des libertés, elle permettrait de dire que le XX^e siècle est postérieur au IV^e, mais ne résumerait pas tout ce qui a pu se passer à l'intérieur de ces siècles. L'observateur venu de Sirius, sachant que la liberté de la presse ou le nombre d'automobiles est un indice chronologique sûr, considérerait cet aspect de la réalité pour dater le spectacle de la planète Terre, mais il va sans dire que les Terriens n'en continueraient pas moins à faire beaucoup d'autres choses que de conduire des autos et de maudire leur gouvernement dans leurs quotidiens. Le sens de l'évolution est un problème biologique, théologique, anthropologique, sociologique ou pataphysique, mais pas historique, car l'historien ne se soucie pas de sacrifier l'histoire à un seul de ses aspects, cet aspect serait-il indice; la physique et même la thermodynamique ne se réduisent pas non plus à la contemplation de l'entropie⁵.

5. La philosophie de l'histoire est aujourd'hui un genre mort ou du moins un genre qui ne se survit plus que chez des épigones de saveur assez populaire, comme Spengler. Car c'était un genre faux : à moins d'être une philosophie révélée, une

Alors, si ce vaste problème n'intéresse pas l'historien, qu'est-ce qui l'intéressera? On entend souvent poser cette question et la réponse ne peut pas être simple : son intérêt dépendra de l'état de la docu-

philosophie de l'histoire fera double emploi avec l'explication concrète des faits et renverra aux mécanismes et lois qui expliquent ces faits. Seuls les deux extrêmes sont viables : le providentialisme de la *Cité de Dieu*, l'épistémologie historique; tout le reste est bâtard. Supposons, en effet, que nous soyons en droit d'affirmer que le mouvement général de l'histoire se dirige vers le règne de Dieu (saint Augustin), ou qu'il est formé de cycles saisonniers qui reviennent dans un éternel retour (Spengler), ou qu'il est conforme à une « loi » — en fait, à une constatation empirique — des trois états (A. Comte); ou encore que, « en considérant le jeu de la liberté, on y découvrirait un cours régulier, un développement continu » qui mène l'humanité à vivre libre sous une Constitution parfaite (Kant). De deux choses l'une : ou bien ce mouvement est la simple résultante des forces qui mènent l'histoire, ou bien il est causé par une mystérieuse force extérieure. Dans le premier cas la philosophie de l'histoire fait double emploi avec l'historiographie ou plutôt elle n'est qu'une constatation historique à grande échelle, un fait qui demande à être expliqué comme tout fait historique; dans le second cas, ou bien cette mystérieuse force est connue par la révélation (saint Augustin) et on tentera tant bien que mal d'en retrouver les traces dans le détail des événements, à moins que, plus sagement, on renonce à deviner les voies de la Providence; ou bien (Spengler) le fait que l'histoire tourne en rond est un fait curieux et inexpliqué qu'on a découvert en regardant l'histoire elle-même, mais alors, plutôt que d'entrer en transe, il convient d'expliquer cette étrange découverte, de voir quelles causes concrètes font que l'humanité tourne en rond; peut-être ne trouvera-t-on pas ces causes : alors la découverte de Spengler sera un problème historique, une page d'historiographie inachevée.

Revenons aux philosophies de l'histoire qui, comme Kant, constatent que dans l'ensemble le mouvement de l'humanité suit ou a tendance à suivre telle ou telle voie et que cette orientation est due à des causes concrètes. Certes pareille constatation n'a de signification qu'empirique : c'est comme si, à une connaissance partielle de la Terre et des continents, se substituait tout à coup un planisphère complet où le contour des continents nous apparaîtrait dans leur totalité. Savoir quelle est la forme d'ensemble du continent tout entier ne nous amènerait assurément pas à modifier la description que nous avions faite de la partie déjà connue; de même, savoir quel sera l'avenir de l'humanité ne nous amènerait nullement à modifier notre façon d'écrire l'histoire du passé. Et cela ne nous apportera non plus aucune révélation philosophique. Les grandes lignes de l'histoire de l'humanité n'ont pas de valeur spécialement didactique; si l'humanité va de plus en plus dans le sens d'un progrès technique, ce n'est peut-être pas que telle est sa mission; ce peut être dû aussi à de banals phénomènes d'imitation, de « boule de neige », au hasard d'une chaîne de Markov ou d'un processus épidémique. La connaissance de l'avenir de l'humanité n'a aucun intérêt en elle-même : elle renverrait à l'étude des mécanismes de la causalité historique; la philosophie de l'histoire renverrait à la méthodologie de l'histoire. Par exemple, la « loi » des trois états de Comte renvoie à la question de savoir pourquoi l'humanité traverse trois états. Et c'est ce qu'a fait Kant, dont la très lucide philosophie de l'histoire se présente comme un *choix* et renvoie à une explication concrète. Il ne cache pas, en effet, que le projet d'une histoire philosophique de l'espèce humaine ne consistera pas à écrire

mentation, de ses goûts, d'une idée qui lui a traversé l'esprit, de la commande d'un éditeur, que sais-je encore? Mais, si l'on veut demander par là à quoi *doit* s'intéresser l'historien, alors toute réponse devient impossible : conviendra-t-on de réserver le noble nom d'histoire à un incident diplomatique et de le refuser à l'histoire des jeux et sports? Il est impossible de fixer une échelle d'importance qui ne soit subjective. Finissons sur une page de Popper qui dit fortement les choses ⁶ : « La seule manière de résoudre la difficulté est, je crois, d'introduire consciemment un point de vue préconçu de sélection. L'historicisme prend à tort les interprétations pour des théories. Il est possible, par exemple, d'interpréter l'« histoire » comme une histoire de la lutte des classes, ou de la lutte des races pour la suprématie, ou comme l'histoire du progrès scientifique et industriel. Tous ces points de vue sont plus ou moins intéressants et, en tant que points de vue, parfaitement irréprochables. Mais les historicistes ne les présentent pas comme tels; ils ne voient pas qu'il y a nécessairement une pluralité d'interprétations fondamentalement équivalentes (même si certaines d'entre elles peuvent se distinguer par leur fécondité, point assez important). Au lieu de cela, ils les présentent comme des doctrines ou des théories affirmant que toute histoire est l'histoire de la lutte des classes, etc. Les historiens classiques, qui s'opposent à juste titre à ce procédé, s'exposent d'un autre côté à tomber dans une plus grande erreur encore; visant l'objectivité, ils se sentent contraints d'éviter tout point de vue sélectif, mais, puisque c'est impossible, ils adoptent des points de vue sans se rendre habituellement compte qu'ils le font. »

Il arrive à tout instant des événements de toute espèce et notre monde est celui du devenir; il est vain de croire que certains de ces événements seraient d'une nature particulière, seraient « historiques » et constitueraient l'Histoire. Or la question initiale que posait l'historisme était celle-ci : qu'est-ce qui distingue un événement historique d'un autre qui ne l'est pas? Comme il est apparu rapidement que cette distinction n'était pas facile à faire, qu'on ne pouvait s'en tenir à la conscience naïve ou nationale pour faire le partage, mais qu'on n'arri-

philosophiquement toute l'histoire, mais à écrire la partie de cette histoire qui entre dans la perspective choisie, celle des progrès de la liberté. Et il a soin de chercher quelles raisons concrètes font que l'humanité se dirige vers cette fin : c'est, par exemple, que, même quand il y a des retours momentanés de barbarie, du moins, pratiquement, un « germe de lumière » est transmis aux générations futures, et que l'homme est fait de telle sorte qu'il est un bon terrain pour le développement de ces germes. Et cet avenir de l'humanité, s'il est possible et probable, n'est nullement certain; Kant entend écrire son Histoire philosophique pour œuvrer en faveur de cet avenir, pour en rendre la venue plus probable.

6. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, p. 148-150.

vait pas à faire mieux qu'elle et que l'objet du débat fuyait dans les doigts, l'historisme en a conclu que l'Histoire était subjective, qu'elle était la projection de nos valeurs et la réponse aux questions que nous voulons bien lui poser.

Or il suffit d'admettre que tout est historique pour que cette problématique devienne à la fois évidente et inoffensive; oui, l'histoire n'est que réponse à nos interrogations, parce qu'on ne peut matériellement pas poser toutes les questions, décrire tout le devenir, et parce que le progrès du questionnaire historique se place dans le temps et est aussi lent que le progrès de n'importe quelle science; oui, l'histoire est subjective, car on ne peut nier que le choix d'un sujet de livre d'histoire est libre.

Ni faits, ni géométral, mais des intrigues

Si tout ce qui est arrivé est également digne de l'histoire, celle-ci ne devient-elle pas un chaos? Comment un fait y serait-il plus important qu'un autre? Comment tout ne se réduit-il pas à une grisaille d'événements singuliers? La vie d'un paysan nivernais vaudrait celle de Louis XIV; ce bruit de klaxons qui monte en ce moment de l'avenue vaudrait une guerre mondiale... Peut-on échapper à l'interrogation historiste? Il faut qu'il y ait un choix en histoire, pour échapper à l'éparpillement en singularités et à une indifférence où tout se vaut.

La réponse est double. D'abord l'histoire ne s'intéresse pas à la singularité des événements individuels, mais à leur spécificité, comme on verra au prochain chapitre; ensuite les faits, comme on va voir, n'existent pas comme autant de grains de sable.

Les faits ont une organisation naturelle, que l'historien trouve toute faite, une fois qu'il a choisi son sujet, et qui est interchangeable : l'effort du travail historique consiste justement à *retrouver* cette organisation : causes de la guerre de 1914, buts de guerre des belligérants, incident de Sarajevo; les limites de l'objectivité des explications historiques se ramènent en partie au fait que chaque historien parvient à pousser plus ou moins loin l'explication. A l'intérieur du sujet choisi, cette organisation des faits leur confère une importance relative : dans une histoire militaire de la guerre de 1914, un coup de main aux avant-postes importe moins qu'une offensive qui occupa à juste raison les grands titres des journaux; dans la même histoire militaire, Verdun compte davantage que la grippe espagnole. Bien entendu, dans une histoire démographique, ce sera l'inverse. Les difficultés ne commenceraient que si l'on s'avisait de demander lequel, de Verdun et de la grippe, compte le plus absolument, du point de vue de l'Histoire. Ainsi donc : les faits n'existent pas isolément, mais ont des liaisons objectives ; 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 pourra rien changer; la vérité historique n'est ni relative ni inaccessible comme un ineffable au-delà de tous les points de vue, comme un « géométral ».

La notion d'intrigue.

Les faits n'existent pas isolément, en ce sens que le tissu de l'histoire est ce que nous appellerons une intrigue, un mélange très humain et très peu « scientifique » de causes matérielles, de fins et de hasards; une tranche de vie, en un mot, que l'historien découpe à son gré et où les faits ont leurs liaisons objectives et leur importance relative : la genèse de la société féodale, la politique méditerranéenne de Philippe II ou un épisode seulement de cette politique, la révolution galiléenne. Le mot d'intrigue a l'avantage de rappeler que ce qu'étudie l'historien est aussi humain qu'un drame ou un roman, *Guerre et Paix* ou *Antoine et Cléopâtre*. Cette intrigue ne s'ordonne pas nécessairement selon une suite chronologique : comme un drame intérieur, elle peut se dérouler d'un plan à l'autre; l'intrigue de la révolution galiléenne mettra Galilée aux prises avec les cadres de pensée de la physique au début du XVII^e siècle, avec les aspirations qu'il sentait vaguement en lui-même, avec les problèmes et références à la mode, platonisme et aristotélisme, etc. L'intrigue peut donc être coupe transversale des différents rythmes temporels, analyse spectrale : elle sera toujours intrigue parce qu'elle sera humaine, parce qu'elle ne sera pas un morceau de déterminisme.

Une intrigue n'est pas un déterminisme où des atomes appelés armée prussienne culbuteraient des atomes appelés armée autrichienne; les détails y prennent donc l'importance relative qu'exige la bonne marche de l'intrigue. Si les intrigues étaient de petits déterminismes, alors, quand Bismarck expédie la dépêche d'Ems, le fonctionnement du télégraphe serait détaillé avec la même objectivité que la décision du chancelier et l'historien aurait commencé par nous expliquer quels processus biologiques avaient amené la venue au monde du même Bismarck. Si les détails ne prenaient pas une importance relative, alors, quand Napoléon donne un ordre à ses troupes, l'historien expliquerait chaque fois pourquoi les soldats lui obéissaient (on se souvient que Tolstoï pose le problème de l'histoire à peu près en ces termes dans *Guerre et Paix*). Il est vrai que, si une fois les soldats avaient désobéi, cet événement aurait été pertinent, car le cours du drame aurait été changé. Quels sont donc les faits qui sont dignes de susciter l'intérêt de l'historien? Tout dépend de l'intrigue choisie; en lui-même, un fait n'est ni intéressant, ni le contraire. Est-il intéres-

sant pour un archéologue d'aller compter le nombre de plumes qu'il y a sur les ailes de la Victoire de Samothrace? Fera-t-il preuve, ce faisant, d'une louable rigueur ou d'une superfétatoire acribie? Impossible de répondre, car le fait n'est rien sans son intrigue; il devient quelque chose si l'on en fait le héros ou le figurant d'un drame d'histoire de l'art où l'on fera se succéder la tendance classique à ne pas mettre trop de plumes et à ne pas signoler le rendu, la tendance baroque à surcharger et à fouiller le détail et le goût qu'ont les arts barbares de remplir le champ avec des éléments décoratifs.

Remarquons que, si notre intrigue de tout à l'heure n'avait pas été la politique internationale de Napoléon, mais la Grande Armée, son moral et ses attitudes, l'ordinaire obéissance des grognards aurait été événement pertinent et nous aurions eu à en dire le pourquoi. Seulement il est difficile d'additionner les intrigues et de totaliser : ou bien Néron est notre héros et il lui suffira de dire « Gardes, qu'on m'obéisse », ou bien les gardes sont nos héros et nous écrirons une autre tragédie; en histoire comme au théâtre, tout montrer est impossible, non pas parce qu'il faudrait trop de pages, mais parce qu'il n'existe pas de fait historique élémentaire, d'atome événementiel.

Il est impossible de décrire une totalité et toute description est sélective; l'historien ne lève jamais la carte de l'événementiel, il peut tout au plus multiplier les itinéraires qui le traversent. Comme l'écrit à peu près F. von Hayek ¹, le langage nous abuse qui parle de la Révolution française ou de la Guerre de Cent ans comme d'unités naturelles, ce qui nous porte à croire que le premier pas dans l'étude de ces événements doit être d'aller voir à quoi ils ressemblent, comme on fait quand on entend parler d'une pierre ou d'un animal; l'objet de l'étude n'est jamais la totalité de tous les phénomènes observables en un temps et en un lieu donnés, mais toujours certains aspects seulement qui en sont choisis; selon la question que nous posons, la même situation spatio-temporelle peut contenir un certain nombre d'objets différents d'étude; Hayek ajoute que, « selon ces questions, ce que nous avons l'habitude de considérer comme un événement historique unique peut éclater en une multitude d'objets de connaissance; c'est une confusion sur ce point qui est principalement responsable de la doctrine, tellement en vogue aujourd'hui, selon laquelle toute connaissance historique est nécessairement relative, déterminée par notre « situation » et vouée au changement avec l'écoulement du temps; le noyau de vérité que contient l'assertion concernant la

1. *Scientisme et Sciences sociales*, trad. Barre, Plon, 1953, p. 57-60 et 80; cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, p. 79-80 et n. 1.

relativité de la connaissance historique est que les historiens s'intéresseront à divers moments à des objets différents, mais non qu'ils soutiendront des opinions différentes sur le même objet ». Ajoutons que, si un même « événement » peut être dispersé entre plusieurs intrigues, inversement des données appartenant à des catégories hétérogènes — le social, le politique, le religieux... — peuvent composer un même événement; c'est même un cas très fréquent : la majorité des événements sont des « faits sociaux totaux » au sens de Marcel Mauss; à vrai dire, la théorie du fait social total veut dire tout simplement que nos catégories traditionnelles mutilent la réalité.

Il est évidemment impossible de raconter la totalité du devenir et il faut choisir; il n'existe pas non plus une catégorie particulière d'événements (l'histoire politique, par exemple) qui serait l'Histoire et s'imposerait à notre choix. Il est donc littéralement vrai d'affirmer, avec Marrou, que toute historiographie est subjective : le choix d'un sujet d'histoire est libre et tous les sujets se valent en droit; il n'existe pas d'Histoire et pas davantage de « sens de l'histoire »; le cours des événements (tiré par quelque locomotive de l'histoire vraiment scientifique) ne s'avance pas sur une voie toute tracée. L'itinéraire que choisit l'historien pour décrire le champ événementiel peut être librement choisi et tous les itinéraires sont également légitimes (encore qu'ils ne soient pas également intéressants). Cela dit, la configuration du terrain événementiel est ce qu'elle est, et deux historiens qui auront emprunté la même route verront le terrain de la même manière ou discuteront très objectivement de leur désaccord.

Structure du champ événementiel

Les historiens racontent des intrigues, qui sont comme autant d'itinéraires qu'ils tracent à leur guise à travers le très objectif champ événementiel (lequel est divisible à l'infini et n'est pas composé d'atomes événementiels); aucun historien ne décrit la totalité de ce champ, car un itinéraire doit choisir et ne peut passer partout; aucun de ces itinéraires n'est le vrai, n'est l'Histoire. Enfin, le champ événementiel ne comprend pas des sites qu'on irait visiter et qui s'appelleraient événements : un événement n'est pas un être, mais un croisement d'itinéraires possibles. Considérons l'événement appelé guerre de 1914, ou plutôt situons-nous avec plus de précision : les opérations militaires et l'activité diplomatique; c'est un itinéraire qui en vaut bien un

autre. Nous pouvons aussi voir plus largement et déborder sur les zones avoisinantes : les nécessités militaires ont entraîné une intervention de l'État dans la vie économique, suscité des problèmes politiques et constitutionnels, modifié les mœurs, multiplié le nombre des infirmières et des ouvrières et bouleversé la condition de la femme... Nous voilà sur l'itinéraire du féminisme, que nous pouvons suivre plus ou moins loin. Certains itinéraires tournent court (la guerre a eu peu d'influence sur l'évolution de la peinture, sauf erreur); le même « fait », qui est cause profonde sur un itinéraire donné, sera incident ou détail sur un autre. Toutes ces liaisons dans le champ événementiel sont parfaitement objectives. Alors, quel sera l'événement appelé guerre de 1914? Il sera ce que vous en ferez par l'étendue que vous donnerez librement au concept de guerre : les opérations diplomatiques ou militaires, ou une partie plus ou moins grande des itinéraires qui recourent celui-ci. Si vous voyez assez grand, votre guerre sera même un « fait social total ».

Les événements ne sont pas des choses, des objets consistants, des substances; ils sont un découpage que nous opérons librement dans la réalité, un agrégat de processus où agissent et pâissent des substances en interaction, hommes et choses. Les événements n'ont pas d'unité naturelle; on ne peut, comme le bon cuisinier du *Phèdre*, les découper selon leurs articulations véritables, car ils n'en ont pas. Toute simple qu'elle soit, cette vérité n'est cependant pas devenue familière avant la fin du siècle dernier et sa découverte a produit un certain choc; on a parlé de subjectivisme, de décomposition de l'objet historique. Ce qui ne peut guère s'expliquer que par le caractère très événementiel de l'historiographie jusqu'au XIX^e siècle et par l'étroitesse de sa vision; il y avait une grande histoire, surtout politique, qui était consacrée, il y avait des événements « reçus ». L'histoire non-événementielle a été une sorte de télescope qui, en faisant apercevoir dans le ciel des millions d'étoiles autres que celles que connaissaient les astronomes antiques, nous ferait comprendre que notre découpage du ciel étoilé en constellations était subjectif.

Les événements n'existent donc pas avec la consistance d'une guitare ou d'une soupière. Il faut alors ajouter que, quoi qu'on dise, ils n'existent pas non plus à la manière d'un « géométral »; on aime à affirmer qu'ils existent en eux-mêmes à la manière d'un cube ou d'une pyramide : nous ne voyons jamais un cube sous toutes ses faces en même temps, nous n'avons jamais de lui qu'un point de vue partiel; en revanche, nous pouvons multiplier ces points de vue. Il en serait de même des événements : leur inaccessible vérité intégrerait les innombrables points de vue que nous prendrions sur eux et qui auraient

tous leur vérité partielle. Il n'en est rien; l'assimilation d'un événement à un géométral est trompeuse et plus dangereuse que commode.

Si l'on veut absolument parler d'un géométral, qu'on réserve ce mot pour la perception d'un même événement par différents témoins, par différents individus en chair et en os : la bataille de Waterloo vue par la monade Fabrice, la monade maréchal Ney et une monade cantinière. Quant à l'événement « bataille de Waterloo », tel que l'écrira un historien, il n'est pas le géométral de ces vues partielles : il est un choix de ce que les témoins ont vu, et un choix critique. Car si, dupé par le mot de géométral, l'historien se contentait d'intégrer les témoignages, on retrouverait entre autres, dans cette étrange bataille, plusieurs bouffées romanesques provenant d'un jeune Italien et une charmante silhouette de jeune paysanne dont l'origine serait identique. L'historien découpe dans les témoignages et documents l'événement tel qu'il a choisi de le faire être; c'est pourquoi jamais un événement ne coïncide avec le *cogito* de ses acteurs et témoins. On pourra même trouver, dans une bataille de Waterloo, des grognements et bâillements venus du *cogito* d'un grognard : ce sera parce que l'historien aura décrété que « sa » bataille de Waterloo ne sera pas seulement de la stratégie et qu'elle comportera aussi la mentalité des combattants.

Somme toute, il semble qu'en histoire il n'existe qu'un seul authentique géométral : c'est l'Histoire, l'histoire totale, la totalité de tout ce qui se passe. Mais ce géométral n'est pas pour nous; Dieu seul, s'il existe, qui voit une pyramide sous tous les angles à la fois, doit pouvoir contempler l'Histoire « comme une même ville regardée de différents côtés » (ainsi s'exprime la *Monadologie*). Il est en revanche de petits géométraux que Dieu lui-même ne contemple pas parce qu'ils n'existent qu'en paroles : le potlatch, la Révolution française, la guerre de 1914. La première guerre mondiale ne serait donc qu'un mot? On étudie bien « la guerre de 1914 et l'évolution des mœurs », « la guerre de 1914 et l'économie dirigée » : la guerre n'est-elle pas l'intégrale de ces vues partielles? Précisément, c'est une somme, un capharnaüm; ce n'est pas un géométral : on ne peut pas prétendre que la montée du féminisme de 1914 à 1918 est la même chose que la stratégie des attaques frontales vue par d'autres yeux. Parler de géométral est prendre une vue partielle (elles le sont toutes) pour un point de vue sur une totalité. Or les « événements » ne sont pas des totalités, mais des nœuds de relations : les seules totalités sont des mots, « guerre » ou « don », auxquels on prête librement une extension large ou étroite.

Vaut-il la peine que nous dépensions ainsi nos munitions contre une inoffensive façon de parler? Oui, car elle est à l'origine de trois

illusions : celle de profondeur de l'histoire, celle d'histoire générale et celle de renouvellement de l'objet. Le mot de point de vue a fait résonner comme harmoniques ceux de subjectivité et de vérité inaccessible : « tous les points de vue se valent et la vérité nous échappera toujours, elle est toujours plus profonde ». En fait, le monde sublunaire n'a de profondeurs nulle part, il est seulement très compliqué; nous atteignons bien des vérités, mais elles sont partielles (c'est une des différences qui séparent l'histoire de la science : cette dernière atteint aussi des vérités, mais qui sont provisoires, comme on verra plus loin). Puisqu'aucun géométral ne leur confère d'unité, la distinction des « histoires de... » et de l'histoire dite générale est purement conventionnelle : l'histoire générale n'existe pas comme activité qui aboutirait à des résultats spécifiques; elle se borne à réunir des histoires spéciales sous une même reliure et à doser le nombre de pages qu'on accordera à chacune selon des théories personnelles ou les goûts du public; c'est du travail d'encyclopédiste quand il est bien fait. Que la collaboration du « généraliste » et du spécialiste soit souhaitable², qui en doute? Elle ne peut guère faire de mal; toutefois, ce n'est pas celle de l'aveugle et du paralytique. Le généraliste peut avoir des vues pénétrantes, comme tout le monde : elles éclaireront une « histoire de... » spécialisée, elles n'opéreront pas une inconcevable synthèse.

Troisième illusion, celle du renouvellement de l'objet; c'est le paradoxe des origines, qui a fait couler beaucoup d'encre. « Les origines sont rarement belles », ou plutôt, par définition, on appelle origines ce qui est anecdotique : la mort de Jésus, simple anecdote sous le règne de Tibère, devait se métamorphoser bientôt en événement gigantesque; et qui sait si, en ce moment même... Le paradoxe n'est troublant que si l'on s'imagine qu'il existe une histoire générale et qu'un événement, en soi, est historique ou ne l'est pas. Un historien mort à la fin du règne de Tibère n'aurait sans doute guère parlé de la passion du Christ : la seule intrigue où il pouvait la faire entrer était l'agitation politique et religieuse du peuple juif, où le Christ aurait joué sous sa plume, et joue encore pour nous, un rôle de simple figurant : c'est dans l'histoire du christianisme que le Christ a le grand rôle. La signification de sa passion n'a pas changé avec le temps, c'est nous qui changeons d'intrigue quand nous passons de l'histoire juive à celle du christianisme; tout est historique, mais il n'y a que des histoires partielles.

2. A. Toynbee dans *l'Histoire et ses interprétations*, p. 132.

Le nominalisme historique

En conclusion, quand Marrou écrit que l'histoire est subjective, on peut être d'accord avec l'esprit de cette affirmation et la tenir pour un *ktéma es aei* de l'épistémologie historique; dans la perspective du présent livre, nous en formulerons la lettre autrement : puisque tout est historique, l'histoire sera ce que nous choisirons. Enfin, comme le rappelle Marrou, subjectivité ne veut pas dire arbitraire. Supposons que nous contemplions de notre fenêtre (l'historien comme tel est homme de cabinet) une foule qui manifeste sur les Champs-Élysées ou place de la République. *Primo*, ce sera un spectacle humain et non un behaviour, divisible à l'infini, de jambes et de bras : l'histoire n'est pas scientifique, mais sublunaire. *Secundo*, il n'y aura pas de faits élémentaires parce que chaque fait n'a de sens que dans son intrigue et renvoie à un nombre indéfini d'intrigues : une manifestation politique, une certaine façon de marcher, un épisode de la vie personnelle de chaque manifestant, etc. *Tertio*, il n'est pas permis de décréter que seule l'intrigue « manifestation politique » est digne de l'Histoire. *Quarto*, aucun géométral n'intégrera toutes les intrigues qu'on peut élire dans ce champ événementiel. En tout ceci, l'histoire est subjective. Il demeure que tout ce que les substances hommes font dans la rue, de quelque manière qu'on le considère, est parfaitement objectif.

Par pure curiosité pour le spécifique

Si l'on entend, par humanisme, le fait de s'intéresser à la vérité de l'histoire en tant que celle-ci comprend des œuvres belles et à ces œuvres belles en tant qu'elles enseignent le bon, alors l'histoire n'est assurément pas un humanisme, car elle ne brouille pas les transcendants; elle n'en est pas davantage un, si l'on entend par humanisme la conviction que l'histoire aurait pour nous une valeur particulière parce qu'elle nous parle des hommes, c'est-à-dire de nous-mêmes. Nous ne prétendons pas décréter, en disant cela, que l'histoire ne doit pas être un humanisme ni interdire à chacun d'y trouver son plaisir (encore que le plaisir de l'histoire soit assez limité quand on la lit en y cherchant autre chose qu'elle-même); nous estimons seulement que, si l'on regarde ce que font les historiens, on constatera que l'histoire n'est pas plus un humanisme que les sciences ou la métaphysique. Alors, pourquoi prend-on de l'intérêt à l'histoire et pourquoi l'écrit-on? Ou plutôt (car l'intérêt qu'y trouve chacun est son affaire personnelle : goût du pittoresque, patriotisme...), quelle sorte d'intérêt vise à satisfaire par nature le genre historique?

Un mot d'historien : « C'est intéressant »

Un archéologue de ma connaissance, passionné pour ce métier et habile historien, vous regarde avec pitié quand vous le félicitez d'avoir trouvé dans sa fouille une sculpture *qui n'est pas mal*; il se refuse à explorer les sites prestigieux et affirme que la fouille d'un dépotoir est ordinairement plus instructive; il souhaite ne jamais trouver une Vénus de Milo, car, dit-il, elle n'apprendrait rien de bien neuf et l'art est un plaisir « en dehors du travail ». D'autres archéologues concilient métier et esthétisme, mais plus par l'union personnelle des deux couronnes que par une unité d'essence. L'adjectif préféré de mon archéo-

logue ennemi du beau est le maître mot du genre historique : « C'est intéressant. » Cet adjectif ne se dit pas d'un trésor, des bijoux de la Couronne; il serait saugrenu sur l'Acropole, déplacé sur le site d'une bataille des deux dernières guerres; l'histoire de chaque nation est sainte à ses yeux et on ne peut pas dire « l'histoire de France est intéressante » sur le ton où l'on vante l'attrait des antiquités mayas ou de l'ethnographie des Nuer; il demeure que les Mayas et les Nuer ont leurs historiens ou ethnographes. Il y a une histoire populaire qui a son répertoire consacré : grands hommes, épisodes célèbres; cette histoire est partout autour de nous, sur les plaques des rues, sur le socle des statues, dans les vitrines des libraires, dans la mémoire collective et dans les programmes scolaires; telle est la dimension « sociologique » du genre historique. Mais l'histoire des historiens et de leurs lecteurs chante ce répertoire sur un autre ton quand elle le reprend; de plus, elle est très loin de se cantonner dans ce répertoire. Il a existé longtemps une histoire privilégiée : un peu de Grèce à travers Plutarque, Rome surtout (la République plus que l'Empire et beaucoup plus que le Bas-Empire), quelques épisodes du Moyen Age, les temps modernes; mais, à vrai dire, les érudits s'étaient toujours intéressés à tout le passé. Au fur et à mesure que les civilisations anciennes et étrangères ont été découvertes, Moyen Age, Sumériens, Chinois, « primitifs », elles sont entrées dans notre cercle d'intérêt avec la plus grande facilité et si les Romains ennuiant un peu le public, c'est qu'on a fait d'eux un peuple-valeur au lieu de voir combien ils étaient exotiques. Puisqu'il est de fait que nous nous intéressons à tout, nous ne comprenons plus qu'il y a soixante ans à peine Max Weber ait pu fonder l'intérêt que nous portons à l'histoire sur le fameux « rapport aux valeurs ».

Weber : l'histoire serait rapport aux valeurs

Cette expression, qui devient sibylline à mesure que s'éloigne la grande époque de l'historisme allemand, veut dire tout simplement que ce qui distinguerait des autres événements ceux que nous jugeons dignes de l'histoire serait la valeur que nous leur attribuons : nous tiendrions qu'une guerre entre nations européennes est de l'histoire et qu'une « rixe entre tribus cafres » ou peaux-rouges n'en serait pas ¹.

1. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Plon, 1965, p. 152-172, 244-289, 298-302, 448.

Nous ne nous intéresserions pas à tout ce qui s'est passé, mais attacherions traditionnellement de l'intérêt à certains peuples seulement, à certaines catégories d'événements ou à certains problèmes (tout à fait indépendamment des jugements de valeur favorables ou défavorables que nous pouvons porter sur ces peuples ou ces événements); notre choix constitue l'histoire dans ses frontières. Choix qui varie de peuple à peuple et de siècle en siècle; prenons l'histoire de la musique : « Le problème central de cette discipline, *du point de vue de la curiosité de l'Européen moderne* (voilà le rapport aux valeurs!), réside sans aucun doute dans la question suivante : pourquoi la musique harmonique, issue presque partout de la polyphonie populaire, s'est-elle développée uniquement en Europe? »; les italiques, la parenthèse et le point d'exclamation sont de Weber lui-même ².

C'est préjuger de la curiosité de cet Européen et confondre la sociologie de l'histoire avec sa finalité. Il ne semble pas qu'un spécialiste d'histoire grecque aux Hautes Etudes tienne que sa discipline est d'une autre essence que celle de son collègue qui étudie les Peaux-Rouges ; s'il paraît demain un livre intitulé « Histoire de l'Empire iroquois » (je crois me souvenir que cet Empire a existé), nul ne pourra nier que le livre est là et qu'il est de l'histoire. Inversement, il suffit d'ouvrir une histoire grecque pour qu'Athènes cesse d'être ce « haut lieu du passé » auquel nous rêvions l'instant d'avant et qu'il n'y ait plus de différence entre la Ligue iroquoise et la Ligue athénienne, dont l'histoire n'est ni plus ni moins décevante que le reste de l'histoire universelle. On pense bien que Weber ne voit pas les choses autrement, mais alors comment peut-il maintenir une autre distinction qu'il fait entre la « raison d'être » et la « raison de connaître »? L'histoire d'Athènes nous intéresserait pour elle-même, celle des Iroquois ne serait que du matériel pour la connaissance de problèmes avec lesquels nous avons rapport aux valeurs, par exemple le problème de l'impérialisme ou des débuts de la société ³. Voilà qui est bien dogmatique; si nous regardons autour de nous, nous constatons que certains traitent les Iroquois comme du matériel sociologique, que d'autres traitent les Athéniens de même (ainsi fait Raymond Aron dans son étude sur la guerre éternelle, à travers Thucydide) et que d'autres encore étudient les Iroquois pour l'amour des Iroquois et les Athéniens pour l'amour des Athéniens. Mais on se doute bien que la pensée de Weber est plus subtile que ces objections; il écrit à peu près ceci : « Le fait que Frédéric-Guillaume IV ait renoncé à la couronne impériale constitue un événement historique, tandis qu'il est indifférent de savoir quels ont été les tailleurs

2. *Essais*, p. 448.

3. *Essais*, p. 244-259.

qui ont confectionné son uniforme. On répondra que c'est indifférent pour l'histoire politique, mais non pour celle de la mode ou de la profession de tailleur; certes, mais, même dans cette perspective, les tailleurs ne seront personnellement importants que s'ils ont infléchi la mode ou la profession de tailleur : sinon leur biographie ne sera qu'un moyen de connaître l'histoire de la mode ou de leur profession. Il arrive ainsi qu'un tesson inscrit fasse connaître un roi ou un empire : le tesson n'est pas un événement pour cela ⁴. » L'objection est de poids et la réponse que nous allons essayer de faire sera longue.

D'abord la distinction du fait-valeur et du fait-document dépend du point de vue, de l'intrigue choisie, loin qu'elle détermine le choix de l'intrigue et la distinction de ce qui serait historique et de ce qui ne le serait pas; ensuite il y a ici quelque confusion entre l'intrigue elle-même et ses personnages et figurants (disons : entre l'histoire et la biographie); il y a aussi quelque confusion entre l'événement et le document. Qu'il soit tesson ou biographie de tailleur, ce qu'on appelle une source ou un document est aussi et d'abord un événement, grand ou petit : on peut définir le document comme étant tout événement ayant laissé jusqu'à nous une trace matérielle ⁵; la Bible est un événement de l'histoire d'Israël en même temps que sa source; document d'histoire politique, elle est un événement d'histoire religieuse; un tesson inscrit, trouvé dans une carrière antique du Sinaï, qui révèle le nom d'un pharaon, est un document pour l'histoire dynastique; c'est aussi un des nombreux petits événements qui composent l'histoire de l'emploi solennel de l'écriture, de l'habitude de dresser pour la postérité des monuments, épigraphiques ou autres. Cela dit, il en est de ce tesson comme de tout autre événement : il peut tenir, dans l'intrigue où il est événement, les premiers rôles ou faire seulement de la figuration : seulement, malgré ce que dit Weber, il n'y a pas de différence de nature entre les grands rôles et les figurants; de simples nuances les séparent, on passe insensiblement des uns aux autres et à la fin on s'aperçoit que Frédéric-Guillaume IV lui-même ne fait au fond que de la figuration. L'histoire de la paysannerie sous Louis XIV est celle des paysans, la vie de chacun de ces paysans est celle d'un figurant et le document proprement dit sera par exemple le Livre de raison de ce paysan; mais si, dans une paysannerie, chaque paysan n'est là que pour faire nombre, il suffit de passer à l'histoire de la grande bourgeoisie pour que l'historien désigne par leur nom les dynasties bourgeoises et

4. *Essais*, p. 244, 247, 249.

5. On a vu au chapitre III que tout « événement » est le carrefour d'un nombre indéfinissable d'intrigues possibles; c'est pourquoi « les documents sont indéfinissables », comme on le répète à juste raison.

passé de la statistique à la prosopographie. On arrive à Louis XIV; voilà l'homme-valeur, le héros de l'intrigue politique, l'histoire faite homme. Eh bien non, il n'est qu'un figurant, seul sur la scène, mais figurant tout de même; c'est comme chef d'Etat que l'historien parle de lui et non comme amant platonique de La Vallière ou patient de Purgon; il n'est pas un homme, mais un rôle, celui de monarque, qui par définition ne comporte qu'un seul figurant; en revanche, comme patient de Purgon, il fait nombre dans l'histoire de la médecine, et la « raison de connaître » est ici le journal de Dangeau et les documents relatifs à la santé du roi. Si l'on prend pour intrigue l'évolution de la mode, cette évolution est faite par les tailleurs qui la bouleversent et aussi par ceux qui la maintiennent dans les vieilles ornières; l'importance de l'événement dans sa série décide du nombre de lignes que l'historien lui accordera, mais ne décide pas du choix de la série; c'est parce que nous avons choisi l'intrigue politique que Louis XIV tient le grand rôle; nous n'avons pas nécessairement choisi cette intrigue pour ajouter une biographie de plus à l'hagiographie de Louis XIV.

Finalement, la question de savoir quel est l'intérêt propre de l'histoire peut se formuler ainsi : pourquoi affectons-nous de lire *le Monde* et sommes-nous gênés d'être aperçus avec *France-Dimanche* à la main? En quoi Brigitte Bardot et Soraya sont-elles plus dignes ou indignes que Pompidou de vivre dans notre mémoire? Pour Pompidou, son affaire est sûre : depuis la naissance du genre historique, les chefs d'Etat sont inscrits es qualités dans les fastes. Quant à Brigitte Bardot, elle devient digne de la grande histoire si elle cesse d'être femme-valeur pour devenir simple figurante dans un scénario d'histoire contemporaine qui aurait pour sujet le *star system*, les *mass media* ou cette religion moderne de la vedette qu'Edgar Morin prêcha parmi nous; ce sera de la sociologie, comme on dit, et c'est à ce titre grave que *le Monde* parle de Brigitte Bardot les rares fois qu'il lui arrive d'en parler.

L'histoire s'attache au spécifique

On objectera, avec quelque apparence de raison, qu'il y a une différence entre le cas de Brigitte Bardot et celui de Pompidou : celui-ci est historique à lui tout seul, celle-là ne sert qu'à illustrer le *star system*, comme des tailleurs de Frédéric-Guillaume l'histoire du costume. Nous voici au cœur du problème et nous allons y découvrir l'essence du genre historique. L'histoire s'intéresse à des événements indivi-

dualisés dont aucun ne fait pour elle double emploi, mais ce n'est pas leur individualité elle-même qui l'intéresse : elle cherche à les comprendre, c'est-à-dire à retrouver en eux une sorte de généralité ou plus précisément de spécificité; il en est de même de l'histoire naturelle : sa curiosité est inépuisable, toutes les espèces comptent pour elle et aucune n'est de trop, mais elle ne se propose pas de faire jouir de leur singularité, à la manière des bestiaires chers au Moyen Age où on lisait la description d'animaux nobles, beaux, étranges ou cruels. Nous venons de voir que, loin d'être rapport aux valeurs, l'histoire commence par une dévalorisation générale : Brigitte Bardot et Pompidou ne sont plus des individualités notoires, admirées ou désirées, mais les représentants de leur catégorie; la première est une star, le second se partage entre l'espèce des professeurs qui se tournent vers la politique et l'espèce des chefs d'État. On est passé de la singularité individuelle à la spécificité, c'est-à-dire à l'individu comme intelligible (c'est pourquoi « spécifique » veut dire à la fois « général » et « particulier »). Tel est le sérieux de l'histoire : elle se propose de raconter les civilisations du passé et non de sauver la mémoire des individus; elle n'est pas un immense recueil de biographies. Les vies de tous les tailleurs sous Frédéric-Guillaume se ressemblant beaucoup, elle les racontera en bloc parce qu'elle n'a aucune raison de se passionner pour l'un d'eux en particulier; elle ne s'occupe pas des individus, mais de ce qu'ils offrent de spécifique, pour la bonne raison que, comme on verra, il n'y a rien à dire de la singularité individuelle, qui peut seulement servir de support ineffable à la valorisation (« parce que c'était lui, parce que c'était moi »). Que l'individu soit premier grand rôle de l'histoire ou figurant parmi des millions d'autres, il ne compte historiquement que par sa spécificité.

L'argument weberien des tailleurs du roi et le rapport aux valeurs nous cachaient la vraie position de la question, qui est la distinction du singulier et du spécifique. Distinction innée, nous la faisons partout dans la vie quotidienne (les indifférents n'existent que comme représentants de leurs espèces respectives); c'est pour elle que notre archéologue puriste ne voulait pas trouver de Vénus de Milo; il ne lui reprochait pas d'être belle, mais de trop faire parler d'elle alors qu'elle ne nous apprenait rien, d'avoir de la valeur, mais pas d'intérêt. Il lui aurait rendu sa faveur à partir du moment où, derrière la singularité du chef-d'œuvre, il aurait aperçu la contribution qu'elle apportait à l'histoire de la sculpture hellénistique, par son style, son travail et sa beauté elle-même. Est historique tout ce qui est spécifique; tout est intelligible, en effet, sauf la singularité qui veut que Dupont ne soit pas Durand et que les individus existent un par un :

c'est là un fait indéclinable, mais, une fois qu'on l'a énoncé, on ne peut rien en dire de plus. En revanche, une fois posée l'existence singulière, tout ce qu'on peut énoncer d'un individu possède une sorte de généralité.

Seul le fait que Durand et Dupont sont deux empêche la réalité de se réduire au discours intelligible qu'on fait sur elle; tout le reste est spécifique et c'est pourquoi tout est historique, comme on l'a vu au second chapitre. Voici notre archéologue sur son champ de fouille, il déblaie une maison romaine ennuyeuse au possible, une habitation de type courant, et se demande ce qui est digne de l'histoire dans ces bouts de muraille; il cherche donc, soit des événements au sens vulgaire du mot — mais la construction de cette maison n'a sûrement pas été une grande nouvelle en son temps —, soit des coutumes, des mœurs, du « collectif », en un mot, du « social ». Cette maison ressemble à des milliers d'autres, elle a six pièces, est-ce historique? La façade n'est pas tracée tout à fait au cordeau, elle est un peu sinueuse, il y a bien cinq centimètres de flèche : autant de singularités dues au hasard et sans intérêt historique. Si, cet intérêt existe, cette négligence est une particularité spécifique de la technique du temps dans la construction courante; chez nous, le produit de grande série brille plutôt par sa monotonie et son impitoyable régularité. Les cinq centimètres de flèche sont spécifiques, ils ont un sens « collectif » et sont dignes de mémoire; tout est historique, sauf ce dont on n'a pas encore compris le pourquoi. A la fin de la fouille, il n'y aura peut-être aucune particularité de la maison qui ne soit rattachée à son espèce; le seul fait irréductible sera que la maison en question est elle-même et qu'elle n'est pas cette autre qui s'élève à côté : mais l'histoire n'a que faire de cette singularité⁶.

6. Cependant, si la singularité, l'individuation par l'espace, le temps et la séparation des consciences, n'a pas sa place dans l'histoire qu'écrit l'historien, elle fait toute la poésie du métier d'historien; le grand public, qui aime l'archéologie, ne s'y trompe pas; c'est elle aussi qui décide le plus souvent du choix de ce métier; on connaît l'émotion que donnent un texte ou un objet antiques, non pas parce qu'ils sont beaux, mais parce qu'ils viennent d'une époque abolie et que leur présence parmi nous est aussi extraordinaire qu'un aéroliithe (sauf que les objets venus du passé viennent d'un « gouffre » encore plus « interdit à nos sondes » que la sphère des fixes). On connaît aussi l'émotion que donnent les études de géographie historique, où la poésie du temps se superpose à celle de l'espace : à l'étrangeté qu'a l'existence d'un lieu (car un lieu n'a aucune raison d'être là plutôt qu'ailleurs) s'ajoute l'étrangeté du toponyme, où l'arbitraire du signe linguistique est au second degré, ce qui fait que peu de lectures sont aussi poétiques que celle d'une carte géographique; là-dessus vient se superposer l'idée que ce même lieu qui est ici a été autrefois autre chose, tout en étant à ce moment-là le même lieu qu'on voit maintenant ici : remparts de Marseille attaqués par César, route antique « où les

Histoire de l'homme et histoire de la nature

Si l'histoire peut ainsi être définie comme la connaissance du spécifique, alors la comparaison devient facile entre cette histoire, je veux dire l'histoire des faits humains, et l'histoire des faits physiques. Rien de ce qui est humain n'est étranger à l'historien, assurément, mais rien non plus de ce qui est animal n'est étranger au biologiste. Buffon estimait que la mouche ne devait pas occuper plus de place dans les préoccupations du naturaliste qu'elle n'en occupe dans le théâtre de la nature; en revanche, il entretenait un rapport aux valeurs envers le cheval et le cygne; à sa manière, c'était un weberien. Mais la zoologie a bien changé depuis, et, après que Lamarck eut plaidé la cause des animaux inférieurs, tout organisme est devenu bon pour elle : elle n'attache pas de valeur particulière aux Primates, pour sentir son attention se relâcher légèrement, une fois passé le Tarsier spectre, et devenir presque nulle aux environs de la Mouche. Weber s'indignait qu'on pût s'occuper de l'histoire des Cafres autant que de celle des Grecs. N'allons pas lui rétorquer que les temps ont changé, que le Tiers Monde et son patriotisme naissant..., que le réveil des peuples africains qui se penchent sur leur passé... : il ferait beau voir que des considérations d'ordre patriotique allaient trancher d'un intérêt intellectuel et que les Africains aient plus de raisons de mépriser l'Antiquité grecque que les Européens n'en avaient de mépriser l'Antiquité cafre; du reste, il y a aujourd'hui beaucoup plus d'africanistes qu'il n'y en avait au temps de Weber et de Frobenius. Et qui oserait encore soutenir que l'étude des Nuer ou des Trobriandais n'est pas aussi instructive que celle des Athéniens et des Thébains? Elle l'est exactement autant, à égalité de documentation, car on y voit

morts ont passé » et qui suivait le même tracé que la route qu'on a actuellement sous les semelles, habitat moderne qui occupe l'emplacement et continue le nom d'un habitat antique. Le patriotisme charnel de beaucoup d'archéologues (ainsi Camille Jullian) n'avait sans doute pas d'autre origine. L'histoire occupe ainsi une position gnoséologique qui est intermédiaire entre l'universalité scientifique et la singularité ineffable; l'historien étudie le passé pour l'amour d'une singularité qui lui échappe par le fait même qu'il l'étudie et qui ne peut être l'objet que de rêveries « en dehors du travail ». Il n'en demeure pas moins confondant qu'on se soit demandé quel besoin existentiel pouvait expliquer l'intérêt que nous portons à l'histoire et qu'on n'ait pas pensé que la réponse la plus simple était que l'histoire étudie le passé, ce gouffre interdit à nos sondes.

jouer les mêmes ressorts; ajoutons que, si l'*homo historicus* cafre se révélait être un organisme plus sommaire que l'athénien, il n'en aurait que plus d'intérêt, car il révélerait ainsi une partie moins connue du plan de la Nature.

La connaissance a sa fin en elle-même et n'est pas rapport aux valeurs. Preuve en est la manière que nous avons d'écrire l'histoire grecque. S'il était naïf de mettre les rixes des Cafres sur le même pied que les guerres des Athéniens, quelle raison pourrions-nous bien avoir de nous intéresser à la guerre du Péloponnèse, n'était que Thucydide est là pour en faire l'intérêt? L'influence de cette guerre sur le destin du monde a été pratiquement nulle, alors que les guerres entre États hellénistiques, qui ne sont connues en France que de cinq ou six spécialistes, ont eu un rôle décisif dans le destin de la civilisation hellénistique face à l'Asie et, par là, dans le destin de la civilisation occidentale et mondiale. L'intérêt de la guerre du Péloponnèse est pareil à celui qu'aurait une guerre entre Cafres si un Thucydide africain l'avait racontée : c'est ainsi que les naturalistes s'intéressent particulièrement à un insecte déterminé, s'il existe sur lui une monographie particulièrement bien faite ; si c'est là du rapport aux valeurs, les valeurs en question sont exclusivement bibliographiques.

On voit ce qu'est l'impartialité de l'historien; elle va plus loin que la bonne foi, qui peut être partisane et qui est généralement répandue; elle réside moins dans le ferme propos de dire vrai que dans la fin qu'on se propose, ou plutôt dans le fait de ne plus se proposer de fins du tout, sauf celle de savoir pour savoir; elle se confond avec la simple curiosité, cette curiosité qui provoque chez un Thucydide le dédoublement que l'on sait entre le patriote et le théoricien⁷, d'où vient l'impression de supériorité intellectuelle que donne son livre. Le virus du savoir pour le savoir va jusqu'à donner à ses porteurs une sorte de jouissance quand ils voient démenties des convictions qui leur étaient chères; il a donc quelque chose d'inhumain; comme la charité, il se développe pour lui-même, en surcroît sur le vouloir-vivre biologique dont les valeurs sont le prolongement⁸. Aussi fait-il généralement horreur et l'on sait

7. C'est l'occasion de rendre hommage à Annie Kriegel, *les Communistes français*, Seuil, 1968.

8. Schopenhauer, *le Monde comme volonté et représentation*, livre 3, Suppl. chap. 30 : « La connaissance, quoique issue de la Volonté, n'en est pas moins corrompue par cette même Volonté comme la flamme est obscurcie par la matière en combustion et la fumée qui s'en dégage. Aussi ne pouvons-nous concevoir l'essence purement objective des choses et les idées présentes en elles qu'en ne prenant aucun intérêt aux choses mêmes, parce qu'elles n'offrent alors aucun

quelle agitation de plumes s'émut pour défendre le Capitole des valeurs, que J. Monod parut attaquer quand il rappella cette vieille vérité que, comme dit saint Thomas, la connaissance est la seule activité qui ait ses fins en elle-même⁹. Que devient l'homme, en effet, dans tout cela? Nous pouvons nous rassurer : pour contempler, on n'en est pas moins homme, on mange, on vote et on professe les saines doctrines ; ce vice pas toujours impuni qu'est la pure curiosité ne risque guère de devenir aussi contagieux que le zèle pour les valeurs qui nous sont indispensables.

Les deux principes de l'historiographie

S'il en est ainsi, l'évolution millénaire de la connaissance historique paraît scandée par l'apparition de deux principes dont chacun a mar-

rapport avec notre Volonté... Pour saisir l'idée au milieu de la réalité, il faut en quelque sorte s'élever au dessus de son intérêt, faire abstraction de sa volonté propre, ce qui exige une énergie particulière de l'intelligence... »

9. *Leçon inaugurale*, Collège de France, chaire de biologie moléculaire, 1967 : « On entend partout aujourd'hui défendre la recherche pure, dégagée de toute contingence immédiate, mais cela justement au nom de la praxis, au nom des puissances encore inconnues qu'elle seule peut révéler et asservir. J'accuse les hommes de science d'avoir souvent, trop souvent, entretenu cette confusion ; d'avoir menti sur leur véritable dessein, invoquant la puissance pour, en réalité, nourrir la connaissance qui seule leur importe. L'éthique de la connaissance est radicalement différente des systèmes religieux ou utilitaristes qui voient dans la connaissance, non pas le but lui-même, mais un moyen de l'atteindre. Le seul but, la valeur suprême, le souverain bien dans l'éthique de la connaissance, ce n'est pas, avouons-le, le bonheur de l'humanité, moins encore sa puissance temporelle ou son confort, ni même le *gnôthi seauton* socratique, c'est la connaissance objective elle-même. » Saint Thomas, *Summa contra gentiles*, 3, 25, 2063 (éd. Pera, vol. 3, p. 33, cf. 3, 2, 1869 et 1876), oppose en cela la connaissance au jeu, qui n'est pas fin en soi. Que la connaissance soit fin en soi ne veut pas dire qu'on ne peut pas l'utiliser à l'occasion à d'autres fins, utiles ou délectables : mais qu'en tout cas la fin qu'elle est à elle-même est toujours présente et toujours suffisante, et aussi qu'elle se constitue en fonction de cette seule fin, c'est-à-dire de la seule vérité. — Pour Thucydide, l'histoire, qui révèle des vérités qui seront toujours vraies, est une acquisition définitive dans l'ordre de la connaissance ; et non dans l'ordre de l'action, où il s'agit de juger une situation singulière, ce qui rend inutiles les vérités trop générales du *ktêma es aei* : J. de Romilly a fortement marqué ce point capital (méconnu notamment par Jaeger), en opposant l'histoire thucydéenne à celle qui prétend donner des leçons aux hommes d'action (Polybe, Machiavel). De même, selon un mot connu, Platon a écrit *la République* pour rendre les cités meilleures et Aristote a en revanche écrit *la Politique* pour faire une théorie meilleure.

qué un tournant. Le premier, qui date des Grecs, est que l'histoire est connaissance désintéressée, et non pas souvenirs nationaux ou dynastiques; le second, qui a fini de se dégager de nos jours, est que tout événement est digne de l'histoire. Ces deux principes découlent l'un de l'autre; si l'on étudie le passé par simple curiosité, la connaissance se portera sur le spécifique, car elle n'a aucune raison de préférer une individualité à une autre. Dès lors, tout ordre de fait devient gibier pour l'historien, dès que l'historien dispose des concepts et catégories nécessaires pour le penser : il y aura une histoire économique ou religieuse dès qu'on aura les moyens de concevoir les faits économiques et religieux.

Il est d'ailleurs probable que l'apparition de l'histoire totale n'a pas encore produit tous ses effets; sans doute est-elle destinée à bouleverser la structuration actuelle des sciences humaines et à faire éclater en particulier la sociologie, comme on verra à la fin de ce livre. Il est au moins une question que l'on peut poser tout de suite. Puisque tout événement est aussi historique qu'un autre, on peut découper le champ événementiel en toute liberté; comment se fait-il alors que l'on persiste trop souvent à le découper traditionnellement selon l'espace et le temps, « histoire de France » ou « le XVII^e siècle », selon des singularités plutôt que selon des spécificités? Que les livres qui s'intitulent « le Messianisme révolutionnaire à travers l'histoire », « les Hiérarchies sociales de 1450 à nos jours en France, Chine, Thibet et U. R. S. S. » ou « Paix et Guerre entre les nations », pour paraphraser les titres de trois livres récents, soient encore trop rares? Ne serait-ce pas une survivance de l'attachement originel à la singularité des événements et au passé national? Pourquoi cette prépondérance du découpage chronologique, qui semble continuer la tradition des fastes royaux et de l'annalistique nationale? L'histoire n'est pourtant pas cette espèce de biographie dynastique ou nationale. On peut aller plus loin : le temps n'est pas essentiel à l'histoire, pas plus que ne l'est cette individualité des événements qu'elle subit malgré elle; quiconque « aime vraiment connaître » et veut comprendre la spécificité des faits n'attache pas de prix particulier à voir se dérouler derrière lui, en sa continuité, le majestueux tapis qui le relie à ses ancêtres les Gaulois : il n'a besoin que d'un peu de durée, pour voir s'y dérouler une intrigue quelconque. Si l'on tient au contraire, à l'exemple de Péguy, que l'historiographie est « mémoire » et non « inscription » ; que, pour l'historien, « restant situé dans la même race, et charnelle, et spirituelle, et temporelle, et éternelle, il s'agit d'évoquer simplement les Anciens, et de les invoquer », en ce cas on ne condamnera pas seulement Langlois et Seignobos, mais toute l'historiographie sérieuse depuis Thucydide. Il est déplo-

nable que, de Péguy à *Sein und Zeit* et à Sartre, la critique justifiée du scientisme en histoire ait servi de tremplin à tous les anti-intellectualismes. A vrai dire, on voit mal comment l'exigence de Péguy pourrait être traduite en actes et ce qu'elle donnerait en fait d'historiographie. L'histoire n'est pas le passé de la « race »; comme dit Croce avec profondeur¹⁰, il peut sembler paradoxal de nier le temps en histoire, mais il n'est pas moins vrai que le concept de temps n'est pas indispensable à l'historien, qui n'a besoin que de celui de processus intelligible (nous dirions : de celui d'intrigue); or ces processus sont en nombre indéfini, car c'est la pensée qui les découpe, ce qui contredit la succession chronologique à une seule voie. Le temps, du pithécanthrope à nos jours, n'est pas ce dont on raconte l'histoire; c'est seulement un milieu où se développent en liberté des intrigues historiques. Que deviendrait une historiographie qui achèverait de s'affranchir des derniers restes de singularités, les unités de temps et de lieu, pour se donner tout entière à la seule unité d'intrigue? C'est ce qui apparaîtra au cours de ce livre.

10. B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, trad. Dufour, Droz, 1968, p. 206. De même, écrit très justement H. Bobek, la géographie, quoi qu'on dise souvent, n'est pas la science de l'espace : c'est la science des régions (qui sont pour le géographe ce que les intrigues sont pour l'historien); le caractère spatial de la région va de soi, mais n'est pas essentiel : savoir que telle ville est au nord d'une autre n'est pas de la géographie, pas plus que de savoir que Louis XIII précède Louis XIV.

Une activité intellectuelle

Ecrire l'histoire est une activité intellectuelle. Il faut pourtant avouer qu'une pareille affirmation ne trouverait pas partout créance aujourd'hui; on estime plus communément que l'historiographie, par son fondement ou par ses fins, n'est pas une connaissance comme les autres. L'homme, étant lui-même dans l'historicité, porterait à l'histoire un intérêt particulier et sa relation avec la connaissance historique serait plus intime qu'avec tout autre savoir; l'objet et le sujet connaissant y seraient difficilement séparables : notre vision du passé exprimerait notre situation présente et nous nous peindrions nous-mêmes en peignant notre histoire; la temporalité historique, ayant pour condition de possibilité la temporalité du *Dasein*, plongerait ses racines au plus intime de l'homme. On dit aussi que l'idée de l'homme aurait subi à notre époque une mutation radicale : l'idée d'un homme éternel aurait fait place à celle d'un être purement historique. Bref, tout se passe comme si, dans la phrase « l'histoire est connue par un être qui est lui-même dans l'histoire », un court-circuit s'établissait entre la première proposition et la seconde parce qu'elles contiennent l'une et l'autre le mot d'histoire. La connaissance historique ne serait intellectuelle qu'à demi; elle aurait quelque chose de radicalement subjectif, relèverait en partie de la conscience ou de l'existence. Quelque répandues qu'elles soient, toutes ces idées nous paraissent fausses ou plutôt elles semblent l'exagération de quelques vérités beaucoup moins dramatiques. Il n'existe pas de « conscience historique » ou « historienne »; qu'on évite le mot de conscience à propos de la connaissance historique et tous ces brouillards retomberont. beaucoup moins dramatiques. Il n'existe pas de « conscience historique » ou « historienne »; qu'on évite le mot de conscience à propos de la connaissance historique et tous ces brouillards retomberont.

La conscience ignore l'histoire

La conscience spontanée ne possède pas de notion d'histoire, qui exige une élaboration intellectuelle. La connaissance du passé n'est pas une donnée immédiate, l'histoire est un domaine où il ne peut y avoir d'intuition, mais seulement de reconstruction, et où la certitude rationnelle fait place à un savoir de fait dont la source est étrangère à la conscience. Tout ce que sait cette dernière est que le temps passe; si un *Dasein* contemple un buffet ancien, il pourra donc se dire que ce meuble est usé, qu'il est vieux, plus vieux que lui-même; mais, contrairement à ce que prétend Heidegger, il ne pourra pas se dire que le meuble est « historique ». L'histoire est une notion livresque et non un existential; elle est l'organisation par l'intelligence de données qui se rapportent à une temporalité qui n'est pas celle du *Dasein*. Si « historique » présuppose « vieux », il n'y en a pas moins, entre « vieux » et « historique », tout l'abîme de l'intellect; identifier ces deux adjectifs, assimiler le temps du moi et celui de l'histoire, c'est confondre la condition de possibilité de l'histoire avec l'essence de l'histoire, c'est télescoper l'essentiel, c'est faire du style édifiant ¹.

1. Les longues pages qu'Heidegger consacre à l'histoire, à la fin de *Sein und Zeit*, ont le mérite d'exprimer une conception largement répandue aujourd'hui : la connaissance historique (*Historie*) s'enracine dans l'historicité du *Dasein* « d'une manière particulière et privilégiée » (p. 392); « la sélection de ce qui doit devenir objet possible pour l'*Historie* est déjà présente dans le choix de la facticité existentielle du *Dasein*, où elle a sa source première et où seulement elle peut exister ». On reconnaît le problème central de l'historisme (et déjà de Hegel dans les *Leçons*, en un sens) : tout n'étant pas digne de l'histoire, quels événements méritent d'être choisis? — La conception heideggerienne de l'histoire rend compte du fait qu'il y ait du temps ; elle rend compte aussi du vécu (l'homme est Souci et il a des semblables et même un *Volk*), mais seulement en partie (l'homme heideggerien, à la différence de celui de saint Thomas, se sent mortel; en revanche, il ne mange pas, ne se reproduit pas et ne travaille pas); elle permet enfin de comprendre que l'histoire puisse devenir un mythe collectif. Mais, si la temporalité du *Dasein* et le *Mitsein* suffisaient à fonder l'histoire, en ce cas la perception de l'espace comme « côté de Guermantes » et « côté de Méséglise » serait le fondement de toute monographie géographique sur le canton de Combray. Pareil télescopage de l'essence au profit du fondement aboutit à une conception de l'histoire qui est moins fausse que sans intérêt. Par exemple, elle justifiera n'importe quelle sottise collective. Notons un détail pour notre recherche : si l'*Historie* a pour racine l'avenir du *Dasein*, peut-on encore écrire l'histoire contemporaine? Où trouver une rationalité qui organise l'historiographie du moment présent? Si mon peuple n'a pas encore décidé s'il annexera telle province, comment écrire l'histoire de cette province dans le sens de l'avenir que se choisit mon peuple en cette matière? Aussi bien Heidegger

Tout ce que la conscience connaît de l'histoire est une étroite frange de passé dont le souvenir est encore vivant dans la mémoire collective de la génération actuelle²; elle sait aussi — Heidegger semble y tenir beaucoup — que son existence est existence avec autrui, destin collectif, *Mitgeschehen* (« par ce mot, nous désignons la communauté, le *Volk* »). C'est un peu insuffisant pour connaître l'histoire et en organiser l'intrigue. Au-delà de la frange de mémoire collective, la conscience se contente de supposer que la durée présente peut être prolongée par récurrence : mon aïeul a dû avoir lui-même un aïeul, et le même raisonnement peut être fait pour l'avenir; on n'y pense du reste pas souvent³. On a aussi conscience — au moins en principe — de vivre au milieu de choses qui ont leur histoire et qui furent autant de conquêtes. Un homme de la ville peut bien s'imaginer qu'un paysage agraire dont l'édification a exigé le labeur de dix générations est un morceau de nature; un non-géographe ignorera que le maquis ou le désert ont pour origine l'activité destructive de l'homme : en revanche, tout le monde sait qu'une cité, un outil ou une recette technique ont un passé humain; nous savons, disait Husserl, d'un savoir *a priori*, que les œuvres culturelles sont des créations de l'homme. Aussi, quand il arrive à la conscience spontanée de penser au passé, c'est pour l'envisager comme l'histoire de l'édification du monde humain actuel, qui est tenu pour achevé, terminé, comme le serait une maison désormais bâtie, ou un homme fait qui n'a plus qu'à attendre la vieillesse⁴; telle

commence-t-il par « écarter la question de possibilité d'une histoire au présent, pour attribuer à l'historiographie la tâche d'ouvrir le passé ». — L'idée qu'il y avait une différence de nature entre l'histoire du passé et celle du présent a été source de confusions sans fin en méthodologie de l'histoire; on verra à la fin de ce livre qu'elle est centrale pour une critique de la sociologie.

2. Sur les énormes variations de cette frange, voir M. Nilsson, *Opuscula selecta*, vol. 2, p. 816 : vers 1900, les paysans d'un village danois avaient conservé le souvenir précis d'un épisode de la guerre de Trente ans relatif à leur village; ils avaient oublié les circonstances générales de l'épisode, ainsi que sa date.

3. En revanche, le philosophe y pense : « Des fondations et des ruines d'États, des coutumes de toute espèce, conformes ou contraires au bon ordre, des coutumes culinaires différentes, des changements dans la nourriture et la boisson, il s'en est produit par toute la terre; il y a eu mille espèces de changements climatiques qui ont transformé de mille manières la nature originelle des êtres vivants », Platon, *Lois*, 782 a.

4. Le monde est achevé; allons plus loin : chacun pouvant constater que tout va moins bien aujourd'hui qu'hier (le sol s'épuise, les hommes rapetissent, il n'y a plus de saisons, le niveau des examens ne cesse de baisser, la piété, le respect et la moralité se perdent, les ouvriers d'aujourd'hui ne sont plus ceux d'autrefois qui tournaient avec tant d'amour un barreau de chaise — de cette page illustre de Péguy, on rapprochera Shakespeare, *As you like it*, 2, 3, 57), il faut en conclure que le monde est, non seulement d'âge mûr, mais proche de sa vieillesse et de sa fin.

est — on l'a généralement méconnu — la conception spontanée de l'histoire.

Les textes sur l'épuisement du monde sont innombrables et souvent mal compris. Quand l'empereur Alexandre Sévère, dans un papyrus, parle de la décadence de l'Empire sous son propre règne, ce n'est pas là un aveu d'un courage ou d'une maladresse admirables dans la bouche d'un chef d'État : c'est un lieu commun, aussi normal, en ce temps, qu'aujourd'hui, pour un chef d'État, de parler du péril que la bombe atomique fait courir à l'humanité. Quand les derniers païens, au v^e siècle, peignent Rome comme une vieille femme au visage ridé, *vieto vultu*, et disent que l'Empire menace ruine et est proche de sa fin, ce n'est pas l'aveu spontané d'une classe sociale condamnée par l'Histoire et que ronge le sentiment de son propre déclin, mais un thème écoulé; de plus, si Rome est une vieille femme, elle est donc une vieille dame vénérable qui mérite le respect de ses fils. Aubigné n'était pas un sceptique décadent, lui qui, parlant dans *les Tragiques* des martyrs de son parti, écrit : « Une rose d'automne est plus qu'une autre exquise, vous avez réjoui l'automne de l'Église. » On connaît l'idée augustinienne que l'humanité est semblable à un homme qui vit son sixième âge sur sept (voir par exemple M. D. Chenu, *la Théologie au douzième siècle*, Vrin, 1957, p. 75; Dante, *Convivio*, 2, 14, 13). La chronique d'Otton de Freising a pour refrain « nous qui avons été placés à la fin des temps »; n'en concluons pas à une angoisse du xii^e siècle. Ce sentiment durera jusqu'au xix^e siècle, où l'idée de progrès a introduit dans la conscience collective une des mutations les plus impressionnantes de l'histoire des idées : le xviii^e siècle encore considérait que le monde est proche de l'épuisement démographique et économique (malgré les protestations des physiocrates, qui opposent Columelle à Lucrèce). Le texte le plus surprenant est de Hume, *Essai sur les miracles*; le philosophe anglais veut opposer les faits incroyables et les étrangetés croyables; « Supposez que tous les auteurs de toutes les époques s'accordent à dire qu'à partir du 1^{er} janvier 1600 il y eut sur toute la terre une obscurité complète pendant huit jours : il est évident que nous, philosophes d'à présent, au lieu de mettre le fait en doute, devrions le recevoir pour certain et chercher les causes d'où il a pu dériver, le déclin, la corruption et la dissolution de la nature sont un événement rendu probable par tant d'analogies que tout phénomène qui semble tendre à cette catastrophe rentre dans les limites du témoignage humain. » Cette idée de vieillissement n'est qu'une variante de l'idée fondamentale que le monde est terminé, mûr; c'est ainsi que nous-mêmes racontons l'histoire de l'espèce humaine comme celle du passage du singe à l'homme : le singe est devenu l'homme actuel, c'est fait, le conte est terminé; nous avons rendu compte de la genèse de l'animal humain. Or c'est exactement ainsi que Lucrèce envisage l'histoire de la civilisation dans le finale du livre V du *De natura rerum*. On s'est beaucoup demandé si, dans ces vers fameux qui décrivent le développement politique et technologique de l'humanité, Lucrèce « croyait au progrès » et aussi s'il approuvait le progrès matériel ou le tenait pour vain. Il faut bien voir d'abord quel est le dessein de ce cinquième livre. Lucrèce s'y propose une expérience de pensée : prouver que les théories d'Épicure suffisent à rendre intégralement compte de la construction du monde et de la civilisation : car le monde est construit et terminé, les techniques à inventer sont inventées et la suite de l'histoire ne saurait poser de problèmes philosophiques neufs. Cette idée de l'achèvement du monde qui ne peut plus désormais que vieillir est la plus répandue et la plus naturelle des philosophies de l'histoire; en comparaison, les conceptions étudiées par K. Löwith (temps cyclique ou marche en droite ligne vers une eschatologie) sont plus intellectuelles, moins naturelles et répandues.

Les buts de la connaissance historique

L'histoire ne concerne pas l'homme en son être intime et ne bouleverse pas le sentiment qu'il a de lui-même. Pourquoi s'intéresse-t-il alors à son passé? Ce n'est pas parce qu'il est lui-même historique, car il s'intéresse non moins à la nature; cet intérêt a deux raisons. D'abord notre appartenance à un groupe national, social, familial... peut faire que le passé de ce groupe ait pour nous un attrait particulier; la seconde raison est la curiosité, qu'elle soit anecdotique ou qu'elle s'accompagne d'une exigence d'intelligibilité.

On a coutume d'invoquer surtout la première raison : le sentiment national, la tradition; l'histoire serait la conscience que les peuples prennent d'eux-mêmes. Quel esprit de sérieux! Lorsqu'un Français ouvre un historien grec ou chinois, lorsque nous achetons un magazine d'histoire à grand tirage, notre seul but est de nous distraire et de savoir. Les Grecs du *v^e* siècle étaient déjà comme nous; que dis-je les Grecs : les Spartiates eux-mêmes, qu'on aurait crus plus nationalistes. Quand le sophiste Hippias allait leur faire des conférences, ils aimaient l'entendre parler « de généalogies héroïques ou humaines, de l'origine des différents peuples, de la fondation des cités à l'époque primitive et généralement de tout ce qui se rapporte aux temps anciens. Voilà ce qu'ils ont le plus de plaisir à écouter »; « en somme, lui répond Socrate, ta façon de plaire aux Spartiates est de faire jouer à ta vaste érudition le rôle que les bonnes vieilles jouent auprès des marmots : tu leur racontes des histoires qui les amusent⁵ ». Cette explication se suffit : l'histoire est une activité culturelle et la culture gratuite est une dimension anthropologique. Sinon, on ne comprendrait pas que des despotes illettrés aient protégé les arts et les lettres et que les touristes soient aussi nombreux à venir s'ennuyer au Louvre. La valorisation nationaliste du passé n'est pas un fait universel et il est d'autres alcools possibles : « notre peuple prépare un avenir radieux », « nous sommes les nouveaux Barbares, sans passé derrière eux, qui ressusciteront la jeunesse du monde ». Pareilles saouleries collectives ont quelque chose de délibéré; il faut les mettre en place, on ne les trouve pas toutes prêtes dans l'essence de l'histoire. Aussi bien procèdent-elles de la logique inversée des idéologies; c'est

5. Platon, *Hippias majeur*, 285 e.

le sentiment national qui suscite ses justifications historiques, et non l'inverse; il est le fait premier, l'invocation à la terre et aux morts n'en est que l'orchestration. L'historiographie la plus chauvine peut donc se montrer objective sans qu'il en coûte beaucoup, puisque le patriotisme n'a pas besoin de fausser la vérité pour être; il ne s'intéresse qu'à ce qui le justifie et laisse le reste en état. La connaissance n'est pas affectée par les fins, désintéressées ou pratiques, que chacun lui assigne; ces fins s'ajoutent à elle et ne la constituent pas.

Un faux problème : la genèse de l'histoire

C'est pourquoi les origines du genre historique posent un problème purement philologique et n'intéressent pas la philosophie de l'histoire. Comme tout dans l'histoire, la naissance de l'historiographie est un accident sans nécessité; elle ne découle pas essentiellement de la conscience de soi des groupes humains, n'accompagne pas comme son ombre l'apparition de l'État ou la prise de conscience politique. Les Grecs ont-ils commencé à écrire l'histoire quand ils se sont constitués comme nationalité⁶? Ou quand la démocratie a fait d'eux des citoyens agissants? Je n'en sais rien et peu importe; ce n'est qu'un point d'histoire littéraire. Ailleurs, ce sera l'éclat de la cour royale sous un règne mémorable qui incitera un poète à en perpétuer le souvenir dans une chronique⁷. N'érigeons pas l'histoire des idées ou des genres littéraires en phénoménologie de l'esprit, ne prenons pas des consécutions accidentelles pour le déploiement d'une essence. De tout temps la connaissance du passé a alimenté aussi bien la curiosité que les sophismes idéologiques, de tout temps les hommes ont su que l'humain

6. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, 1946, p. 63.

7. Seul un citoyen écrira-t-il l'histoire? J'en doute. Où commence le citoyen, l'homme politiquement actif? Les sujets des monarchies absolues font l'histoire de la gloire de leur roi, des affaires des princes étrangers et s'intéressent aux généalogies; de tout temps, les gens ont eu la politique comme spectacle de prédilection (La Bruyère l'a dit en traitant des « novellistes », avant que David Riesman n'attribue le même goût aux seuls *inside-dopesters* des démocraties évoluées : sociologues, ce sont là de vos coups). Une tribu de « Primitifs » fait la guerre ou palabre : ne sont-ils pas politiquement actifs? Un serf écrasé dans la passivité apolitique n'écrira pas l'histoire, mais n'est-ce pas parce qu'il est aussi écrasé dans la passivité intellectuelle? Contemporain de ce serf et aussi politiquement passif que lui, un courtisan écrira en revanche l'histoire du despote ou de sa cour.

nité était en devenir et que leur vie collective était faite de leurs actions et de leurs passions. La seule nouveauté a été la mise en œuvre, écrite et d'abord orale, de ces données omniprésentes; il y a eu naissance du genre historique, mais non d'une conscience historique.

L'historiographie est un événement étroitement culturel qui n'implique pas d'attitude nouvelle devant l'historicité, devant l'action. Nous achèverons de nous en convaincre si nous ouvrons une parenthèse pour discuter un mythe ethnographique assez répandu. Les Primitifs n'auraient pas, dit-on, l'idée d'un devenir; le temps, à leurs yeux, serait répétition cyclique; leur existence ne ferait, selon eux, que répéter au fil des ans un archétype immuable, une norme mythique ou ancestrale. Feignons de croire un moment à ce pompeux mélodrame, comme il en est tant en histoire des religions, et demandons-nous seulement comment une idée, celle d'archétype, peut empêcher d'en former une autre, celle d'histoire? N'arrive-t-il pas qu'une idée en supprime une autre? Mais c'est là le point : comme il s'agit de Primitifs, on ne veut pas que l'archétype soit une idée, une théorie, une production culturelle semblable à nos théories à nous; il faut que ce soit plus viscéral, que ce soit de la mentalité, de la conscience, du vécu; les Primitifs sont trop proches de l'authenticité originelle pour avoir, sur leurs visions du monde, le léger recul et le grain de mauvaise foi que nous avons à l'égard de nos théories les plus affirmées. Et puis, bien sûr, ils ne sont pas gens à avoir des théories. On rabat donc toutes leurs productions culturelles et philosophiques sur le niveau de la conscience, ce qui aboutit à conférer à cette conscience la lourdeur opaque d'un caillou⁸; il faudra donc croire que

8. La transposition en termes de conscience des activités culturelles des Primitifs a fait des ravages et demeurera comme un style caractéristique de l'ethnologie et de l'histoire des religions dans la première moitié de notre siècle; oubliant que la pensée est divisée en genres (un conte n'est pas un théologème, un théologème n'est pas la fol du charbonnier, une hyperbole dévote n'est pas une croyance, etc.), on a réduit toute pensée à être une *cosa mentale* d'une irrespirable densité. Ainsi est né le mythe de la mentalité primitive, ou celui d'une *Weltanschauung* sumérienne qui semble la pensée d'un termitier dans sa termitière, ou le mythe de la pensée mythique: cosmogonies sacerdotales propres à quelques professionnels du sacré qui y croient dans la mesure où un philosophe idéaliste croit dans la vie quotidienne que le monde extérieur n'existe pas, élucubrations individuelles comme le trop fameux *Dieu d'eau* de Griaule, récits édifiants, contes pour la veillée ou la moisson auxquels on ne croit pas plus que les Grecs ne croyaient à leur propre mythologie, on prend tout cela en vrac et on l'appelle mythe (le contrepoison est chez B. Malinowski, *Trois Essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, 1968, p. 95 sq.); derrière toute hyperbole, on met, au nom du sens religieux, la pleine charge de foi du charbonnier; qu'on imagine une étude sur Louis XIV qui traiterait le thème du Roi-Soleil avec autant de sérieux qu'on traite celui de la nature solaire de l'empereur romain ou

le même Primitif, dont on ne peut tout de même pas douter qu'il voit de ses yeux qu'une année ne ressemble pas à l'année précédente, n'en continue pas moins à voir toutes choses à travers des archétypes, et pas seulement à le professer.

En fait, un Primitif voit la réalité exactement comme nous : quand il sème, il se demande de quoi la récolte sera faite; par ailleurs il a, comme nous, des philosophies par lesquelles il essaie de décrire ou de justifier la réalité; l'archétype est une de celles-ci. Si la pensée archétypale était vraiment vécue, elle pourrait empêcher longtemps une pensée historienne : quand on a le cerveau fait d'une certaine manière, il est malaisé d'en changer. En revanche il n'est pas difficile de changer d'idée ou plutôt c'est inutile, car les idées les plus contradictoires peuvent coexister le plus pacifiquement du monde; nous ne nous avisons guère, en effet, d'étendre une théorie en dehors du secteur pour lequel elle a été spécialement élaborée. Il était une fois un biologiste qui voyait les couteaux comme « faits pour couper », qui niait la finalité dans le secteur de la philosophie biologique, qui croyait en un sens de l'histoire tant qu'il s'agissait de théorie politique et qui faisait preuve d'activisme dès qu'on passait à la politique appliquée. Un Primitif verra de même que demain ne ressemble pas à aujourd'hui et encore moins à hier, professera qu'on plante le maïs d'une certaine manière parce que le dieu, au jour premier, l'a planté ainsi, maudira les jeunes qui prétendent le planter autrement et enfin racontera à ces mêmes jeunes, qui l'écoutent passionnément, comment, du temps de son grand-père, la tribu, au prix d'une ruse de haute politique, est venue à bout d'une peuplade voisine; aucune de ces idées n'en empêche une autre et on ne voit pas pourquoi ce Primitif ne composerait

celui de la divinité du pharaon (le contrepoison est chez G. Posener, « De la divinité du pharaon », dans *Cahiers de la société asiatique*, XV, 1960). Où ai-je lu, ou rêvé, l'histoire de ce jeune ethnographe, le Fabrice del Dongo de l'ethnographie, qui fut presque pris au dépourvu et eut des raisons de se demander s'il avait « vraiment assisté » à une scène de la vie des Primitifs? Il était allé étudier une tribu qui, lui avait-on expliqué, « croit » que, si ses prêtres cessaient un instant de jouer d'un certain instrument de musique, le cosmos aussitôt mourrait de léthargie (cette musique était un de ces rites dont on dit, en histoire des religions, qu'ils maintiennent le cosmos à l'être, promeuvent la prospérité de la collectivité, etc.). Notre ethnographe s'attendait donc à trouver, aux prêtres musiciens, la tête de gens qui retiendraient un détonateur de bombe atomique : il trouva des ecclésiastiques qui s'acquittaient d'une tâche sacrée et banale avec la conscience professionnelle ennuyée qui est celle des bons travailleurs. Dans les *Upanishad*, on lit de même que, si le sacrifice matinal n'était pas offert, le soleil n'aurait pas la force de se lever : cette hyperbole de style de séminaire est à la foi du charbonnier ce que Déroutède est au patriotisme; seul un naïf qui prend tout au pied de la lettre y verra l'expression de la vision indienne du monde et un document authentique sur la mentalité archaïque.

pas l'histoire des luttes de sa tribu. S'il ne le fait pas, c'est peut-être simplement parce que la nouvelle qu'il existe un genre historique n'est pas encore parvenue jusqu'à lui.

Comme il n'existe que du déterminé, le problème de la naissance de l'historiographie ne se distingue pas de celui de savoir pourquoi elle est née sous telle forme ou sous telle autre. Rien ne prouve que la manière occidentale d'écrire l'histoire comme récit continu selon la durée soit la seule concevable ou la meilleure. Nous avons si bien l'habitude de croire que l'histoire est cela que nous oublions qu'il y eut une époque où il n'allait pas encore de soi qu'elle serait cela. A ses débuts, en Ionie, ce qui devait être un jour le genre historique a hésité entre l'histoire et la géographie; Hérodote prend prétexte des étapes des conquêtes perses pour raconter les origines des guerres médiques sous la forme d'une revue géographique des peuples conquis, en rappelant le passé et l'ethnographie actuelle de chacun de ces peuples. C'est Thucydide, avec son tour d'esprit proche des Physiciens, qui, en prenant l'intrigue d'une guerre comme échantillon pour étudier les mécanismes de la politique, a donné involontairement l'impression que l'histoire était le récit des événements qui arrivent à une nation; nous verrons, à la fin de ce livre, pourquoi il fut amené à livrer les résultats de sa recherche sous la forme d'un récit plutôt que d'une sociologie ou d'une *techné* de la politique. Tout compte fait, c'est la machinale continuation, par Xénophon, du récit thucydéen qui a scellé la tradition de l'histoire occidentale, née d'un malentendu commis par un médiocre continuateur. Mais les choses auraient pu aboutir à autre chose qu'aux histoires nationales; d'Hérodote aurait pu naître une *historia* semblable à celle des géographes arabes, ou à une revue géographico-sociologique à la manière des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Une fois l'histoire devenue histoire d'un peuple, elle s'en tint là; si bien que, si quelque jour un historien ouvre un autre sentier et écrit, comme Weber, l'histoire d'un *item*, celui de la Cité à travers les âges, on crie à la sociologie ou à l'histoire comparée.

Aucun rapport entre le savant et le politique

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 partisans, mais

parce que sa vérité est toujours décevante et que l'histoire de notre patrie se révèle rapidement aussi ennuyeuse que celle des nations étrangères. On se souvient du choc que reçut Péguy en entendant un des drames de l'avant-veille devenir « de l'histoire » dans la bouche d'un jeune homme; la même *catharsis* peut être atteinte à propos de l'actualité la plus brûlante et je suppose que cet âpre plaisir est un des attrait de l'histoire contemporaine. Ce n'est pas du tout que les passions étaient fausses en leur temps, ou que le temps qui passe rend les regrets stériles et amène l'heure du pardon : à moins de s'appeler indifférence, ces sentiments se jouent plutôt qu'ils ne s'éprouvent. C'est simplement que l'attitude contemplative ne se confond pas avec l'attitude pratique; on peut raconter la guerre du Péloponnèse avec une parfaite objectivité (« Les Athéniens firent ceci et les Péloponnésiens firent cela ») tout en étant un ardent patriote, mais non la raconter en tant que patriote, pour la bonne raison qu'un patriote n'a que faire de ce récit. Inversement, les plus épouvantables tragédies de l'histoire contemporaine, celles qui continuent de nous obséder, ne déclenchent cependant pas en nous le réflexe naturel d'en détourner le regard, d'en effacer le souvenir; elles nous paraissent « intéressantes », quelque choquant que soit le mot : en effet, nous en lisons et en écrivons l'histoire. Le choc qu'éprouva Péguy serait celui que ressentirait Œdipe en assistant à une représentation de sa propre tragédie.

Le théâtre de l'histoire fait éprouver au spectateur des passions qui, étant vécues sur le mode intellectuel, subissent une espèce de purification; leur gratuité rend vain tout sentiment non apolitique. Ce n'est évidemment pas une leçon de « sagesse », puisqu'écrire l'histoire est une activité de connaissance et non un art de vivre; c'est une particularité curieuse du métier d'historien, voilà tout.

2

La compréhension

Comprendre l'intrigue

L'histoire, dit-on souvent, ne saurait se contenter d'être un récit; elle explique aussi, ou plutôt elle doit expliquer. C'est avouer qu'en fait elle n'explique pas toujours et qu'elle peut se permettre de ne pas expliquer sans cesser d'être l'histoire; par exemple, quand elle se contente de faire connaître l'existence, au troisième millénaire, de quelque empire oriental dont nous ne savons plus guère que le nom. A quoi l'on peut rétorquer que pour elle le difficile serait plutôt de ne pas expliquer, car le moindre fait historique a un sens : c'est un roi, un empire, une guerre; si l'on fouille demain la capitale du Mitanni et qu'on déchiffre les archives royales, il nous suffira de les parcourir pour que se mettent en ordre dans notre esprit des événements d'un type familier : le roi fit la guerre et fut vaincu; ce sont, en effet, des choses qui arrivent; poussons l'explication plus loin : par amour de la gloire, ce qui est bien naturel, le roi fit la guerre et fut vaincu à cause de son infériorité numérique, car, sauf exception, il est normal que les petits bataillons reculent devant les gros. L'histoire ne dépasse jamais ce niveau d'explication très simple; elle demeure fondamentalement un récit et ce qu'on nomme explication n'est guère que la manière qu'a le récit de s'organiser en une intrigue compréhensible. Et pourtant, à première vue, l'explication est bien autre chose; car comment concilier cette facilité de la synthèse avec la difficulté très réelle qu'il y a à opérer cette synthèse, difficulté qui ne réside pas seulement dans la critique et dans la mise en œuvre des documents? Et avec l'existence de grands problèmes, l'hypothèse « Mahomet et Charlemagne » ou l'interprétation de la Révolution française comme prise du pouvoir par la bourgeoisie? Parler d'explication est dire trop ou trop peu.

« Expliquer » a deux sens.

En d'autres termes, le mot d'explication est pris, tantôt dans un sens fort où expliquer veut dire « assigner un fait à son principe ou

une théorie à une théorie plus générale », comme font les sciences ou la philosophie; tantôt dans un sens faible et familier, comme lorsque nous disons : « Laissez-moi vous expliquer ce qui s'est passé et vous allez comprendre. » Au premier sens du mot, l'explication historique serait une difficile conquête scientifique, accomplie à cette heure sur quelques points seulement du champ événementiel : par exemple l'explication de la Révolution française comme prise du pouvoir par la bourgeoisie; au second sens du mot, on se demande quelle page d'histoire pourrait n'être pas explicative, à partir du moment où elle ne se réduit pas à un pur charabia ou à une liste chronologique et qu'elle offre quelque sens pour le lecteur.

Nous montrerons plus loin qu'en dépit de certaines apparences et de certaines espérances il n'existe pas d'explication historique au sens scientifique du mot, que ces explications se ramènent à des explications au second sens du mot; ces explications « familières », du second genre, sont la véritable ou plutôt l'unique forme d'explication historique; nous allons les étudier maintenant. Chacun sait qu'en ouvrant un livre d'histoire il le comprend, comme il comprend un roman ou ce que font ses voisins; autrement dit, expliquer, de la part d'un historien, veut dire « montrer le déroulement de l'intrigue, le faire comprendre ». Telle est l'explication historique : toute sublunaire et pas scientifique du tout ; nous lui réserverons le nom de compréhension.

L'historien fait comprendre des intrigues. Comme il s'agit d'intrigues humaines, et non pas, par exemple, de drames géologiques, les ressorts en seront humains : Grouchy arriva trop tard; la production de la garance déclina par suite du manque de débouchés; un cri d'alarme s'éleva du Quai d'Orsay où l'on suivait d'un œil inquiet la politique égoïste, mais habile, de la monarchie bicéphale. Même une histoire économique comme celle du Front populaire par Sauvy demeure une intrigue qui met en scène des théorèmes sur la productivité, mais aussi les intentions des acteurs, leurs illusions et il n'y manque pas le petit hasard qui change le cours des choses (Blum méconnaissant la reprise économique en 1937 parce que, dans les statistiques, elle était dissimulée sous une dépression saisonnière).

On imagine difficilement que puisse exister un manuel qui serait intitulé « Manuel de synthèse historique » ou « Méthodologie de l'histoire » (nous ne disons pas « de la critique »). Ce manuel serait-il un condensé de démographie, de science politique, de sociologie, etc. ? Ce n'est rien que cela. Car, *primo*, de quel chapitre de ce manuel relèveraient la donnée que voici : « Grouchy arriva trop tard », et, *secundo*, la donnée que voilà : « Jean Huss mourut sur le bûcher ? » D'un traité de physiologie humaine relatif aux effets de la crémation ? L'explica-

tion historique utilise, il est vrai, les connaissances professionnelles du diplomate, du militaire, de l'électeur, ou plutôt l'historien refait dans les documents l'apprentissage d'un diplomate ou d'un militaire d'autrefois ; elle utilise aussi, à l'état de traces, quelques vérités scientifiques, en matière économique et démographique principalement ; mais elle utilise surtout des vérités qui font tellement partie de notre savoir quotidien que point n'est besoin de les mentionner ni même de les remarquer : le feu brûle, l'eau coule. Quant à « Grouchy arriva trop tard », ces mots nous rappellent qu'outre les causes l'histoire comprend aussi des « délibérations », qu'il faut tenir compte des intentions des acteurs ; dans le monde tel que nos yeux le voient, les futurs sont contingents et la délibération a par conséquent sa raison d'être. Grouchy peut ainsi arriver « trop » tard. Tel est le monde sublunaire de l'histoire, où règnent côte à côte liberté, hasard, causes et fins, par opposition au monde de la science, qui ne connaît que des lois.

Comprendre et expliquer

Puisque telle est la quintessence de l'explication historique, il faut convenir qu'elle ne mérite pas tant d'éloges et qu'elle ne se distingue guère du genre d'explication qu'on pratique dans la vie de tous les jours ou dans n'importe quel roman où l'on raconte cette vie ; elle n'est que la clarté qui émane d'un récit suffisamment documenté ; elle s'offre d'elle-même à l'historien dans la narration et n'est pas une opération distincte de celle-ci, pas plus qu'elle ne l'est pour un romancier. Tout ce qu'on raconte est compréhensible, puisqu'on peut le raconter. Nous pouvons donc réserver commodément au monde du vécu, des causes et des fins, le mot de compréhension cher à Dilthey ; cette compréhension est comme la prose de M. Jourdain, nous en faisons dès que nous ouvrons les yeux sur le monde et sur nos semblables ; pour la pratiquer et être véritable historien ou presque, il suffit d'être un homme, c'est-à-dire de se laisser aller. Dilthey aurait bien voulu voir les sciences humaines recourir, elles aussi, à la compréhension : mais, sagement, celles-ci (ou du moins celles d'entre elles qui, comme la théorie économique pure, ne sont pas des sciences seulement en paroles) refusèrent : étant des sciences, c'est-à-dire des systèmes hypothético-déductifs, elles voulaient expliquer exactement comme le font les sciences physiques.

L'histoire n'explique pas, en ce sens qu'elle ne peut déduire et pré-

voir (seul le peut un système hypothético-déductif); ses explications ne sont pas le renvoi à un principe qui rendrait l'événement intelligible, elles sont le sens que l'historien prête au récit. En apparence, l'explication semble parfois tirée du ciel des abstractions : la Révolution française s'explique par la montée d'une bourgeoisie capitaliste (n'examinons pas si cette bourgeoisie n'était pas plutôt un groupe de boutiquiers et de robins); ce qui signifie tout simplement que la Révolution est la montée d'une bourgeoisie, que la narration de la Révolution montre comment cette classe ou ses représentants s'est emparée des leviers de l'Etat : l'explication de la Révolution est le *résumé* de celle-ci et rien de plus.

Quand nous demandons qu'on nous explique la Révolution française, nous n'appelons pas de nos vœux une théorie de la révolution en général, d'où se déduirait 1789, ni une élucidation du concept de révolution, mais une analyse des antécédents qui sont responsables de l'éclatement de cette révolution; l'explication n'est pas autre chose que le récit de ces antécédents, qui montre à la suite de quels événements l'événement de 1789 est arrivé, et le mot de causes désigne ces mêmes événements : les causes sont les divers épisodes de l'intrigue. Dans la vie quotidienne, si on me demande « pourquoi vous êtes-vous mis en colère? », je n'énumérerai pas des causes, mais entamerai une petite narration, tissée d'intentions et de hasards. On s'étonne donc que plusieurs livres soient consacrés à l'étude de la causalité en histoire : pourquoi en histoire spécialement? L'étude ne serait-elle pas plus aisée à faire dans la vie quotidienne, quand nous expliquons pourquoi Dupont a divorcé et pourquoi Durand est allé à la mer plutôt qu'à la montagne? Plus commodément encore, on pourrait étudier la causalité dans *l'Education sentimentale* : l'intérêt épistémologique en serait identique à la causalité chez Pirenne ou Michelet. C'est un préjugé de croire que l'histoire est une chose à part et que l'historien se livre à de mystérieuses opérations qui aboutiraient à l'explication historique. Le problème de la causalité en histoire est une survivance de l'ère paléo-épistémologique; on a continué à supposer que l'historien disait les causes de la guerre entre Antoine et Octave comme le physicien était présumé dire celles de la chute des corps. La cause de la chute est l'attraction qui explique aussi les mouvements des planètes, et le physicien remonte du phénomène à son principe; il déduit d'une théorie plus générale le comportement d'un système plus limité; le processus explicatif va de haut en bas. L'historien se cantonne au contraire dans le plan horizontal : les « causes » de la guerre entre Octave et Antoine sont les événements qui ont précédé cette guerre, exactement comme les causes de ce qui se passe à l'acte IV d'*Antoine et Cléopâtre* sont ce qui

s'est passé pendant les trois premiers actes. Aussi bien le mot de cause est-il beaucoup plus employé dans les livres sur l'histoire que dans les livres d'histoire, où l'on peut parcourir cinq cents pages de récit sans le rencontrer une seule fois.

L'énigme est donc celle-ci : comment se fait-il que l'histoire, en demeurant histoire, puisse indifféremment chercher des causes ou mettre peu de zèle à cette recherche, en raconter de superficielles ou en découvrir de profondes et, pour un même événement, nouer à son gré plusieurs intrigues qui sont pareillement explicatives, quoique très différentes : histoire diplomatique, ou économique, ou psychologique, ou prosopographique des origines de la guerre de 1914?

La solution de l'énigme est bien simple. Dans le monde tel que nos yeux le voient, les hommes sont libres et le hasard règne. L'historien peut à chaque instant arrêter son explication sur une liberté ou sur un hasard, qui sont autant de centres de décision. Napoléon a perdu la bataille, quoi de plus naturel? Ce sont des malheurs qui arrivent et nous n'en demandons pas plus : le récit est sans lacune. Napoléon était trop ambitieux : chacun est libre de l'être, en effet, et voilà l'Empire expliqué. Mais il a plutôt été mis sur le trône par la Bourgeoisie? C'est donc elle qui est la grande responsable de l'Empire; elle était libre, puisqu'elle est responsable. L'historien non-événementiel s'indigne alors. Il sait que l'histoire est faite d'*endechomena allôs echein*, de « choses qui pourraient être autres », et il veut qu'on analyse les raisons de la libre décision de la bourgeoisie, qu'on dégage ce qu'on aurait appelé jadis ses maximes de haute politique, et ainsi à l'infini. C'est dire qu'en histoire expliquer est expliciter : quand l'historien refuse de s'arrêter à la première liberté et au premier hasard venus, il ne leur substitue pas un déterminisme, mais il les explicite en y découvrant d'autres libertés et d'autres hasards. On se souvient peut-être de la polémique entre Krouchtchev et Togliatti au sujet de Staline, après la publication du Rapport Krouchtchev : l'homme d'Etat soviétique aurait bien aimé arrêter l'explication des crimes de Staline sur la première liberté venue, celle du secrétaire général, et sur le premier hasard, qui le fit secrétaire général ; mais Togliatti, en bon historien non-événementiel, rétorquait que, pour que cette liberté et ce hasard aient pu être et faire des ravages, il fallait aussi que la société soviétique fût telle qu'elle pût engendrer et tolérer ce genre d'homme et de hasard.

Hasard, « matière » et liberté

Résumons : l'explication historique pousse plus ou moins loin l'explicitation des facteurs; par ailleurs, en ce monde sublunaire, ces facteurs sont de trois espèces. L'un est le hasard, qu'on appelle aussi causes superficielles, incident, génie ou occasion. L'autre s'appelle causes, ou conditions, ou données objectives; nous l'appellerons causes matérielles. Le dernier est la liberté, la délibération, que nous appellerons causes finales. Le moindre « fait » historique comporte ces trois éléments, s'il est humain; chaque homme à sa naissance trouve des données objectives qui sont le monde comme il est et qui font de lui un prolétaire ou un capitaliste; pour ses fins, cet homme utilise ces données comme causes matérielles, il se syndique ou brise la grève, investit son capital ou le mange, de même que le sculpteur utilise un bloc de marbre pour faire un dieu, une table ou une cuvette; enfin, il y a le hasard, le nez de Cléopâtre, ou le grand homme. Si l'on insiste sur le hasard, on aura la conception classique de l'histoire comme d'un théâtre où la Fortune se joue à bouleverser nos plans; si l'on insiste sur la cause finale, on aboutit à la conception dite idéaliste de l'histoire : chez Droysen, par exemple, l'idée, formulée en termes pseudo-hégéliens, est qu'en dernier ressort le passé s'explique « par les forces ou idées morales ¹ ».

On peut préférer insister sur la cause matérielle : nos libertés ne mettent-elles pas en œuvre les données du milieu? C'est la conception marxiste. Il est assez vain de perpétuer le conflit de ces conceptions; c'est un problème réglé depuis deux bons millénaires; quelque ingénieur ou révolutionnaire que soit un historien, il retrouvera toujours les mêmes causes matérielle et finale. Pour décider si l'on aura des préférences pour les causes matérielles ou davantage de goût pour les finales, point n'est besoin de peiner sur les livres d'histoire; la vie de tous les jours doit suffire à éclairer notre choix et l'historien le plus pénétrant ne rencontrera jamais autre chose, à la fin de ses travaux, que ce qu'il rencontrait au début : de la « matière » et de la liberté; s'il trouvait une seule de ces deux causes, c'est qu'il serait

1. J. G. Droysen, *Historik*, 1857; éd. Hübner, 1937 (réimp. 1967, Munich Oldenbourg), p. 180.

passé subrepticement dans un au-delà pataphysique. Il est vain d'espérer qu'en creusant le problème de Max Weber (le protestantisme est-il la cause du capitalisme?) on arrivera enfin, documents en main, à établir scientifiquement qu'en dernier ressort la matière commande tout ou que ce sont au contraire les mentalités : aussi loin que pénètre l'explication historique, elle ne trouvera jamais de borne; elle ne débouchera jamais sur de mystérieuses forces de production, mais seulement sur des hommes comme vous et moi, des hommes, qui produisent et qui, pour cela, mettent des causes matérielles au service de causes finales, si le hasard ne vient pas s'en mêler. L'histoire n'est pas une construction étagée, où une base matérielle et économique porterait un rez-de-chaussée social que surmonteraient des superstructures à destination culturelle (atelier de peintre, salle de jeu, cabinet de l'historien); c'est un monolithe où la distinction des causes, des fins et des hasards est une abstraction.

Tant qu'il y aura des hommes, il n'y aura pas de fins sans moyens matériels, les moyens ne seront moyens que par rapport à des fins et le hasard n'existera que pour l'action humaine. Il en résulte que, chaque fois qu'un historien arrêtera son explication, soit sur les fins, soit sur la matière, soit sur le hasard, son explication devra être réputée incomplète; à vrai dire, tant qu'il y aura des historiens, leurs explications seront incomplètes, car elle ne pourront jamais être une régression à l'infini. Les historiens prononceront donc toujours les mots de cause superficielle, de conditions objectives ou de mentalités, ou des mots synonymes, selon la mode de leur siècle; car, où qu'ils arrêtent l'explication des causes, où qu'ils se trouvent au moment où ils renoncent à pénétrer plus avant dans le non-événementiel, leur arrêt se produira nécessairement sur un de ces trois aspects de toute action humaine. Selon les époques, il y a pour eux opportunité heuristique à insister sur l'un ou l'autre de ces aspects; l'étude des mentalités semble présentement la plus opportune, le préjugé de l'homme éternel n'étant pas mort et les explications matérialistes nous étant devenues familières. Le tout est, au-delà du plan heuristique, de ne pas croire que les trois aspects de l'action sont trois étages ou trois essences séparées; à titre de « discipline de la raison historique », étudions l'origine de trois conceptions de l'histoire qui correspondent à ces trois aspects : la théorie matérialiste de l'histoire, l'histoire des mentalités, la distinction des causes superficielles et des causes profondes; nous ne prétendons pas du tout les réfuter, mais bien montrer leur caractère relatif par rapport à l'action humaine, qui est un tout, et leur caractère provisoire par rapport à l'explication historique, qui est renvoi à l'infini.

Causes matérielles : le marxisme

Quand on arrête l'explication sur les causes matérielles et qu'on s' imagine qu'avec elles l'explication est achevée, on obtient le « matérialisme » marxiste : les hommes sont ce que font d'eux les conditions objectives ; le marxisme est né d'un sentiment très vif de la résistance que le réel offre à notre volonté, de la lenteur de l'histoire, qu'il essaie d'expliquer par le mot de matière. On sait alors dans quelle aporie nous plonge ce déterminisme : il est très vrai, d'une part, que la réalité sociale a un poids écrasant et que les hommes prennent généralement la mentalité de leur condition, car nul ne s'exile volontiers dans l'utopie, la révolte ou la solitude ; l'infrastructure, dira-t-on, détermine la superstructure. Mais, d'autre part, cette infrastructure est elle-même humaine : il n'y a pas de forces de production à l'état pur, mais seulement des hommes qui produisent. Peut-on dire que la charrue produit l'esclavage et que le moulin à vent détermine le servage ? Mais les producteurs avaient la liberté d'adopter le moulin à vent, par amour du rendement, ou de le refuser, par routine ; serait-ce donc leur mentalité, entreprenante ou routinière, qui a déterminé les forces de production ? Le faux problème se met alors à tourner en rond dans nos têtes, autour d'un axe marxiste (l'infrastructure détermine la superstructure qui la détermine à son tour) ou de son axe weberien ou pseudo-weberien (du capitalisme et de l'esprit protestant, lequel a sécrété l'autre ?) ; nous nous répandrons en déclarations de principe (la pensée reflète la réalité, ou l'inverse) et en coups de pouce qui sauvent un exposé (la réalité est un défi, l'homme y répond). En fait, il n'y a pas cercle vicieux, mais régression à l'infini ; les producteurs avaient refusé le moulin à vent par routine ? Nous verrons plus loin que cette routine n'est pas une *ultima ratio* : elle s'explique, c'est une conduite rationnelle à sa manière...

La résistance du réel, la lenteur de l'histoire ne viennent pas des infrastructures, mais de tous les autres hommes pour chacun d'entre eux ; le marxisme essaie d'expliquer par une métaphysique journalistique un fait très simple qui relève de la compréhension la plus quotidienne. Considérons le drame qui est actuellement celui que vivent les pays sous-développés qui n'arrivent pas à « décoller » : l'impossibilité d'y investir profitablement dans des industries modernes y perpétue une mentalité étrangère à l'investissement et cette mentalité

perpétue à son tour cette impossibilité; en effet, un capitaliste, dans ces pays, a peu d'intérêt à investir, puisque la spéculation foncière et le prêt usuraire lui apportent des profits aussi élevés, plus sûrs et moins fatigants; aucun d'entre eux n'a intérêt à briser ce cercle. Mais supposons qu'il se trouve brisé par un traître qui « gâche le métier », qui se mette à investir et qui modifie les conditions de la vie économique : tous les autres devront s'aligner ou se démettre. C'est dire que chaque homme, à tour de rôle, prend envers les autres l'attitude qui correspond à une impossibilité dont les autres hommes sont, à son endroit, les auteurs; chacun est impuissant tant que les autres ne s'ébranlent pas avec lui. Le tout forme une coalition de prudences où tous sont prisonniers de tous et qui engendre une loi d'airain aussi inflexible que tous les matérialismes historiques.

Hasard et causes profondes

La distinction que nous faisons entre des causes qui seraient superficielles et d'autres qui seraient profondes peut ainsi être prise en trois sens au moins. Une cause peut être dite profonde si elle est plus malaisée à apercevoir, si elle n'apparaît qu'au terme d'un effort d'explicitation; la profondeur est alors dans l'ordre de la connaissance : on dira que la cause profonde de l'évergétisme est l'âme athénienne ou l'âme grecque et on aura l'impression, disant cela, de toucher les profondeurs d'une civilisation. Mais, en un second sens, la profondeur peut réellement être dans l'être : sera dite profonde la cause qui résume d'un mot toute une intrigue; la Révolution française s'explique au fond par la montée d'une bourgeoisie. Si l'on étudie les origines de la guerre de 1914, on peut, une fois l'intrigue composée, jeter sur elle un coup d'œil d'aigle et conclure : au fond, cette guerre s'explique par des causes purement diplomatiques et par la politique des puissances, ou par des raisons de psychologie collective, mais pas par les causes économiques auxquelles songent les marxistes. Est profond ce qui est global.

L'idée de cause profonde a enfin un troisième sens : sont dites superficielles les causes les plus efficaces, celles où la disproportion est la plus grande entre leur effet et leur coût; il s'agit d'une idée très riche, qui implique toute une analyse d'une structure d'action donnée et dont la signification est stratégique : il faut connaître et juger en stratège une situation singulière pour pouvoir dire « cet incident a suffi à mettre le feu aux poudres », « ce hasard a suffi à tout bloquer » ou

encore « une mesure de police aussi simple a très efficacement mis fin au désordre ». C'est donc une fiction que de prétendre, comme Seignobos, que toutes les causes se valent parce que l'absence d'une seule équivaldrait à un veto. Elles auraient toutes la même importance dans un processus objectif et abstrait où l'on pourrait d'ailleurs se flatter de les avoir toutes énumérées : mais alors on ne parlerait plus de causes, on poserait seulement des lois et leurs équations, des variables d'où dépendraient les inconnues et des paramètres qui seraient les données du problème. Quand on dit que la fusillade du boulevard des Capucines n'a été que l'occasion de la chute de Louis-Philippe, on ne prétend pas que Louis-Philippe serait nécessairement resté sur le trône sans cet accrochage ou qu'il serait nécessairement tombé à cause du mécontentement général : on affirme seulement que ce mécontentement cherchait un moyen d'agir et qu'il n'est jamais bien difficile de trouver une occasion quand on est résolu ; il est moins coûteux, pour le démon de l'histoire, de provoquer un incident que de rendre furieux tout un peuple et les deux causes, également indispensables, n'ont pas le même coût. La cause profonde est la moins économique ; d'où les discussions à la mode 1900 sur le rôle des « meneurs » : qui est responsable des troubles sociaux, une poignée de meneurs ou la spontanéité des masses ? Dans l'optique superficielle, mais efficace, d'un préfet de police, ce sont les meneurs, puisqu'il suffit de les mettre en prison pour bloquer la grève ; il faut au contraire tout le poids de la société bourgeoise pour rendre révolutionnaire un prolétariat. Comme l'histoire est un jeu de stratégie où l'adversaire est tantôt un homme et tantôt la nature, il arrive que la place du préfet de police soit occupée par le hasard : c'est lui qui met son nez à Cléopâtre et, à Cromwell, un grain de sable dans la vessie ; du sable ou un nez coûtent peu et ces causes aussi efficaces qu'économiques seront réputées superficielles.

« Économique » veut dire, non pas « facile à se procurer », « peu improbable » (un hasard sera au contraire réputé d'autant plus superficiel qu'il était improbable), mais « qui s'attaque au point faible de la cuirasse de l'adversaire » : à la vessie de Cromwell, au cœur d'Antoine, aux cadres du mouvement ouvrier, à la tension nerveuse de la foule parisienne en février 1848 ; si le plus improbable des hasards suffit à briser une cuirasse, c'est qu'elle offrait des points faibles qu'on ignorait. On peut affirmer que, sans la fusillade du boulevard, le moindre incident aurait entraîné la chute du roi-citoyen, mais naturellement on ne peut pas jurer que cet incident serait sûrement arrivé : le hasard et le préfet de police laissent parfois passer les occasions d'attaquer au point faible, et les occasions ne se retrouvent pas

toujours; Lénine a bien dû se le dire en 1917, car il était bien plus intelligent que Plekhanov et avait les idées les plus justes sur cette incarnation du hasard qu'on appelle le grand homme. Plekhanov, plus scientifique que stratège, commençait par poser que l'histoire avait des causes : il concassait le savant dispositif de bataille qu'est une situation historique et, comme Seignobos, le réduisait à une certaine quantité de bataillons qu'il égrenait un à un sous le nom de causes; seulement, à la différence de Seignobos, il estimait que toutes les causes n'avaient pas la même force : si toutes les forces se valaient, comment la locomotive de l'histoire pourrait-elle fonctionner? Considérons son fonctionnement en 1799 : les intérêts de classe de la bourgeoisie victorieuse étaient freinés par le manque de grand homme, mais le poids de ces intérêts était si grand qu'ils auraient de toute façon vaincu le frottement; même si Bonaparte n'était pas né, un autre sabre se serait levé pour occuper son rôle.

La distinction des occasions et des causes profondes repose sur l'idée d'intervention. C'est bien ainsi que raisonnait Trotsky : avec des officiers de police résolus, pas de révolution de février 1917; sans un Lénine, pas de révolution d'Octobre²; on pouvait compter sur Staline pour attendre très longtemps le mûrissement de l'histoire et la Russie serait aujourd'hui une société de type sud-américain. Entre 1905, où il ne fit pas un geste, et 1917, Lénine est passé, de l'idée causale de mûrissement, à l'idée stratégique de « point faible de la chaîne capitaliste », et ce point faible céda dans le pays qui était causalement le moins mûr. Puisque l'histoire comporte des causes superficielles, c'est-à-dire efficaces, elle est stratégique, elle est une succession de batailles qui comptent autant de dispositifs différents et qui sont autant de conjonctures singulières; c'est pourquoi *la Révolution russe* de Trotsky, magistrale analyse d'une grande bataille historique, n'est pas un livre marxiste, sauf par ses professions de foi.

Le hasard en histoire correspond à la définition que donne Poincaré des phénomènes aléatoires : ce sont des mécanismes dont les résultats peuvent être complètement renversés par des variations imperceptibles dans les conditions initiales. Quand le mécanisme en question se trouve dans un camp (qu'il s'appelle Ancien Régime, Antoine ou

2. Pour les policiers, Trotsky, *Révolution russe*, vol. I, *Février*, chap. « Les cinq journées » (trad. Parijanine, Seuil, 1950, p. 122); pour Lénine, *ibid.*, p. 299 : « Reste à se demander, et la question n'est pas de peu d'importance : comment se serait poursuivi le développement de la Révolution si Lénine n'avait pu parvenir en Russie en avril 1917?... Le rôle de l'individualité se manifeste ici à nous dans des proportions gigantesques; il faut seulement comprendre exactement ce rôle en considérant l'individualité comme un anneau de la chaîne historique. »

tsarisme) et que l'auteur de la variation imperceptible est dans le camp opposé (le déficit, le hasard ou la nature qui font les nez jolis, le génie de Lénine), la disproportion entre ce que subit le premier camp et l'économie d'effort dans le second camp est telle que nous disons que le second a frappé le premier au point faible de la cuirasse.

L'histoire n'a pas de grandes lignes

Puisque cause superficielle ne veut pas dire cause moins efficace qu'une autre, on ne peut pas découvrir de grandes lignes de l'évolution, pas plus qu'on n'en découvrirait dans une partie de poker qui durerait mille ans. Quand on parle du hasard historique ou d'un de ses synonymes (meneurs, complot maçonnique, grand homme, wagon plombé ou « simple accident de parcours »), il faut distinguer soigneusement le cas d'un seul événement et le cas de l'histoire prise en bloc. Il est très vrai que certains événements, la révolution de 1789 et celle de 1917, ont des causes profondes; il n'est pas vrai que l'histoire, en dernier ressort, soit guidée exclusivement par des causes profondes, montée de la bourgeoisie ou mission historique du prolétariat : ce serait trop beau. Comprendre l'histoire ne consiste donc pas à savoir discerner de larges courants sous-marins par-dessous l'agitation superficielle : l'histoire n'a pas de profondeurs. On sait bien que sa réalité n'est pas rationnelle, mais il faut savoir qu'elle n'est pas davantage raisonnable; il n'existe pas d'issues qui seraient normales, qui donneraient à l'histoire, au moins de temps en temps, l'aspect rassurant d'une intrigue bien ficelée où ce qui devait arriver finit par arriver. Les grandes lignes de l'histoire ne sont pas didactiques; le paysage du passé présente bien certaines lignes de relief qui sont beaucoup plus amples que d'autres : diffusion de la civilisation hellénistique ou occidentale, révolution technologique, stabilité millénaire de certains groupements nationaux, etc.; malheureusement, ces chaînes de montagnes ne révèlent pas l'action de forces raisonnables, modérées ou progressistes; elles montrent plutôt que l'homme est un animal imitateur et un animal conservateur (il est aussi le contraire, mais les effets en ont un aspect tectonique différent); l'ampleur de ces lignes est bête comme une routine ou une épidémie.

C'est donc un préjugé de penser que l'histoire de chaque époque a ses « problèmes » et s'explique par eux. En fait, l'histoire est pleine de possibilités avortées, d'événements qui n'ont pas eu lieu; nul ne

sera historien s'il ne sent pas, autour de l'histoire qui s'est réellement produite, une multitude indéfinie d'histoires compossibles³, de « choses qui pouvaient être autrement ». Discutant *la Révolution romaine* de Syme, un recenseur écrivait à peu près : « On ne peut réduire l'histoire à la politique au jour le jour et à l'action des individus; l'histoire d'une période s'explique par ses problèmes. » C'est de la fausse profondeur⁴; dans les manuels d'histoire, chaque époque est occupée ainsi à un certain nombre de problèmes qui aboutissent à des événements qu'on appelle leur solution; mais cette extralucidité *post eventum* n'est pas celle des contemporains, qui ont tout loisir de constater que d'oppressants problèmes ou des révolutions ardemment préparées finissent par se perdre obscurément dans les sables, tandis qu'éclatent des révolutions inattendues qui révèlent rétrospectivement l'existence de problèmes qu'on ne soupçonnait pas⁵. Le mérite d'un historien n'est pas de passer pour profond, mais de savoir à quel humble niveau fonctionne l'histoire; il n'est pas d'avoir des vues élevées ou même réalistes, mais d'avoir le jugement bon pour les choses médiocres.

3. Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munich, Oldenbourg, 1968, p. 53 : « L'histoire comme justification de ce qui a été, voilà le plus grand danger qui menace l'historien. »

4. Le recenseur s'en prend à la méthode prosopographique de Syme, qui mettrait au premier plan le rôle des individus. Mais la prosopographie n'a jamais été une méthode : c'est un procédé d'exposition; en quoi ce procédé aurait-il empêché Syme d'alléguer les grands problèmes de l'époque, s'il avait voulu le faire? Et comment peut-on peindre les individus et leurs actions sans peindre du même coup leur monde social et ses problèmes?

5. Une société n'est pas une marmite où les sujets de mécontentement, à force de bouillir, finissent par faire sauter le couvercle; c'est une marmite où un déplacement accidentel du couvercle déclenche l'ébullition, qui achève de le faire sauter. Si l'accident initial n'éclate pas, le mécontentement reste diffus, quoique visible si le spectateur est de bonne foi et n'a pas intérêt à ne rien voir (j'ai les souvenirs les plus précis du malaise chez les Musulmans d'Algérie en août 1953); il est vrai que le spectateur ne peut rien prédire quant au passage du diffus à l'explosion.

Théories, types, concepts

Ou bien il y a compréhension, ou bien l'histoire n'est plus l'histoire. Mais peut-il y avoir plus que la compréhension? En quoi consiste ce qu'ont à première vue d'attirant, de puissant, d'intelligent les grandes théories qui visent à expliquer tout un mouvement historique? Ont-elles quelque chose de plus que l'ordinaire compréhension? Rostowzew, par exemple, proposait de considérer que la crise politique que traverse l'Empire romain au début du III^e siècle, avec le triomphe de la « monarchie militaire », s'expliquait par un conflit entre l'armée, représentant les masses paysannes et dévouée à l'empereur, et la bourgeoisie municipale et sénatoriale; bref, ce serait un conflit entre la campagne et la ville et les empereurs sévériens devraient être comparés moins à Richelieu qu'à Lénine... Quelle est la nature d'une théorie de ce genre et en quoi le « conflit ville-campagne » peut-il être considéré comme un type? Nous allons voir que, sous leur vêtement sociologique ou scientifique, théories et types se ramènent simplement à l'éternel problème du concept.

Un exemple de théorie

Le conflit ville-campagne n'explique pas la crise du II^e siècle comme un événement en explique un autre; il est cette crise, interprétée d'une certaine manière : les soldats, soutiens et favoris de la monarchie, seraient issus de la paysannerie pauvre et leur action politique serait inspirée par une solidarité qu'ils auraient gardée avec leurs frères de misère. La théorie de Rostowzew est donc l'intrigue elle-même (ou une façon de l'écrire, de la vérité de laquelle il ne nous appartient pas de juger), désignée d'une formule lapidaire qui suggère que les conflits ville-campagne sont d'une espèce assez banale dans l'histoire pour mériter de recevoir un nom particulier, et qu'on ne saurait être surpris

de retrouver un représentant de cette espèce au III^e siècle de notre ère. A la fois résumé d'intrigue et classification, comme lorsque le médecin dit : « La maladie dont vous m'avez décrit le déroulement est une banale varicelle. »

Une théorie n'est qu'un résumé d'intrigue

Si la crise du III^e siècle se révélait être effectivement ce que Rostowzew la dit être, elle serait alors un conflit ville-campagne de plus : la théorie renvoie à une typologie. On parlait beaucoup, vers 1925, de ce type de conflit et on interprétait par lui la révolution russe et le fascisme italien ; on peut croire que cette interprétation n'est pas illégitime, à côté de dizaines d'autres qui ont également leur part de vérité : l'histoire n'est-elle pas une science descriptive, et non théorique, et toute description n'est-elle pas fatalement partielle ? Notons que « conflit ville-campagne » n'est pas vraiment un type ; ce n'est, à son tour, qu'un résumé d'intrigue compréhensible : lorsque les organisateurs et les bénéficiaires de l'activité agricole réinvestissent les revenus du sol dans des activités urbaines, il en résulte une animosité des paysans contre les citadins et il y a, pour ainsi dire, projection géopolitique d'un divorce économique. Le lecteur devine alors ce qui a dû se passer dans l'esprit de plus d'un historien qui se référerait à cette théorie ou à ce type : il est tombé dans le piège de l'abstraction. Quand une intrigue est érigée en type et reçoit un nom, on a tendance à oublier le défini, à s'en tenir à la définition ; on voit qu'il y a ici un conflit, on sait qu'en Russie, en Italie et à Rome il y a des villes et conjointement des campagnes ; la théorie semble alors se mettre en place d'elle-même ; quand elle avait été formulée pour la première fois sous son aspect général, n'avait-elle pas fait l'effet d'une révélation sociologique ? On croit donc qu'elle est explicative, on oublie qu'elle n'est qu'un résumé d'intrigue préfabriqué et on l'applique à la crise du III^e siècle, ce qui revient à alléguer, comme explication d'un événement, un résumé du même événement.

Certes, on comprend ce qui confère aux théories historiques, celle de Rostowzew, celle de Jaurès sur la Révolution française, le prestige qui les entoure : elles impliquent une typologie qui a quelque chose de solennel ; l'histoire, grâce à elles, devient intelligible et mystérieuse comme un drame où s'agiteraient de grandes forces, familières et pourtant invisibles, qui portent toujours le même nom : la Ville, la

Bourgeoisie; le lecteur est plongé dans une atmosphère allégorique, si, comme dit Musil, on entend par allégorie l'état d'esprit où toutes choses prennent plus de signification qu'il ne leur en revient honnêtement. On ne peut que sympathiser avec ce penchant à dramatiser : la poésie dramatique, dit Aristote, est plus philosophique et plus sérieuse que l'histoire, car elle s'attache à des généralités; aussi, depuis toujours, l'histoire qui se veut profonde a d'abord soin de se dépouiller de sa banalité imprévisible et anecdotique pour revêtir le sérieux et la majesté qui font tout le plaisir de la tragédie. Reste à savoir maintenant si une typologie peut être de quelque utilité en histoire.

Le typique en histoire

Il est toujours agréable de trouver, dans une description de la Chine à l'époque des Song, une page sur le paternalisme des rapports individuels et une autre sur les collèges d'artisans, que vous pourriez transporter telles quelles dans un tableau de la civilisation romaine : votre page d'histoire romaine est toute rédigée et surtout l'historien de la Chine vous aura donné des idées que vous n'auriez jamais eues de vous-même ou vous aura permis d'apercevoir une différence significative; il y a plus : qu'on retrouve les mêmes faits à des siècles et à des milliers de lieues de distance semble exclure tout hasard et confirme que votre interprétation des faits romains doit être vraie, car conforme à une mystérieuse logique des choses. Trouve-t-on ainsi beaucoup de typique dans l'histoire? Il existe des sciences, comme la médecine ou la botanique, qui décrivent un type en plusieurs pages : telle plante, telle maladie; elles ont la chance que deux coquelicots ou même deux varicelles se ressemblent beaucoup plus que deux guerres ou même deux despotismes éclairés. Mais si l'histoire se prêtait elle aussi à une typologie, cela se saurait depuis longtemps. Il y a assurément des schémas qui se répètent, parce que la combinatoire des solutions possibles à un problème n'est pas infinie, parce que l'homme est un animal imitateur, parce que l'action a aussi sa mystérieuse logique (comme on le voit en économie); impôt direct, monarchie héréditaire, voilà des types familiers; il ne s'est pas produit une seule grève, mais beaucoup de grèves et le prophétisme juif compte quatre grands prophètes, douze petits et une foule d'inconnus. Mais enfin tout n'est pas typique, les événements ne se reproduisent pas par espèces comme les plantes et une typologie ne serait complète que si sa compréhension était

très faible et si elle se réduisait à un inventaire du lexique historique (« guerre : conflit armé entre puissances ») — autrement dit, à des concepts —, ou encore si elle se livrait à de l'inflation conceptuelle : quand on s'y met, on trouve du baroque, du capitalisme et de l'*homo ludens* partout et le Plan Marshall n'est plus qu'une épiphanie de l'éternel potlatch. Le type ou la théorie ne peut donc servir qu'à abrégé une description; on parle de conflit ville-campagne pour faire bref, comme on dit « guerre » au lieu de « conflit armé entre puissances ». Théories, types et concepts sont une seule et même chose : des résumés d'intrigue tout prêts. Il est donc inutile de prescrire aux historiens la construction ou l'utilisation de théories ou de types : ils le font depuis toujours, ils ne pourraient faire autrement, sauf à ne pas prononcer un seul mot, et ils n'en sont pas plus avancés pour cela.

L'histoire comparée

S'il en est ainsi, quelle peut encore être la place d'une discipline, l'histoire comparée, que l'on cultive beaucoup en ce moment et qui semble à juste raison très prometteuse, encore que l'idée qu'on s'en fait soit loin d'être claire? C'est faire de l'histoire comparée que de réfléchir sur les monarchies hellénistiques en ayant présent à l'esprit le type du monarque éclairé tel qu'il ressort d'une histoire de Frédéric II. Qu'est-ce alors que l'histoire comparée? Une variété particulière d'histoire? Une méthode? Non, mais une heuristique¹.

Le difficile est de dire où cesse l'histoire tout court, où commence l'histoire comparée. Si, pour étudier le régime seigneurial dans le Forez, on mentionne côte à côte des faits relatifs à des seigneuries différentes — et comment ne pas le faire? —, écrit-on une histoire comparée? Et si l'on étudie le régime seigneurial dans toute l'Europe médiévale? Marc Bloch, dans *la Société féodale*, compare la féodalité française à celle de l'Angleterre, mais ne parle d'histoire comparée

1. Sur l'histoire comparée, qui est une des orientations les plus vivantes et les plus prometteuses de l'historiographie contemporaine (moins en France, il est vrai, que dans les pays anglo-saxons), mais sur laquelle les idées sont encore peu claires, voir la bibliographie de Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munich, Oldenbourg, 1968, p. 195-219; E. Rothacker, *Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften*, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 60, 1957, p. 13-33.

que quand il compare la féodalité occidentale à celle du Japon; au contraire, Heinrich Mitteis publie une histoire de l'État médiéval dans l'Empire, en France, Italie, Angleterre et Espagne sous le titre suivant : *L'État du haut Moyen Âge, esquisse d'histoire comparée*. Quand Raymond Aron analyse la vie politique des sociétés industrielles de part et d'autre du rideau de fer, on parle de sociologie, sans doute parce qu'il s'agit de sociétés contemporaines; en revanche, le livre de R. Palmer qui analyse l'histoire de « l'âge de la révolution démocratique en Europe et en Amérique, 1760-1800 », est réputé être un classique d'histoire comparée. Serait-ce que, parmi ces historiens, les uns insisteraient sur les différences nationales, tandis que d'autres dégageraient les traits communs? Mais, si les démocraties industrielles ont tant de traits communs, en quoi leur histoire est-elle plus comparative que celle des différentes seigneuries du Forez? Ou bien l'histoire de deux seigneuries, de deux nations, de deux révolutions a tant de traits communs qu'on ne peut plus parler d'histoire comparée, ou bien elles ont des histoires qui sont très différentes entre elles, et alors le fait de les réunir dans un même volume et de multiplier les rapprochements ou les oppositions de l'une à l'autre, a surtout une vertu didactique pour le lecteur, après avoir eu une vertu heuristique pour l'auteur; voyez Mitteis : il consacre un chapitre à chacun des États européens successivement, puis, dans un chapitre d'ensemble qu'on pourrait dire d'histoire européenne, il résume l'évolution de tous ces États pris conjointement, en mettant en lumière les analogies et les contrastes. A en juger sur les résultats, on ne voit donc guère de différence entre un livre d'histoire comparée et un livre d'histoire qui ne l'est pas : seul le cadre géographique considéré est plus ou moins large.

La vérité est que l'histoire comparée (et on en dirait autant de la littérature comparée) est originale moins par ses résultats, qui sont de l'histoire tout court, que par son élaboration; plus précisément, l'expression équivoque et fausement scientifique d'histoire comparée (Cuvier et la grammaire comparée sont pourtant bien loin) désigne deux et même trois démarches différentes : le recours à l'analogie pour suppléer aux lacunes d'une documentation, le rapprochement à fins heuristiques de faits empruntés à des nations ou à des périodes diverses, enfin l'étude d'une catégorie historique ou d'un type d'événement à travers l'histoire, sans tenir compte des unités de temps et de lieu. On recourt à l'analogie pour expliquer le sens ou les causes d'un événement (ce que nous appellerons plus loin faire de la rétro-diction) lorsque l'événement en question reparait en une autre temps et un autre lieu où la documentation afférente permet d'en comprendre

les causes : ainsi fait l'histoire des religions depuis Frazer, quand elle explique les faits romains dont la signification est oblitérée par l'analogie de faits indiens ou papous dont l'explication est connue². On recourt également à l'analogie quand les lacunes d'une documentation laissent ignorer les événements eux-mêmes; nous n'avons presque pas de renseignements sur la démographie romaine, mais l'étude démographique des sociétés pré-industrielles modernes a fait de tels progrès depuis quelques décennies qu'en se fondant sur leur analogie il est désormais possible d'écrire plusieurs pages assurées sur la démographie romaine, les maigres faits romains parvenus jusqu'à nous jouant en cette affaire le rôle de commencements de preuve.

La seconde démarche de l'histoire comparée, le rapprochement heuristique, est le fait de tout historien qui n'a pas des œillères et qui ne s'enferme pas dans « sa période », mais qui « pense à songer » au despotisme éclairé quand il étudie une monarchie hellénistique; aux millénarismes révolutionnaires du Moyen Age ou du Tiers Monde quand il étudie les révoltes d'esclaves dans le monde hellénistique; afin de « trouver des idées » par ressemblance ou par contraste. Il lui est ensuite loisible, soit de garder pour lui son dossier comparatif après avoir fait bénéficier son étude de toutes les interrogations qu'il en aura tiré l'idée de se poser; soit de décrire parallèlement les révoltes d'esclaves et de serfs et d'intituler le livre *Essai d'histoire comparée*. Démarche qui est proche d'une troisième démarche, celle d'une histoire des *items* ; il arrive souvent, en effet, qu'on puisse pousser les choses plus loin encore : au lieu de juxtaposer des monographies dans sa tête ou sous une même reliure, on peut souvent écrire une étude globale sur la féodalité ou le millénarisme à travers l'histoire; il suffit que les traits communs soient assez accusés ou que les différences apparaissent comme autant de solutions diverses à un problème commun : c'est une question d'opportunité. Ainsi a fait

2. Cf. Marc Bloch, *Mélanges historiques*, vol. I, p. 16-40 : « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », partic. p. 18. On distinguera soigneusement cette histoire comparée des religions à la manière de Frazer, qui est comparative au sens de l'histoire comparée (la comparaison sert à compléter un fait), de l'histoire comparée des religions à la manière de Dumézil, qui est comparative au sens de la grammaire comparée (la comparaison permet de reconstituer un stade antérieur de la religion ou de la langue, qui est à l'origine des différentes langues et religions considérées). En général, sur le raisonnement historique *per analogiam*, voir J. G. Droysen, *Historik*, édition Hübner, p. 156-163; Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, p. 201-204; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, p. 50-54. Mais l'étude devrait être reprise à l'intérieur d'une théorie de la rétrodiction et de l'induction.

Max Weber dans sa fameuse étude sur la cité dans l'histoire universelle; à une histoire découpée selon l'espace (« histoire d'Angleterre ») ou le temps (« Le XVII^e siècle ») succède une histoire découpée par *items* : la cité, le millénarisme, « paix et guerre entre les nations », la monarchie d'Ancien Régime, la démocratie industrielle; nous verrons à la fin de ce livre que l'avenir du genre historique est sans doute sur cette voie. Mais, même ainsi, l'histoire « par *items* » ou « comparée » reste de l'histoire : elle consiste à comprendre des événements concrets qui s'expliquent par des causes matérielles, des fins et des hasards; il n'y a qu'une seule histoire.

Les concepts

Le seul vrai problème est celui des concepts en histoire et nous allons nous y arrêter longuement. Comme tout discours, l'histoire ne parle pas par hapax, elle s'exprime au moyen de concepts et la plus sèche des chronologies dira au moins qu'à telle époque il y eut guerre et à telle autre, révolution. Ces universaux sont, tantôt des idées sans âge, guerre ou roi, tantôt des termes récents et qui semblent plus savants, potlatch ou despotisme éclairé. Cette différence est superficielle et dire que la guerre de 1914 fut une guerre n'est pas se placer sur un terrain plus positif que de parler potlatch. Pour comprendre comment une idée aussi simple que celle de guerre a pu surgir pour la première fois dans les cerveaux à un certain stade de l'évolution des sociétés et de leurs rapports, il suffit de voir comment sont nés récemment les concepts de journée révolutionnaire ou de guerre froide; la guerre est tout un idéaltype et l'on s'en aperçoit quand il faut la distinguer de la guerre privée, de l'anarchie, de la guérilla, de la « guerre de Cent ans » ou guerre à éclipses, sans parler de la « guerre fleurie » des Mayas et des bagarres entre tribus endogamiques chez les Primitifs; dire que la guerre du Péloponnèse fut une guerre est déjà s'avancer beaucoup.

L'histoire est description de l'individuel à travers des universaux, ce qui, en droit, ne soulève aucune difficulté : dire que la guerre du Péloponnèse s'est déroulée sur terre et sur mer n'est pas lutter avec l'ineffable. On n'en constate pas moins que les historiens sont sans cesse gênés ou abusés par les concepts ou les types dont ils se servent; ils leur reprochent, tantôt d'être des clés qui, valables pour une période, ne fonctionnent plus pour une autre, tantôt de n'être pas à bords

francs et d'entraîner avec eux des associations d'idées qui, plongées dans un nouveau milieu, les rendent anachroniques. Comme exemples de ce dernier désagrément, citons « capitalisme » et « bourgeoisie », qui sonnent faux dès qu'on applique ces notions à l'Antiquité (un notable hellénistique ou romain n'a pas du tout la tête d'un bourgeois capitaliste, fût-ce d'un Florentin du temps des Médicis); comme exemples du premier inconvénient, presque tous les mots de l'histoire des religions : folklore, piété, fête, superstition, dieu, sacrifice et religion même changent de valeur d'une religion à l'autre (*religio*, chez Lucrèce, veut dire « la peur des dieux » et traduit le grec *deisidaimonia*, que nous-mêmes, faute de mieux, traduisons par « superstition », et ces différences dans le découpage sémantique répondent à des différences dans la conception des choses). En général, ces difficultés d'origine conceptuelle exaspèrent les professionnels, bons ouvriers qui n'aiment pas se plaindre de leurs mauvais outils; leur métier n'est pas d'analyser l'idée de Révolution, mais de dire qui a fait celle de 1789, quand, comment et pourquoi; raffiner sur les concepts est à leurs yeux un travers de débutant. Il demeure que les instruments conceptuels sont le lieu des progrès de l'historiographie (avoir des concepts, c'est concevoir les choses); les concepts inadéquats donnent à l'historien un malaise caractéristique qui est un des épisodes consacrés de la dramatique de son métier : tout professionnel connaît un jour ou l'autre cette impression qu'un mot ne colle pas, qu'il sonne faux, qu'il est confus, que les faits n'ont pas le style qu'on attendrait d'eux d'après le concept sous lequel on les range; ce malaise est un signal d'alarme qui annonce que l'anachronisme ou l'à-peu-près menacent, mais quelquefois des années passent avant qu'une parade soit trouvée sous les espèces d'un nouveau concept. L'histoire de l'historiographie n'est-elle pas, pour une part, l'histoire des anachronismes causés par des idées toutes faites? Les concours olympiques n'étaient pas des jeux, les sectes philosophiques antiques n'étaient pas des écoles, l'hénothéisme n'est pas le monothéisme, le groupe tournant des affranchis romains n'était pas une classe bourgeoise naissante, les chevaliers romains n'étaient pas une classe, les assemblées provinciales n'étaient que des collèges cultuels de cités autorisés par l'empereur et non des corps intermédiaires entre les provinces et le gouvernement... Pour remédier à ces malentendus, l'historien forge des types *ad hoc* qui deviennent autant de pièges à leur tour. Cette quasi-fatalité du contresens étant reconnue, élaborer de nouveaux concepts passera chez l'historien à l'état de réflexe : quand on voit, d'un côté, L. R. Taylor expliquer que les partis politiques à Rome n'étaient que des cliques et des clientèles, tandis que,

de l'autre côté, certains maintiennent qu'ils correspondaient à des conflits sociaux ou idéologiques, on peut être sûr d'avance que ce n'est pas une étude minutieuse des sources qui fera avancer le débat, fût-ce d'un millimètre : on peut poser d'emblée que le dilemme est à dépasser, qu'il faudra s'intéresser à la « sociologie » des partis politiques à travers l'histoire et tâcher d'inventer, par comparatisme heuristique, une « sociologie » sur mesure des partis politiques sous la République romaine.

Les trois espèces de concepts

Ce sont donc d'étranges outils que les concepts historiques; ils permettent de comprendre parce qu'ils sont riches d'un sens qui déborde toute définition possible; pour la même raison, ils sont une incitation perpétuelle au contresens. Tout se passe comme s'ils portaient en eux toute la richesse concrète des événements qui leur sont subsumés, comme si l'idée de nationalisme englobait tout ce que l'on sait de tous les nationalismes. Il en est bien ainsi. Les concepts du vécu sublunaire, en particulier ceux dont on se sert en histoire, sont très différents de ceux des sciences, que ce soient les sciences déductives comme la physique ou l'économie pure, ou les sciences en voie d'élaboration comme la biologie. Il y a donc concepts et concepts et il ne faut pas tout confondre (comme fait la sociologie générale, qui traite certains concepts issus du sens commun, ceux de rôle ou de contrôle social, aussi gravement que si c'étaient des termes scientifiques). Pour reprendre une classification qui est en passe de devenir consacrée, il y a d'abord les concepts des sciences déductives : force, champ magnétique, élasticité de la demande, énergie cinétique; ce sont autant d'abstractions parfaitement définies par une théorie qui permet de les construire et elles n'apparaissent qu'au terme de longues explications théoriques. D'autres concepts, dans les sciences naturelles, donnent lieu à une analyse empirique : nous savons tous intuitivement ce qu'est un animal ou un poisson, mais le biologiste cherchera des critères qui permettent de distinguer animaux et végétaux et il dira si la baleine est un poisson; à la fin, les poissons du biologiste ne seront plus ceux du sens commun.

Les concepts historiques, eux, appartiennent exclusivement au sens commun (une ville, une révolution), ou, s'ils sont d'origine savante (despotisme éclairé), ils n'en valent pas mieux pour cela. Ce sont des

concepts paradoxaux : nous savons intuitivement que ceci est une révolution et que cela n'est qu'une émeute, mais nous ne saurions dire ce que sont émeute et révolution ; nous en parlerons sans vraiment les connaître. En donner une définition ? Ce serait arbitraire ou impossible. Révolution, changement brusque et violent dans la politique et le gouvernement de l'État, dit Littré, mais cette définition n'analyse pas le concept ni ne l'épuise ; en fait, notre connaissance du concept de révolution consiste à savoir que l'on donne couramment ce nom à un ensemble riche et confus de faits que l'on trouve dans des livres qui concernent les années 1642 et 1789 : « révolution » a pour nous la physionomie de tout ce que nous avons lu, vu et entendu sur les différentes révolutions dont la connaissance est venue jusqu'à nous et c'est ce trésor de connaissances qui commande notre emploi du mot³. Aussi le concept n'a-t-il pas de limites précises ; nous en savons beaucoup plus long sur la révolution que toute définition possible, mais nous ne savons pas ce que nous savons et cela nous fait parfois de désagréables surprises quand le mot se révèle sonner faux ou anachroniquement dans certains emplois. Nous en savons pourtant assez pour dire, sinon ce qu'est une révolution, du moins si tel événement en est une ou pas : « non, Sire, ce n'est pas une émeute... ». Comme dit Hume, « nous n'adjoignons pas d'idées distinctes et complètes à tous les termes dont nous nous servons et, quand nous parlons de gouvernement, d'Église, de négociations, de conquête, nous développons rarement en notre esprit toutes les idées simples qui composent ces idées complexes. Il faut néanmoins remarquer que, ce nonobstant, nous évitons de dire des absurdités sur tous ces sujets et que nous sentons les contradictions que ces idées peuvent présenter, aussi bien que si nous les comprenions parfaitement : par exemple si, au lieu de dire qu'à la guerre le vaincu n'a plus qu'à recourir à l'armistice, on nous disait qu'il n'a qu'à recourir à des conquêtes, l'absurdité de ces mots nous frapperait l'esprit⁴ ».

Un concept historique permet, par exemple, de désigner un événement comme étant une révolution ; il ne s'ensuit pas qu'en employant ce concept on sache « ce qu'est » une révolution. Ces concepts ne sont

3. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, p. 38 : « Dans le mot de nationalité résonne tout le XIX^e siècle, le lecteur entend les canons de Solferino, les trompettes de Vionville, la voix de Treitschke, il voit des uniformes et des habits de gala, il pense aux luttes nationales de toute l'Europe... » ; le même auteur signale que la phrase qu'on lit si souvent de nos jours, « ce mot n'a pas le même sens pour les gens de cette époque et pour nous », est plus récente que l'on ne croirait. Droysen, dans la tradition humaniste et sous l'influence de Hegel, vivait encore dans un univers intellectuel de concepts fixes.

4. *Treatise of human nature*, p. 31 (Everyman's Library).

pas des concepts dignes de ce nom, des complexes d'éléments nécessairement liés; ce sont plutôt des représentations composites qui donnent l'illusion de l'intellection, mais qui ne sont en réalité que des espèces d'images génériques. La « révolution », la « ville », est faite de toutes les villes et de toutes les révolutions déjà connues et attend de nos expériences futures un enrichissement auquel elle demeure définitivement ouverte. Aussi peut-on voir tel historien, spécialiste du XVII^e siècle anglais, se plaindre que ses confrères « aient parlé de classes sociales sans faire de réserves pour ce siècle; parlant de classes montantes ou en déclin, ils ont eu à l'esprit, de toute évidence, des conflits d'une nature toute différente⁵ »; de même, l'expression de classe moyenne présente « beaucoup trop d'associations trompeuses quand on l'applique à l'état social du temps des Stuart »; « parfois (mais plus rarement, à cause précisément du caractère vague de ce langage) on est allé jusqu'à confondre un groupement hiérarchique avec une classe sociale et on a poursuivi le raisonnement comme si de tels groupements pouvaient croître, décliner, se heurter entre eux, prendre conscience d'eux-mêmes, posséder une politique à eux ».

Mais le danger le plus sournois est celui des mots qui suscitent dans notre esprit de fausses essences et qui peuplent l'histoire d'universaux qui n'existent pas. L'évergétisme antique, la charité chrétienne, l'assistance des modernes et la Sécurité sociale n'ont pratiquement rien de commun, ne vont pas au bénéfice des mêmes catégories de gens, ne secourent pas les mêmes besoins, n'ont pas les mêmes institutions, ne s'expliquent pas par les mêmes motifs et ne se couvrent pas des mêmes justifications; on n'en étudiera pas moins l'assistance et la charité à travers les âges, de l'Égypte pharaonique aux démocraties scandinaves; il ne restera plus qu'à conclure que l'assistance est une catégorie permanente, qu'elle remplit une fonction nécessaire à toute société humaine et que dans cette permanence doit être cachée quelque mystérieuse finalité d'intégration de tout le corps social; on aura ainsi apporté sa pierre à l'édifice d'une sociologie fonctionnaliste. Par là s'établissent dans l'histoire des continuités trompeuses; quand nous prononçons les mots d'assistance, de don, de sacrifice, de crime,

5. P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, trad. fr., Flammarion, 1969, p. 31; voir aussi p. 26, 27 (« le capitalisme, un de ces nombreux mots imprécis qui constituent le vocabulaire des historiens »); 30 (« il est malheureux qu'une étude préliminaire comme la nôtre doive se préoccuper d'un concept aussi difficile, controversé et technique que celui de classe sociale »); 61 (« associations d'idées »).

Sur la conceptualisation et la théorie en histoire, voir maintenant R. Aron, *Penser la guerre: Clausewitz*, NRF, 1976, partic. p. 321-328 et 456-457 du tome I.

de folie ou de religion, nous sommes incités à croire que les différentes religions ont assez de traits communs pour qu'il soit légitime d'étudier la religion à travers l'histoire; qu'il existe un être appelé le don ou le potlatch, qui jouirait de propriétés constantes et définies, par exemple celle de susciter des contre-dons ou de valoir du prestige et de la supériorité au donateur sur les bénéficiaires.

Ce n'est pas sans inquiétude qu'on voit des livres s'intituler *Traité d'histoire des religions* ou *Phénoménologie religieuse* : quelque chose comme « la » religion existerait donc? On se rassure en constatant bientôt que, malgré la généralité de leur titre, ces traités, s'ils ont des cadres qui leur permettent de traiter des religions antiques, passent pratiquement sous silence le christianisme, et réciproquement. Ce qui se comprend. Les différentes religions sont autant d'agréats de phénomènes appartenant à des catégories hétérogènes et aucun de ces agréats n'a la même composition que l'autre; telle religion comporte des rites, de la magie, de la mythologie, telle autre s'est agrégé de la philosophie théologique, s'est liée à des institutions politiques, culturelles, sportives, à des phénomènes psychopathologiques, a sécrété des institutions qui ont une dimension économique (panégories antiques, monachisme chrétien et bouddhique); telle autre a « capté » tel ou tel mouvement qui, dans une autre civilisation, serait devenu un mouvement politique ou une curiosité d'histoire des mœurs; c'est une platitude que de dire que les hippies rappellent un tout petit peu le premier franciscanisme : du moins voit-on comment une possibilité psychosociale peut être captée par un agrégat religieux. Les nuances seront insensibles qui sépareront une religion d'un folklore, d'un mouvement de ferveur collective, d'une secte politique, philosophique ou charismatique; où ranger le saint-simonisme ou le cénacle de Stefan George? Avec le bouddhisme du Petit Véhicule, on a une religion athée. Les historiens de l'Antiquité savent combien la limite peut être incertaine entre le religieux et le collectif (les jeux Olympiques) et les Réformateurs voyaient, dans les pèlerinages papistes, un tourisme païen; la phrase fameuse, « dans l'Antiquité, tout ce qui est collectif est religieux », n'est pas une incitation à majorer l'élément religieux de l'Antiquité en lui prêtant l'intensité qu'on lui connaît dans le christianisme : elle signifie que l'agréat appelé religion grecque était fait de beaucoup de folklore.

Le « plan » d'une religion ne ressemble à celui d'aucune autre, de même que le plan de chaque agglomération diffère des autres : l'une comprend un palais et un théâtre, l'autre des usines, la troisième est un simple hameau. C'est une affaire de degrés : d'une religion à l'autre, les différences sont assez considérables pour que, pratiquement, un

manuel d'histoire des religions soit infaisable s'il ne commence pas par une typologie, de même qu'un livre de géographie générale intitulé *la Ville* commence toujours par distinguer des types de villes et par avouer que la distinction entre la ville et le village demeurera floue. Il n'en reste pas moins qu'il doit y avoir quelque chose de commun aux différentes religions, qui fait qu'on les ait réunies sous un même concept. Le difficile serait de définir ce noyau essentiel : le sacré? le sentiment religieux? le transcendant? Laissons les philosophes aux prises avec ce problème d'une essence régionale; comme historiens, il nous suffira d'être prévenus que le noyau essentiel de l'agrégat n'en est que le noyau, que nous ne pouvons préjuger de ce que sera ce noyau dans une religion donnée, que ce noyau n'est pas un invariant et qu'il change d'une culture à l'autre (ni « sacré » ni « dieu » ne sont des mots univoques; quant aux sentiments religieux, ils n'ont rien de spécifique en eux-mêmes : l'extase est un phénomène religieux quand elle se rapporte au sacré, au lieu de se rapporter à la poésie, comme chez tel grand poète contemporain, ou à l'ivresse du savoir astronomique, comme c'était le cas pour l'astronome Ptolémée). Le tout demeure assez flou et verbal pour que le concept de religion lui-même soit flottant et simplement physiognomique; l'historien doit donc procéder très empiriquement et se garder d'investir, dans l'idée qu'il se fait d'une religion déterminée, tout ce que le concept de religion retient des autres religions.

Les concepts classificateurs

On voit où réside le danger : dans les concepts classificateurs. Il est tout à fait possible de trouver des mots pour décrire le brigandage en Sardaigne, le banditisme à Chicago, la religion bouddhique ou la France en 1453, mais il ne faut pas parler de « la criminalité », de « la religion », ni de « la France » de Clovis à Pompidou; on peut parler de ce que les Grecs appelaient folie ou de ce qu'étaient les symptômes objectifs, à cette époque, de ce que nous qualifierons de folie, mais il ne faut pas parler de « la » folie ni de « ses » symptômes. L'être et l'identité n'existent que par abstraction, or l'histoire ne veut connaître que le concret. A cette prétention il n'est pas possible de donner satisfaction entière, mais on aura fait beaucoup si on se décide à ne jamais parler de religion ou de révolution, mais seulement de religion bouddhique ou de révolution de 1789, afin que le monde de l'histoire

soit peuplé exclusivement d'événements uniques (qui peuvent du reste se ressembler plus ou moins) et jamais d'objets uniformes. Si donc « religion » est le nom conventionnel que nous donnons à un ensemble d'agréments qui sont très différents entre eux, il s'ensuit que les catégories dont usent les historiens pour mettre un peu d'ordre — la vie religieuse, la littérature, la vie politique — ne sont pas des cadres éternels et changent d'une société à l'autre; non seulement la structure interne de chaque catégorie variera, mais encore leurs relations mutuelles et le partage entre elles du champ événementiel ne seront pas les mêmes. Il y a ici des mouvements religieux qu'on dirait aussi bien sociaux, là des sectes philosophiques qui sont plutôt religieuses, ailleurs des mouvements politico-idéologiques qui sont philosophico-religieux; ce qui, dans une société, est rangé couramment dans la boîte « vie politique » aura ailleurs, pour correspondant le moins inexact, des faits qu'on range habituellement dans la boîte « vie religieuse ». C'est dire qu'à chaque époque chacune de ces catégories a une structure déterminée qui change d'une époque à l'autre. Aussi n'est-ce pas sans inquiétude qu'on trouve, à la table des matières d'un livre d'histoire, un certain nombre de tiroirs, « la vie religieuse », « la vie littéraire », comme si c'étaient là des catégories éternelles, des réceptacles indifférents où il ne resterait plus qu'à déverser une énumération de dieux et de rites, d'auteurs et d'œuvres.

Soit la catégorie « les genres littéraires » à travers l'histoire. Pour nous, la plaintive élégie se reconnaît à ses longs habits de deuil; pour nous, tout ce qui est prose n'est pas vers et tout ce qui est vers n'est pas prose. Mais, dans les littératures antiques, c'était la métrique qui distinguait les genres poétiques; car, dans les langues indo-européennes, la valeur phonologique de l'opposition entre les syllabes brèves et les longues donnait au rythme un tel relief que l'attitude d'un poète antique devant la métrique est comparable à celle de nos compositeurs devant un rythme de danse. L'élégie était donc toute poésie écrite dans le rythme élégiaque, qu'elle traitât de deuil, d'amour, de politique, de religion, d'histoire ou de philosophie. En outre, à côté de la prose et des vers, il existait une catégorie à part, la prose d'art, qui était très éloignée de la langue courante et souvent très obscure : les Anciens avaient autant de peine que nous-mêmes à comprendre Thucydide, Tacite ou les Brâhmana; les proses de Mallarmé donnent une idée approchée de cette prose d'art (c'est pourquoi les langues anciennes, qu'on étudie dans des textes littéraires, sont notoirement plus difficiles que l'étude des langues modernes). Considérons maintenant le concept de réalisme ou celui de roman. Comme le savent bien les lecteurs d'Auerbach, dans les littératures anciennes,

tant en Inde que dans la littérature hellénistico-romaine, le récit de la vie de tous les jours, de ce qui est sérieux, de ce qui n'est pas tragique ni comique, n'était pas littérairement admis; parler du sérieux de la vie n'était concevable que sur le ton satirique ou parodique. Il en est résulté que, des deux écrivains romains qui avaient un tempérament balzacien, l'un, Pétrone, n'a pu, dans le roman, dépasser la demi-réussite et l'autre, Tacite, vulgaire et terrible comme Balzac et capable, comme lui, de faire sourdre de toute chose on ne sait quelle lueur d'orage, s'est fait historien.

Toute proposition historique qui a la forme « cet événement appartient à la littérature, au roman, à la religion » ne doit venir qu'après une proposition de la forme « la littérature, ou la religion, était à cette époque ceci ou cela ». Le rangement d'événements dans des catégories exige l'historisation préalable de ces catégories, sous peine de classement erroné ou d'anachronisme. De même, employer un concept en croyant qu'il va de soi est risquer un anachronisme implicite. La faute en est au caractère flou et implicite des concepts sublunaires, à leur auréole d'associations d'idées. Quand on prononce les mots de classe sociale, ce qui est innocent, on éveille chez le lecteur l'idée que cette classe devait avoir une politique de classe, ce qui n'est pas vrai à toutes les époques; quand on prononce les mots « la famille romaine » sans autre précision, le lecteur est induit à penser que cette famille était la famille éternelle, c'est-à-dire la nôtre, alors qu'avec ses esclaves, ses clients, ses affranchis, ses mignons, son concubinage et la pratique d'abandonner des nouveau-nés, elle en était aussi différente que la famille islamique ou la famille chinoise. En un mot, l'histoire ne s'écrit pas sur une page blanche : là où nous ne voyons rien, nous supposons qu'il y avait l'homme éternel; l'historiographie est une lutte incessante contre notre tendance au contre-sens anachronique.

Le devenir et les concepts

Les concepts sublunaires sont perpétuellement faux parce qu'ils sont flous et ils sont flous parce que leur objet lui-même bouge sans cesse; nous prêtons à la bourgeoisie sous Louis XVI et à la famille romaine des caractères que le concept a retenus de la famille chrétienne et de la bourgeoisie louis-philippine; il se trouve que, de Rome au Christ et de Louis XVI à Louis-Philippe, famille et bourgeoisie ne

sont plus les mêmes. Non seulement elles ont changé, mais elles ne comportent pas d'invariant qui serait le support de leur identité à travers les changements; par-delà toutes les conceptions de la religion et toutes les religions historiques, il n'existe pas de noyau définissable qui serait l'essence de la religion; la religiosité elle-même varie comme le reste. Qu'on imagine un monde qui serait partagé entre des nations dont les frontières changeraient sans cesse et dont la capitale ne serait jamais la même; des cartes géographiques qu'on dresserait périodiquement enregistreraient ces états successifs, mais il est clair que, d'une carte à l'autre, l'identité d'une « même » nation ne pourrait se décider que d'une manière physiionomique ou conventionnelle.

« En vérité, Protarque, dit le *Philèbe*, l'identification de l'Un et du Multiple rôde, opérée par le langage, autour de tout ce que nous disons; c'est une chose qui n'a pas commencé d'aujourd'hui et qui ne prendra jamais fin. » D'où les malheurs de l'historien : la connaissance historique est connaissance du concret, qui est devenir et interaction, mais elle a besoin de concepts; or l'être et l'identité n'existent que par abstraction. Considérons par exemple l'histoire de la folie à travers les âges⁶. Les ethnographes ont commencé par s'apercevoir que, d'un peuple à l'autre, les états psychiques qu'on traite de folie, ou plutôt la manière de les traiter, variait : la même psychose, selon les peuples, était démence, innocence villageoise ou délire sacré; ils ont découvert aussi qu'il y avait interaction et que la manière de traiter une folie en modifiait la fréquence et les symptômes; ils ont reconnu enfin que « la » folie en question n'existait guère et que c'était par convention qu'on établissait une continuité d'identité entre ses formes historiques; par-delà ces formes, il n'existe pas de psychose « à l'état sauvage »; et pour cause : rien n'existe à l'état sauvage, sauf les abstractions; rien n'existe identiquement et isolément. Mais le fait que le noyau de la psychose n'existe pas identiquement ne veut pas dire qu'il n'existe pas; on ne peut éluder la question de l'objectivité des psychoses. Le cas de la folie, loin d'être privilégié, est le pain quotidien de l'historien; tous les êtres historiques sans exception, psychoses, classes, nations, religions, hommes et animaux, changent dans un monde qui change et chaque être peut faire changer les autres et réciproquement, car le concret est devenir et interaction. Ce qui soulève le problème du concept, renouvelé des Grecs.

6. R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, 1965, p. 73-81, 152, 221, 248, 261.

Causalité et rétrodiction

L'histoire n'est pas une science et sa manière d'expliquer est de « faire comprendre », de raconter comment les choses se sont passées; ce qui n'aboutit pas à quelque chose de substantiellement différent de ce que fait, chaque matin ou chaque soir, notre quotidien habituel : voilà pour la synthèse (le reste est la part de la critique, de l'érudition). S'il en est ainsi, comment se fait-il que la synthèse historique soit difficile, qu'elle se fasse progressivement et polémiquement, que les historiens ne soient pas d'accord sur les raisons de la chute de l'Empire romain ou sur les causes de la guerre de Sécession? Il y a deux raisons à cette difficulté. L'une, qu'on vient de voir, est qu'il est difficile de cerner en concepts la diversité du concret. L'autre, qu'on va voir maintenant, est que l'historien n'a directement accès qu'à une proportion infime de ce concret, celle que lui livrent les documents dont il peut disposer; pour tout le reste, il lui faut boucher les trous. Ce remplissage se fait consciemment pour une très faible part, qui est la part des théories et hypothèses; pour une part immensément plus grande, il se fait inconsciemment parce qu'il va de soi (ce qui ne veut pas dire qu'il soit assuré). Il en est de même dans la vie quotidienne; si je lis en toutes lettres, dans un document, que le roi boit, ou si je vois un ami en train de boire, il me reste encore à en inférer qu'ils boivent parce qu'ils avaient soif, en quoi je peux me tromper. La synthèse historique n'est pas autre chose que cette opération de remplissage; nous l'appellerons rétrodiction, en empruntant le mot à cette théorie de la connaissance lacunaire qu'est la théorie des probabilités. Il y a prédiction quand on considère un événement comme à venir : combien ai-je ou avais-je de chances d'avoir un carré d'as au poker? Les problèmes de rétrodiction sont au contraire des problèmes de probabilité des causes ou, pour mieux dire, de probabilité des hypothèses : un événement étant déjà arrivé, quelle en est la bonne explication? Le roi boit-il parce qu'il a soif ou parce que l'étiquette veut qu'il boive? Les problèmes historiques, quand ils ne sont pas

des problèmes de critique, sont des problèmes de rétrodiction; c'est la raison pour laquelle le mot d'explication est très populaire auprès des historiens : expliquer est pour eux *trouver* la bonne explication, boucher un trou, découvrir une rupture des relations entre l'Orient arabe et l'Occident qui fait comprendre le déclin économique subséquent. Toute rétrodiction met donc en jeu une explication causale (la soif fait boire le roi) et peut-être même (du moins l'affirme-t-on) une véritable loi (quiconque a soif boira, s'il peut). Étudier la synthèse historique, ou rétrodiction, c'est étudier quel rôle joue en histoire l'induction et en quoi consiste la « causalité historique »; autrement dit, puisque l'Histoire n'existe pas, la causalité dans notre vie quotidienne, la causalité sublunaire.

Causalité ou rétrodiction.

Partons de la proposition historique la plus simple : « Louis XIV devint impopulaire parce que les impôts étaient trop lourds. » Il faut savoir que, dans la pratique du métier d'historien, une phrase de ce genre peut avoir été écrite avec deux significations très différentes (il est curieux que, sauf erreur, on ne l'ait jamais dit : aurait-on oublié que l'histoire est connaissance par documents, donc connaissance lacunaire?); les historiens passent sans cesse d'une de ces significations à l'autre sans crier gare et même sans bien s'en rendre compte et la reconstitution du passé se trame précisément par ces allées et venues. Écrite dans sa première signification, la proposition veut dire que l'historien sait par des documents que les impôts ont bien été la cause de l'impopularité du roi; il l'a, pour ainsi dire, entendu de ses oreilles. Dans la seconde signification, l'historien sait seulement que les impôts étaient lourds et que, par ailleurs, le roi est devenu impopulaire à la fin de son règne; il suppose alors ou croit évident que l'explication la plus obvie de cette impopularité est le poids des impôts. Dans le premier cas, il nous raconte une intrigue qu'il a lue dans des documents : la fiscalité a rendu le roi impopulaire; dans le second, il fait une rétrodiction, il remonte, de l'impopularité, à une cause présumée, à une hypothèse explicative.

La causalité sublunaire.

Savoir pertinemment que la fiscalité a rendu le roi impopulaire veut dire, par exemple, avoir parcouru des mémoires manuscrites du temps de Louis XIV où des curés de village ont noté que le pauvre peuple gémissait à cause de la taille et maudissait le roi en secret. Le processus causal est alors immédiatement compris : s'il n'en était pas ainsi, le déchiffrement du monde ne pourrait même pas être entamé. Il suffit à un enfant d'ouvrir Thucydide pour comprendre, dès qu'il est assez grand pour attacher quelque signification aux mots de guerre, de cité ou d'homme politique; cet enfant n'aura pas spontanément l'idée que toute cité préfère commander plutôt qu'être esclave: il l'apprendra chez Thucydide. Si nous comprenons ainsi la raison des effets, ce n'est pas du tout que nous en portons l'équivalent en nous-mêmes. Nous n'aimons guère plus l'impôt que les sujets de Louis XIV, mais, quand même nous l'adorerions, cela ne nous empêcherait pas de comprendre leurs motifs de le haïr; après tout, nous comprenons bien l'amour qu'un riche Athénien avait pour ces impôts glorieux et écrasants qui pesaient sur les riches sous le nom de liturgies et dont les riches mettaient leur orgueil et leur patriotisme à s'acquitter splendidement.

Avoir constaté une fois que la fiscalité a rendu un roi impopulaire, c'est s'attendre à voir le processus se répéter : par nature, la relation causale déborde le cas individuel, est autre chose qu'une coïncidence fortuite, sous-entend quelque régularité dans les choses. Mais cela ne veut pas du tout dire qu'elle va jusqu'à la constance : c'est bien pourquoi nous ne savons jamais de quoi demain sera fait. La causalité est nécessaire et irrégulière; les futurs sont contingents, la fiscalité peut rendre un gouvernement impopulaire, mais peut-être aussi n'aura-t-elle pas cet effet. Si l'effet se produit, rien ne nous paraîtra plus naturel que ce rapport causal, mais nous ne serons pas exagérément surpris de ne pas le voir se produire. Nous savons d'abord qu'il peut y avoir des exceptions, par exemple si un élan patriotique soulève les contribuables devant une invasion du sol national; quand nous disons que les impôts ont rendu Louis XIV impopulaire, nous tenons implicitement compte de la situation d'ensemble de l'époque (la guerre étrangère, les défaites, la mentalité paysanne...); nous sentons que cette situation est particulière et que ses leçons ne pourraient être

transposées dans une autre sans risque d'erreur. Mais est-ce à dire que nous sommes toujours à même de préciser en quel cas elles pourraient être transposées, ou au contraire quelles particularités exactement font qu'elles ne sauraient l'être? Non pas; nous savons très bien que, quelque effort que nous fassions, nous ne pourrions jamais préciser à coup sûr quelles circonstances déterminées rendraient les leçons valables ou non valables : nous n'ignorons pas que, si nous le tentions, nous en serions bientôt réduits à invoquer par exemple le mystère du tempérament national français, c'est-à-dire à avouer notre incapacité de prophétiser l'avenir et d'expliquer le passé. Nous réservons donc toujours une marge de flou et aussi une marge d'aléatoire : la causalité s'accompagne toujours de restriction mentale. Il ne s'en trouve pas moins quelque constance dans nos actions, sans quoi nous ne pourrions rien faire; quand on décroche le téléphone pour donner des ordres à la cuisinière, à l'huissier ou au bourreau, on en escompte l'effet; il y a cependant des pannes de téléphone et des pannes d'obéissance. Cette part de constance approximative fait qu'une partie du train de l'histoire se réduit à l'application de recettes, que l'historien passe sous silence, puisque l'événement est différence. Les événements composent une intrigue où tout est explicable, mais était inégalement probable. La cause de l'émeute est la lourdeur des impôts, mais il n'était pas sûr que les choses iraient jusqu'à l'émeute; les événements ont des causes, les causes n'ont pas toujours des conséquences, enfin les chances d'arriver qu'ont les divers événements sont inégales. On peut même raffiner et distinguer risque, incertitude et inconnu. Il y a risque quand il est possible de supputer, au moins en gros, le nombre de chances des différentes éventualités : ainsi lorsqu'on traverse un glacier où une couche de neige masque les crevasses et qu'on sait que le réseau des crevasses est assez serré à cet endroit; il y a incertitude quand on ne peut dire les probabilités relatives des différentes éventualités; ainsi quand on ignore si la surface neigeuse qu'on traverse est un perfide glacier ou un innocent névé; il y a inconnu quand on ignore même quelles sont les éventualités et quel genre d'accident il peut bien arriver : ainsi quand on met pour la première fois le pied sur le sol d'une planète inconnue. Il est de fait que l'*homo historicus* préfère généralement un gros risque à une légère incertitude (il est assez routinier) et qu'il abhorre l'inconnu.

La restriction mentale dont nous entourons la prédiction a une seconde raison : ce qu'on appelle la cause n'est jamais qu'une des causes découpables dans le processus, le nombre de toutes les causes découpables est indéfini et leur découpage ne vaut que dans l'ordre du discours; comment décomposer les causes et conditions dans

« Jacques n'a pu prendre le train parce qu'il était bondé » ? Ce serait aligner les mille et une façons possibles de raconter ce petit incident. Comment énumérer toutes les conditions nécessaires pour qu'on ne puisse prendre un train, y compris qu'il existe des trains ?

La rétrodiction

Seulement, comme notre connaissance du passé est lacunaire, il arrive très souvent que l'historien se trouve devant un problème très différent : il constate l'impopularité d'un roi et aucun document ne lui en fait savoir la raison ; il lui faut alors remonter par rétrodiction de l'effet, à sa cause hypothétique. S'il décide que cette cause doit être la fiscalité, la phrase « Louis XIV devint impopulaire à cause des impôts » se trouvera écrite par lui dans la deuxième signification que nous avons vue ; l'incertitude est alors celle-ci : nous sommes assurés de l'effet, mais sommes-nous remontés à la bonne explication ? La cause est-elle la fiscalité, les défaites du roi ou encore une troisième chose à laquelle nous n'avons pas songé ? La statistique des messes que les fidèles faisaient dire pour la santé du roi montre clairement la désaffection des esprits à la fin du règne ; par ailleurs, nous savons que les impôts étaient devenus plus lourds et nous avons dans l'esprit que les gens n'aiment pas les impôts. Les gens, c'est-à-dire l'homme éternel, autrement dit nous-mêmes et nos préjugés ; mieux vaudrait une psychologie d'époque. Or nous savons qu'au xvii^e siècle beaucoup d'émeutes étaient causées par les impôts nouveaux, les mutations monétaires et la cherté des grains ; cette connaissance n'est pas innée en nous et nous n'avons pas non plus l'occasion, au xx^e siècle, de voir beaucoup d'émeutes de ce genre : les grèves ont d'autres raisons. Mais nous avons lu l'histoire de la Fronde ; la liaison de l'impôt et de l'émeute nous y a été immédiatement perceptible et la connaissance globale du rapport causal nous est restée. L'impôt est donc une cause vraisemblable du mécontentement, mais d'autres ne le seraient-elles pas tout autant ? Quelle était la force du patriotisme dans l'âme paysanne ? Les défaites n'auraient-elles pas fait autant que la fiscalité pour l'impopularité du roi ? Il faudra bien connaître la mentalité de l'époque pour rétrodire à coup sûr ; on se demandera peut-être si d'autres cas de mécontentement ont d'autres causes que l'impôt ; plus probablement, on ne raisonnera pas par une induction aussi caricaturale, mais on se demandera si, d'après tout ce qu'on sait

du climat de cette époque, il existait une opinion publique, si le peuple considérait la guerre étrangère comme autre chose qu'une affaire glorieuse et privée que le roi conduisait avec des spécialistes et qui ne concernait pas les sujets, sauf quand ils avaient à en souffrir matériellement.

On parvient ainsi à des conclusions plus ou moins vraisemblables : « Les causes de cette émeute, qui sont mal connues, étaient probablement l'impôt, comme toujours à cette époque, en de telles circonstances. » Sous-entendu : si les choses se sont passées régulièrement ; la rétrodictio s'apparente par là au raisonnement par analogie ou à cette forme de prophétie raisonnable, car conditionnelle, qu'on appelle une prédiction. Exemple de raisonnement par analogie : « Les historiens, écrit l'un de ceux-ci, usent constamment de généralisations ; si le fait n'est pas patent que Richard ait fait massacrer les petits princes à la Tour de Londres, les historiens se demanderont, sans doute inconsciemment plutôt que consciemment, si c'était la coutume des monarques de cette époque de liquider leurs rivaux éventuels pour la couronne ; leur conclusion sera, à très juste titre, influencée par cette généralisation ¹. » Le danger de ce raisonnement est évidemment que Richard ait été personnellement plus cruel que la coutume de son temps ne l'y autorisait. Exemple de prédiction historique : demandons-nous ce qui serait arrivé si Spartacus avait battu les légions romaines et était devenu le maître de l'Italie du Sud ; la fin de l'esclavagisme ? Le passage à un cran supérieur dans l'ascension des rapports de production ? Un parallèle suggère une meilleure réponse, que tout ce que nous savons du climat de l'époque semble confirmer ; depuis que nous avons appris qu'une génération avant Spartacus, lors de la grande révolte des esclaves de Sicile, ces révoltés s'étaient donné une capitale et un roi ², nous pouvons estimer que, si Spartacus avait gagné, il aurait fondé en Italie un royaume hellénistique de plus, où, assurément, l'esclavage aurait existé, comme il existait partout à cette époque ³. A défaut de ce

1. E. H. Carr, *What is History?*, 1961 (Penguin Books, 1968), p. 63.

2. L. Robert, *Annuaire du Collège de France*, 1962, p. 342.

3. Emprisons-nous d'ajouter que le mot d'esclavage est équivoque ; l'esclavage est, tantôt un lien juridique archaïque qui s'appliquait au rapport de domesticité, tantôt esclavage de plantation, comme dans le sud des États-Unis avant 1865. Dans l'Antiquité, la première forme est de très loin la plus répandue ; l'esclavagisme de plantation, qui seul concerne les forces et rapports de production, est une exception propre à l'Italie et à la Sicile de la basse période hellénistique, de même que l'esclavage de plantation était une exception dans le monde du XIX^e siècle ; la règle en matière agraire pour l'Antiquité était, comme l'a dit M. Rodinson, la paysannerie libre ou le servage. Spartacus, après avoir détruit le système de l'économie de plantation, aurait évidemment admis, comme toute son époque, l'esclavage domestique.

parallèle, un autre parallèle, mais moins bon, serait l'histoire des Mamelouks d'Égypte. Ce qui fait la valeur du parallèle sicilien est qu'on ne voit pas quelles raisons particulières auraient pu pousser les esclaves de Sicile à fonder un royaume, raisons qui auraient été absentes dans le cas de Spartacus; le choix du régime monarchique ne pouvait, à cette époque, passer pour une singularité : la monarchie était la constitution normale de tout État qui n'était pas une cité; d'autre part, la même *aura* charismatique et millénariste devait entourer Spartacus et le roi des révoltés de Sicile : on connaît bien ce millénarisme des « primitifs de la révolte ».

La rétrodiction c'est la « synthèse »

Ce n'est pas la première fois que nous le constatons et ce ne sera pas la dernière : la racine des problèmes de la connaissance historique se place au niveau des documents, de la critique et de l'érudition. La tradition philosophante en matière d'épistémologie historique vise trop haut ; elle se demande si l'historien explique par causes ou par lois, mais elle passe par-dessus la rétrodiction ; elle parle d'induction historique et ignore la mise en série. Or l'histoire d'une époque donnée se reconstitue par mises en série, par allées et venues entre les documents et la rétrodiction, et les « faits » historiques qui sont en apparence les plus consistants sont en réalité des conclusions qui comprennent une proportion considérable de rétrodiction. Quand un historien dit que la fiscalité a rendu Louis XIV impopulaire en s'appuyant sur le manuscrit d'un curé de village, il fait une rétrodiction en admettant que ce témoignage était également valable pour les villages voisins, ce qui supposerait une vaste enquête, si l'on voulait que cette induction soit vraiment fondée et que l'échantillon pût être tenu pour représentatif. La première rétrodiction a été, à vrai dire, de reporter trois siècles en arrière un manuscrit qui existe très matériellement en 1969, à titre de sensation visuelle et tactile de l'historien. Cette proportion énorme de rétrodiction, d'interprétation, fait qu'on peut s'attendre, dans certains domaines, à toutes les surprises ; on a fini par s'avouer, il y a deux siècles, que Romulus était légendaire et, depuis 1945, les historiens japonais peuvent écrire que les origines de leur dynastie régnante sont mythiques. Il y a, en effet, énormément de lacunes dans le tissu historique, pour la raison qu'il y en a énormément entre cette espèce très particulière d'événements qu'on appelle les documents, et que l'histoire est connaissance par traces.

Nous avons vu plus haut qu'en aucun cas un document, serait-ce une vie de Robinson Crusoé par Robinson Crusoé, ne coïncide complètement avec un événement. Le cours des événements ne peut donc se recomposer comme une mosaïque; quelque nombreux qu'ils soient, les documents sont nécessairement indirects et incomplets; il faut les projeter sur le plan choisi et les relier entre eux. Cette situation, pour être particulièrement perceptible en histoire ancienne, ne lui est pas particulière : l'histoire la plus contemporaine est faite d'une proportion aussi grande de rétrodiction; la différence est que cette rétrodiction est ici pratiquement certaine. Mais enfin, quand même les documents sont des journaux ou des archives, il reste à les relier entre eux et à ne pas attacher, à un article de *l'Humanité*, la même signification qu'à un éditorial du *Journal des Débats*, d'après ce qu'on sait par ailleurs de ces journaux. Un tract de 1936 et quelques coupures de presse nous conservent le souvenir d'une grève dans telle usine de banlieue; comme aucune époque historique ne fait tout à la fois, comme on ne fait pas en même temps des « grèves sur le tas », des « grèves sauvages » et des « grèves de briseurs de machines », cette grève de 1936 sera évidemment rétroditée comme semblable aux autres grèves de la même année dans tout le contexte du Front Populaire, ou plutôt dans le contexte de tous les documents qui nous font connaître ces grèves.

De proche en proche, des documents moins lacunaires permettent de se représenter le contexte d'une époque (on « se familiarise avec sa période ») et cette représentation permet de rectifier l'interprétation d'autres documents plus lacunaires. Il n'y a là aucun « cercle vicieux de la synthèse historique »; les inférences butent sur les données des documents. Mais, si les inférences ne vont pas jusqu'à l'infini, elles vont du moins très loin. Jusqu'à tisser dans la tête de chaque historien une petite philosophie de l'histoire personnelle, une expérience professionnelle, en vertu de laquelle il attribue tel ou tel poids aux causes économiques ou au besoin religieux, songe ou ne songe pas à telle ou telle hypothèse rétrodictive. C'est cette expérience (au sens où l'on parle de l'expérience d'un clinicien ou d'un confesseur) que l'on prend pour la fameuse « méthode » de l'histoire.

La « méthode » est une expérience clinique

Car, de même que le moindre fait implique une foule de rétrodictions, il finit par impliquer aussi des rétrodictions de portée plus générale, qui composent une conception de l'histoire et de l'homme. Cette expérience professionnelle, qui s'acquiert en étudiant les événements auxquels elle est indissolublement liée, est la même chose que ce que Thucydide appelle le *ktéma es aei*, les leçons à jamais valables de l'histoire.

Les historiens finissent ainsi par se faire, pour leur période ou pour l'ère historique, une sagesse, et par acquérir ce que Maritain⁴ appelle « une saine philosophie de l'homme, une juste appréciation des diverses activités de l'être humain et de leur importance relative ». Les poussées révolutionnaires sont-elles un phénomène peu fréquent qui suppose une préparation sociale et idéologique toute particulière, ou bien arrivent-elles comme les accidents de voiture, sans que l'historien doive se mettre en peine d'explications compliquées? Le mécontentement qui naît des privations et de l'inégalité sociale est-il un facteur capital de l'évolution, ou ne joue-t-il en fait qu'un rôle secondaire? Une foi intense est-elle réservée à une élite religieuse ou peut-elle être un fait de masse? A quoi ressemble la fameuse « foi du charbonnier »? Une chrétienté comme l'imaginait Bernanos a-t-elle jamais existé (Le Bras en doute fortement)? La passion collective des Romains pour les spectacles et des Sud-Américains pour le football n'est-elle qu'une apparence qui cache des pulsions politiques, ou bien est-il humainement plausible qu'elle se suffise à elle-même? Il n'est pas toujours possible de tirer des documents « de sa période » la réponse à ces questions; au contraire, ces documents prendront le sens que leur donnera la réponse que chacun fait à ces questions et la réponse sera tirée d'autres périodes, si l'historien a de la culture, ou de ses préjugés, c'est-à-dire du spectacle de l'histoire contemporaine. L'expérience historique est donc composée de tout ce qu'un historien peut apprendre à droite et à gauche dans sa vie, ses lectures et ses fréquentations. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il n'existe pas deux historiens ou deux cliniciens qui aient la même expérience, et que les querelles sans fin ne soient pas rares au chevet du malade.

4. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. Journet, Seuil, 1957, p. 21.

Si l'histoire est ce mélange de données et d'expérience, si elle se reconstruit par le même va-et-vient d'inférences par lequel un enfant construit peu à peu sa vision du monde qui l'entoure, on voit quelle est alors, en droit, la limite de l'objectivité historique; elle correspond à la variété des expériences.

Car la limite de l'objectivité — mais elle est moins une limite définitive qu'un effet de freinage, de retardement — est la variété des expériences personnelles, qui sont malaisément transmissibles. Deux historiens des religions ne seront pas d'accord sur le « symbolisme funéraire romain », parce que l'un a l'expérience des inscriptions antiques, des pèlerinages bretons, de la dévotion napolitaine et qu'il a lu *Le Bras*, pendant que l'autre s'est fait une philosophie religieuse à partir des textes antiques, de sa propre foi et de sainte Thérèse; la règle du jeu étant qu'on ne cherche jamais à expliciter le contenu des expériences qui sont le fondement de la rétrodiction, il ne leur restera plus qu'à s'accuser mutuellement de manquer de sensibilité religieuse, ce qui ne veut rien dire, mais se pardonne difficilement. Quand un historien, pour fonder son interprétation, fait appel aux leçons du présent ou d'une autre période de l'histoire, il a coutume de le faire à titre d'illustration de sa pensée, plutôt que de preuve : sans doute une pudeur lui fait-elle deviner qu'aux yeux d'un logicien l'induction historique paraîtrait terriblement imparfaite, et l'histoire une pauvre discipline analogique. Il nous demeure donc loisible de croire qu'on écrit l'histoire avec sa personnalité, c'est-à-dire avec un acquis de connaissances confuses. Certes, cette expérience est transmissible et cumulative, puisqu'elle est surtout livresque; mais elle n'est pas une méthode (chacun se donne l'expérience qu'il peut et qu'il veut), d'abord parce que son existence n'est pas officiellement reconnue et que son acquisition n'est pas organisée; ensuite parce que, si elle est transmissible, elle n'est pas formulable : elle s'acquiert à travers la connaissance de situations historiques concrètes, dont il reste à chacun à tirer la leçon à sa manière. L'histoire n'a pas de méthode, puisqu'elle ne peut formuler son expérience sous forme de définitions, de lois et de règles. La discussion des différentes expériences personnelles est donc toujours indirecte; avec le temps, les apprentissages se communiquent et l'accord finit par se faire, à la manière d'une opinion qui finit par s'imposer, mais non d'une règle que l'on pose.

Causes ou lois, art ou science

L'histoire est un art, qui suppose l'apprentissage d'une expérience. Ce qui trompe sur ce point, ce qui fait espérer sans cesse qu'on pourra l'amener un jour à un stade vraiment scientifique, est qu'elle est pleine d'idées générales et de régularités approximatives, comme la vie quotidienne; quand je dis que les impôts ont fait haïr Louis XIV, j'admets par là même qu'on ne serait pas surpris de voir la même chose arriver à un autre roi pour la même raison. Nous abordons ainsi ce qui est présentement le grand problème de l'épistémologie historique dans les pays anglo-saxons : l'historien explique-t-il au moyen de causes ou au moyen de lois? Est-il possible de dire que les impôts ont fait haïr Louis XIV, sans faire appel à une *covering law* qui fonde cette causalité singulière et qui affirmerait que tout impôt trop lourd rend impopulaire le gouvernement qui l'exige? Problématique dont l'intérêt est en apparence assez limité, mais qui renferme en réalité la question du caractère scientifique ou sublunaire de l'histoire, et même la question de la nature de la connaissance scientifique; tout le reste du présent chapitre lui sera consacré. Chacun sait qu'il y a science du général et que l'histoire est pleine de généralités, mais sont-ce de « bonnes » généralités? Exposons d'abord la théorie des *covering laws*, car il y a plus d'une chose à retenir de son analyse de l'explication historique. Nous nions seulement qu'en dépit de certaines apparences ladite explication ait le moindre rapport avec l'explication telle qu'elle se pratique dans des sciences; car, comme tout lecteur de G. Granger⁵, nous ne jurons plus que par l'opposition qu'il y a entre le « vécu » (nous l'avons appelé : le sublunaire), d'une part, et, de l'autre, le « formel », le caractère formalisable de toute science digne de ce nom. La vérité de la sagesse des nations, « tout impôt trop lourd fait haïr un gouvernement, sauf s'il ne le fait pas », a-t-elle le moindre rapport avec la formule de Newton? Et, sinon, pourquoi?

5. G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960 et 1968; cf. « Événement et structure dans les sciences de l'homme », dans *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 55, mai-décembre 1957 (47). Sur les théories en physique, sur les pseudo-théories en sociologie, sur les sciences humaines comme praxéologies, voir l'article très clair d'A. Rapoport, *Various meaning of « theory »*, dans *The American Political Science Review*, 52, 1958, p. 972-988.

L'explication selon l'empirisme logique

Cette théorie des *covering laws* en histoire est due à l'empirisme logique⁶. Cette école est persuadée de l'unité de la raison. D'après son analyse de l'explication dans les sciences, toute explication revient à subsumer les événements sous des lois. Plus précisément, soit un événement à expliquer : ce qui l'expliquera se compose, d'une part, de données ou conditions antécédentes, qui sont des événements qui se placent en des temps et des lieux déterminés (ce sont par exemple les conditions initiales ou les conditions aux limites des physiciens); d'autre part, de lois scientifiques. Toute explication d'un événement (la diffusion de la chaleur le long de cette tige de fer, la baisse plus que proportionnelle du prix du blé cette année) contient donc au moins une loi (pour le blé, c'est la loi de King). Analyse impeccable, assurément; appliquons-la à l'histoire. Soit le conflit de la papauté et de l'Empire⁷. Ne voulant pas se livrer à une régression à l'infini le long de la chaîne des événements, l'historien commence par s'accorder des données de départ : il existe, au XI^e siècle, une papauté et un pouvoir impérial qui ont tel et tel caractère. Chaque geste que fera ensuite l'un ou l'autre acteur du drame historique sera expliqué par une loi : tout pouvoir, fût-il spirituel, se veut total, toute institution tend à se figer, etc. Toutefois, il ne faut pas croire que, si chaque épisode en particulier s'explique par une ou des lois et par l'épisode précédent, tous les épisodes découlent les uns des autres, si bien que la chaîne tout entière serait prévisible; il n'en est pas ainsi, parce que le système n'est pas

6. Le travail fondamental est celui de C. G. Hempel, *The function of general laws in history*, 1942 (dans les *Readings in philosophical analysis* de H. Feigl et W. Sellars, New York, Appleton Century Crofts, 1949; et dans P. Gardiner (ed.), *Theories of history*, Glencoe, Free Press, 1959); dans le même sens, I. Scheffler, *Anatomie de la science*, trad. Thuillier, Seuil, 1966, chap. vii; cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, p. 142. Voir les prises de position très nuancées de P. Gardiner, *The Nature of historical explanation*, et de W. Dray, *Laws and explanation in history*, déjà cités, ainsi que de A. C. Danto, *Analytical philosophy of history*, chap. x. Mais le meilleur exposé de la théorie de Hempel est celui de Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. I, p. 335-352. Sur les notions de cause et d'événement, voir maintenant G. Granger, *Logique et pragmatique de la causalité dans les sciences de l'homme*, dans : *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Éditions du CNRS, 1978, p. 131-137.

7. Comparer Stegmüller, p. 354-358 et 119; pour la théorie de l'explication déductive-nomologique, *ibid.*, p. 82-90.

isolé : entrent sans cesse en scène de nouvelles données (le roi de France et ses légistes, le tempérament de l'empereur Henri IV, l'édification de monarchies nationales) qui modifient les données. Il s'ensuit que, si chaque maillon est explicable, la concaténation ne l'est pas, car l'explication de chaque nouvelle donnée nous entraînerait trop loin dans l'étude des chaînes d'où elles proviennent.

Qu'on souffre que nous nous félicitions d'avoir comparé l'histoire à une intrigue dramatique : l'empirisme logique le veut ainsi. Les données sont comme les personnages du drame; il y a aussi des ressorts qui font mouvoir ces personnages et qui sont des lois éternelles. Surviennent souvent de nouveaux acteurs en cours d'action, dont l'arrivée, bien explicable en elle-même, n'en surprend pas moins les spectateurs, qui ne voient pas ce qui se passe en dehors de la scène : leur arrivée modifie sensiblement le cours de l'intrigue qui, explicable scène par scène, n'est pas prévisible de bout en bout, si bien que son dénouement est à la fois inattendu et naturel, puisque chaque épisode s'expliquait par les lois éternelles du cœur humain. On voit donc pourquoi l'histoire ne se répète pas, pourquoi l'avenir n'est pas prévisible; ce n'est pas, comme on irait peut-être le supposer, parce qu'une loi comme « tout pouvoir se veut total » n'est peut-être pas des plus absolues et scientifiques. Non : c'est seulement parce que le système, n'étant pas isolé, n'est pas entièrement explicable à partir des données initiales. Voilà un genre d'indétermination que l'esprit le plus féroce-ment scientifique ne répugnera pas à admettre.

Critique de l'empirisme logique

Mais, en exposant ce schéma, qu'avons-nous le sentiment d'avoir fait? D'avoir filé une métaphore. Entendons-nous bien⁸ : ce n'est pas que nous ayons la moindre nostalgie pour l'opposition que faisait Dilthey entre les sciences naturelles qui « expliquent » et les sciences humaines qui ne feraient que « comprendre », et qui est une des plus mémorables impasses de l'histoire des sciences. Qu'il s'agisse de la chute des corps ou de l'action humaine, l'explication scientifique est la même, elle est déductive et nomologique; nous nions seulement que l'histoire soit une science. La frontière passe entre l'explication nomologique des sciences, qu'elles soient naturelles ou humaines,

8. Stegmüller, p. 360-375 : « La prétendue méthode de compréhension »; cf. R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 27.

et l'explication quotidienne et historique, qui est causale et trop confuse pour être généralisable en lois.

A vrai dire, le difficile est de savoir exactement ce que l'empirisme logique entend par ces « lois » qu'utiliserait l'historien. Sont-ce les lois scientifiques, au sens que tout le monde attribue à cette expression, les lois de la physique ou de l'économie? Ou sont-ce aussi des truismes au pluriel, comme « tout impôt trop lourd... »? On constate que, selon les auteurs et les passages, il y a quelque flottement sur ce point. En principe, il s'agit des seules lois scientifiques; mais, si le schéma de l'empirisme logique n'était applicable qu'aux seules pages d'histoire qui font appel à une de ces lois, cela ferait vraiment très peu. Alors, on se résigne peu à peu à saluer du nom de lois les vérités de la sagesse des nations; si candide est la conviction que l'histoire est une discipline sérieuse, qui a ses méthodes et sa synthèse et qui fournit tout de même autre chose que des explications comme on en trouverait partout. Quand on a dû ainsi appeler lois des truismes, on s'en console en espérance: il s'agit d'une simple « esquisse d'explication ⁹ », incomplète, implicite ou provisoire, où les truismes seront remplacés par des lois de meilleure qualité, au fur et à mesure que la science progressera. Bref, ou bien on prétend que l'histoire explique au moyen de véritables lois, ou bien on baptise lois des truismes, ou bien on espère que ces truismes sont des esquisses de lois futures; ce qui fait trois erreurs ¹⁰.

La théorie de l'explication historique selon l'empirisme logique est moins fautive 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); c'est grâce à cette ressemblance que l'historien peut utiliser côte à côte des causes et des lois: la chute des cours du blé s'explique par la loi de King et par les habitudes ali-

9. Sur les « esquisses d'explication », Stegmüller, p. 110 et 346.

10. Nous revenons sur l'ensemble de la question au chapitre x, où seulement le débat pourra être complètement déployé. La grande affaire est à nos yeux que les découpages du vécu (le feu, l'Islam, la guerre de Cent ans) n'ont rien de commun avec les découpages abstraits du formel (les quanta, le champ magnétique, la quantité de mouvement), qu'il y a fossé entre la *doxa* et l'*épistémé*, et que le découpage vécu ne permet même pas d'appliquer à l'histoire les lois scientifiques, sauf pour des détails: c'est précisément ce que reconnaît au fond Stegmüller, quand il montre qu'il y a des lois *en* histoire (c. à d. dans la vie quotidienne: la tuile qui tombe sur la tête de Pyrrhus obéit évidemment à la loi de la chute des corps), mais non des lois *de* l'histoire (p. 344); il n'existe pas une loi qui expliquerait le déroulement de la Quatrième Croisade. Nous sommes d'accord avec G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, p. 206-212.

mentaires du peuple français. 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 : les « leçons » de l'histoire s'accompagnent toujours de restriction mentale. C'est bien pour cela que l'expérience historique n'est pas formulable, que le *ktēma es aei* n'est pas isolable du cas singulier où il s'est trouvé vérifié. Prenons un de ces cas singuliers, entreprenons, contre tout bon sens, d'en généraliser la leçon en loi, résignons-nous à l'avance à baptiser loi le truisme obtenu : encore faut-il en obtenir un, et ce n'est pas si simple, car le rapport causal est global ; or nous n'avons aucun critère pour l'analyser : le nombre de décompositions possibles sera donc indéfini. Considérons l'exemple consacré : « Louis XIV devint impopulaire à cause des impôts. » Voilà qui semble simple : la cause est la fiscalité, la conséquence est l'impopularité ; quant à la loi, le lecteur la sait sûrement par cœur. Mais n'y aurait-il pas plutôt deux effets distincts et deux causes différentes : les impôts causèrent du mécontentement et ce mécontentement devint cause de l'impopularité ? Analyse plus fine dont on tirera une *covering law* supplémentaire, qui énoncera que tout mécontentement est reporté sur la cause du fait qui a produit ce mécontentement (si ma mémoire ne m'abuse, cette loi se lit chez Spinoza). Aurons-nous donc deux lois pour une seule impopularité ? Nous en aurons bien davantage, si nous scrutons « impôts trop lourds » et « roi » et si nous ne nous avisons pas à temps que notre prétendue analyse est en réalité une *description* de ce qui s'est passé.

De plus, quelque formulation que nous lui donnions, notre loi sera fausse : en cas d'enthousiasme patriotique ou pour toute raison plus ou moins inexplicable, elle ne jouera pas. On a dit ¹¹ : « Multiplions les conditions et stipulations, et la loi finira par être exacte. » Qu'on essaie. On commencera par excepter le cas d'élan patriotique, on multipliera les nuances ; quand l'énoncé de la loi sera long de plusieurs pages, on aura reconstitué un chapitre de l'histoire du règne

11. I. Scheffler, *Anatomie de la science, études philosophiques de l'explication et de la confirmation*, Seuil, 1966, p. 94 : « On peut remplacer (une généralisation défailante) par quelque autre généralisation vraie, impliquant des conditions supplémentaires. » — Emprisons-nous d'ajouter qu'aux yeux d'un auteur comme Stegmüller cette procédure n'aboutirait qu'à une pseudo-explication (Stegmüller, p. 102), du type : César a passé le Rubicon en vertu d'une loi selon laquelle tout individu se trouvant exactement dans la peau et les circonstances où se trouvait César passerait infailliblement toute rivière exactement analogue au Rubicon.

de Louis XIV, qui présentera l'amusante particularité d'être écrit au présent et au pluriel. Ayant ainsi reconstitué l'individualité de l'événement, il nous restera encore à en trouver la loi.

L'histoire n'est pas une esquisse de science.

Telle est la différence entre la causalité concrète et irrégulière du sublunaire et les lois abstraites et formelles des sciences. Quelque détaillée qu'on la suppose, une loi ne pourra jamais tout prévoir; on appelle surprise, accident, hasard impensable ou manœuvre de dernière minute l'imprévisible qu'on n'avait pas prévu. Raisonnablement, un sociologue ne peut pas espérer prophétiser les résultats d'une élection avec une certitude supérieure à celle d'un physicien qui prédit les résultats de la plus banale des expériences sur le pendule. Or le physicien n'est pas du tout certain de ces résultats : il sait que l'expérience peut rater, le fil du pendule se rompre. Bien sûr, la loi du pendule n'en demeurera pas moins vraie : mais cette consolation éthérée ne peut contenter notre sociologue, qui espérait, lui, prédire un événement sublunaire, le résultat effectif des élections; ce qui est abusif.

Les lois scientifiques ne prophétisent pas qu'Apollo XI se posera dans la mer de la Tranquillité (c'est pourtant ce qu'un historien souhaiterait savoir); elles prédisent qu'il s'y posera, de par la mécanique newtonienne, sauf panne ou accident¹². Elles posent leurs conditions et ne prédisent que sous ces conditions, « toutes choses étant égales d'ailleurs », selon la formule chère aux économistes. Elles déterminent la chute des corps, mais dans le vide, les systèmes mécaniques, mais sans frottement, l'équilibre du marché, mais en concurrence parfaite. C'est en s'abstrayant ainsi des situations concrètes qu'elles peuvent fonctionner aussi formellement qu'une formule mathématique; leur généralité est la conséquence de cette abstraction et ne vient pas de la mise au pluriel d'un cas singulier. Ces vérités ne sont assurément pas une révélation, mais elles nous empêchent de suivre Stegmüller quand, dans un livre dont on a d'ailleurs plaisir à dire l'importance, la clarté et la sobriété, il soutient que la différence entre l'explication historique et l'explication scientifique n'est qu'une nuance. La

12. C'est la différence que fait K. Popper entre prophétie et prédiction : « Prediction and Prophecy in social sciences », dans les *Theories of history* éditées par P. Gardiner, p. 276.

répugnance des historiens à admettre qu'ils expliquent au moyen de lois proviendrait, soit du fait qu'ils les emploient sans s'en rendre compte, soit qu'ils s'en tiennent à des « esquisses d'explication » où lois et données sont formulées vaguement et très incomplètement; cette incomplétude, continue Stegmüller, a plus d'une raison; les lois peuvent être contenues implicitement dans l'explication : c'est le cas lorsqu'on explique les actions d'un personnage historique par son caractère ou ses mobiles; d'autres fois, les généralisations sont réputées aller de soi, surtout quand elles sont tirées de la psychologie quotidienne; il arrive aussi que l'historien considère que son rôle n'est pas de creuser les aspects techniques ou scientifiques d'un détail d'histoire. Mais surtout, il est très souvent impossible, dans l'état actuel de la science, de formuler les lois avec précision : « On a seulement la représentation approximative d'une régularité sous-jacente, ou encore on ne peut formuler la loi, en raison de sa complexité ¹³. » Nous sommes tout à fait d'accord avec cette description de l'explication historique, sauf que nous ne voyons pas bien ce qu'on gagne à la qualifier d'« esquisse » d'explication scientifique; à ce compte, tout ce que les hommes ont pensé depuis toujours est esquisse de science. 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.

Les prétendues lois de l'histoire.

Les prétendues lois de l'histoire, ou de la sociologie, n'étant pas abstraites, n'ont pas la netteté sans bavures d'une formule de physique; aussi ne fonctionnent-elles pas très bien. Elles n'existent pas en elles-mêmes, mais seulement par référence implicite au contexte concret : chaque fois que nous en énonçons une, nous sommes prêts à ajouter : « je parlais en gros, mais je réserve évidemment la part des

13. Stegmüller, p. 347. Comment ne pas songer à la critique que Stegmüller lui-même fait de Hume, p. 443 (cf. 107) : « C'est une entreprise désespérée que de s'attacher aux façons de parler quotidiennes et, sans quitter le niveau de ces façons quotidiennes, de vouloir tirer de celles-ci plus de précision qu'elles n'en contiennent en fait. » Citons aussi ses aveux des pages 349 (une « esquisse d'explication » incomplète est moins souvent complétée que remplacée, avec le progrès de la science) et 350 (« Le remplacement d'une esquisse d'explication par une explication complète demeure presque toujours une exigence platonique »).

exceptions et aussi la part de l'inattendu ». Il en est d'elles comme des concepts sublunaires, « révolution » ou « bourgeoisie » : elles sont lourdes de tout le concret d'où on les a tirées et n'ont pas rompu les ponts avec lui; concepts et « lois » historico-sociologiques n'ont de sens et d'intérêt que par les *échanges subreptices* qu'ils continuent à entretenir avec le concret qu'ils régissent¹⁴; c'est précisément à ces échanges qu'on reconnaît qu'une science n'en est pas encore une.

Si on veut savoir quel espace parcourra un corps qui tombe dans le vide, on applique mécaniquement la formule adéquate, sans se demander quelles motivations peuvent, d'après tout ce qu'on sait des pommes, pousser une pomme qui tombe à parcourir des espaces proportionnels au carré des temps. S'il faut savoir, en revanche, ce que feront des petits-bourgeois menacés par le grand capital, on ne recourra pas à la loi correspondante, serait-elle matérialiste, ou plutôt on ne l'alléguera qu'à titre de credo ou de pense-bête; mais on se répétera les raisons qui poussent les petits-bourgeois à chercher en pareil cas un recours dans une alliance avec le prolétariat, on les glosera d'après ce qu'on sait de ces petits-bourgeois, on comprendra ce qui les pousse et on réservera le cas où, trop individualistes, ou aveugles à leur intérêt, ou encore Dieu sait quoi, ils ne feraient pas ce qu'on attend d'eux.

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. Face à l'explication qui est le propre des sciences, physiques ou humaines, l'histoire apparaît comme une simple description¹⁵ de ce qui s'est passé; elle explique *comment* les choses sont arrivées, elle le fait comprendre. Elle raconte comment une pomme est tombée de l'arbre : cette pomme était mûre, or le vent s'est levé et un coup de vent a secoué le pommier; c'est la science qui révèle pourquoi la pomme est tombée; on aurait beau faire l'historique le plus détaillé d'une chute de pomme, on n'y fera jamais la rencontre de l'attraction, qui est une loi cachée qu'il a fallu découvrir; on parviendrait tout au plus au truisme que les objets que rien ne soutient tombent.

Ramener la causalité vécue et la causalité scientifique à la même logique, c'est affirmer une vérité trop pauvre, c'est méconnaître l'abîme qui sépare la *doxa* de l'*épistémé*. Certes, toute logique est

14. Nous empruntons l'expression et l'idée à J. Molino dans sa brillante critique de R. Barthes, « La méthode critique de Roland Barthes », dans *la Linguistique*, 1969, n° 2.

15. Sur l'opposition expliquer-décrire, Stegmüller, p. 76-81, cf. 343.

déductive et il faut avouer qu'une affirmation relative à Louis XIV sous-entend *logiquement* une majeure : « tout impôt rend impopulaire »; psychologiquement, cette majeure est étrangère à l'esprit du spectateur de l'histoire, mais il ne convient pas de confondre la logique et la psychologie de la connaissance. Seulement il ne convient pas davantage de confondre la logique et la philosophie de la connaissance; il est vrai que sacrifier cette philosophie à la logique ou à la psychologie est un des traits constants de l'empirisme.

L'empirisme logique porte le handicap de tout empirisme, il méconnaît l'abîme qui sépare la *doxa* de l'*épistémé*, le fait historique, « vécu » (la chute de cette pomme ou celle de Napoléon) et le fait scientifique abstrait (l'attraction). Nous voilà maintenant en mesure de montrer que l'explication historique n'est pas une « esquisse d'explication » scientifique encore imparfaite et de dire pourquoi l'histoire ne deviendra jamais une science : elle est enchaînée à l'explication causale d'où elle part; même si les sciences humaines découvraient demain d'innombrables lois, l'histoire n'en serait pas bouleversée pour autant, elle resterait ce qu'elle est.

Pourtant, dira-t-on, n'invoque-t-elle pas déjà des lois, des vérités scientifiques? Quand on dit qu'un peuple armé du fer a vaincu un peuple du bronze, ne se réfère-t-on pas à une connaissance métallurgique qui peut rendre exactement compte de la supériorité des armes de fer? Ne peut-on invoquer la science météorologique pour expliquer le désastre de l'Armada ¹⁶? Puisque les faits auxquels s'appliquent les lois scientifiques existent dans le vécu — dans quelle autre sphère pourraient-ils exister, en effet? —, qui empêche d'alléguer ces lois quand on les raconte? Dès lors, au fur et à mesure que la science progressera, il suffira de compléter ou de rectifier les esquisses d'explication des historiens. Cet espoir passe malheureusement à côté du point essentiel. L'histoire allègue bien des lois, mais ne le fait pas automatiquement, du fait que ces lois ont été découvertes : elle ne les allègue *que là où ces lois jouent le rôle de causes* et s'insèrent dans la trame sublunaire; quand Pyrrhus est tué par une tuile qu'une vieille lui envoie sur la tête, on n'alléguera pas l'énergie cinétique pour expliquer la raison des effets; en revanche, l'historien dira fort bien : « Une loi macro-économique aujourd'hui connue explique l'échec économique du Front populaire, qui demeura une énigme pour les contemporains, qui ne surent pas l'éviter ¹⁷. » L'histoire ne recourt à des lois que là où celles-

16. Ce sont les deux exemples que donne Stegmüller, p. 344.

17. Pour l'histoire économique du Front Populaire, voir le second volume de *l'Histoire économique de la France entre les deux guerres* d'A. Sauvy, Fayard,

ci viennent compléter les rangs des causes, deviennent des causes. La causalité n'est pas une légalité imparfaite, c'est un système autonome et achevé; c'est notre vie. Le monde que voient nos yeux est du vécu, mais nous y utilisons un savoir scientifique sous forme de recettes techniques; l'utilisation que fait l'historien des lois pour expliquer le vécu est du même ordre : dans les deux cas, l'historien ou le technicien partent du sublunaire pour aboutir à des effets sublunaires en passant par un savoir scientifique. Comme notre vie, l'histoire, partie de la terre, revient à la terre.

Je viens de voir jouer un film documentaire sur le Front populaire; j'ai sous la main l'*Histoire économique de la France entre les deux guerres* d'A. Sauvy, ainsi que la *Theory of political coalitions* de W. H. Riker¹⁸. J'entreprends de raconter les succès et les échecs du Front; l'année 1936 voit se former et triompher une coalition électorale dont la politique économique sera un échec. Les causes de cette coalition sont claires : la poussée droite et fasciste, la déflation, etc. Y ajouter vingt pages de mathématiques des jeux de coalition, qui expliqueraient pourquoi les gens qui se coalisent font ce qu'ils font, serait gloser ce qui est clair; la théorie de Riker est donc inutile pour l'histoire — ou du moins pour l'intrigue que j'y ai découpée. En revanche, comment expliquer l'échec économique? Je n'en vois pas les causes : Sauvy m'apprend qu'elles sont à chercher dans une loi macro-économique qui était inconnue en 1936; en passant par cette loi, un événement sublunaire (la semaine de quarante heures) aboutit à un effet non moins sublunaire.

Mais supposons que j'aie choisi pour intrigue, non le Front populaire, mais un sujet d'histoire comparée : « les coalitions à travers les siècles »; je chercherai si les coalitions correspondent ou non à l'optimum calculé par la théorie des jeux et le livre de Riker sera historiquement pertinent. L'énergie cinétique est pertinente pour expliquer l'énorme événement historique que fut l'acquisition de la plus ancienne

1967; ce livre magistral éclaire les rapports que peuvent entretenir l'histoire et une science humaine.

18. Yale University Press, 1962 et 1965; à vrai dire, nous parlons ici métaphoriquement, car le livre de Riker, dont le but est théorique, ne traite que des jeux de coalitions à somme nulle et ne peut donc servir pour le Front populaire, puisque le parti radical avait des intérêts partagés, si bien que la somme des enjeux n'était pas nulle. Mais on sait que les jeux à somme non nulle sont très difficiles du point de vue du mathématicien et à plus forte raison du point de vue d'un profane comme l'auteur de ces lignes. On trouvera une approche différente et complémentaire du problème chez H. Rosenthal, « Political coalition : elements of a model, and the study of French legislative elections », dans *Calcul et Formalisation dans les sciences de l'homme*, Éditions du C.N.R.S., 1968, p. 270.

des techniques, celle des projectiles, connue du sinanthrope, voire des singes supérieurs. Le choix de l'intrigue décide 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. Supposons, en effet, qu'il faille dire quelle a été la cause d'un accident d'automobile? Une voiture a dérapé à la suite d'un coup de frein sur une route mouillée et bombée; pour les gendarmes, la cause est la vitesse exagérée ou l'usure des pneus; pour les Ponts et Chaussées, le bombement exagéré; pour un directeur d'auto-école, la loi, méconnue des élèves, qui veut que l'intervalle de freinage croisse plus que proportionnellement avec la vitesse; pour la famille, c'est la fatalité, qui a voulu qu'il plût ce jour-là ou que cette route existât pour que le conducteur vienne s'y tuer.

L'histoire ne sera jamais scientifique.

Mais, dira-t-on, la vérité n'est-elle pas tout simplement que toutes les causes sont vraies, que la bonne explication est celle qui tient compte de toutes? Justement non, et c'est là le sophisme de l'empirisme : croire qu'on peut reconstituer le concret à coups d'abstractions scientifiques additionnées. Le nombre des causes découpables est infini, pour la simple raison que la compréhension causale sublunaire, autrement dit l'histoire, est description et que le nombre des descriptions possibles d'un même événement est indéfini. Dans telle intrigue, la cause sera l'absence de signal « Chaussée glissante » à cet endroit, dans telle autre, le fait que les voitures de tourisme n'ont pas de frein-parachute. De deux choses l'une; quand on souhaite une explication causale complète, ou bien on parle de causes sublunaires (il n'y avait pas de signal et le conducteur allait trop vite), ou bien de lois (les forces vives, le coefficient d'adhérence des pneus...). Dans la première hypothèse, l'explication complète est un mythe comparable à celui du géométral d'événement qui intégrerait toutes les intrigues. Dans la seconde, l'explication complète est un idéal, une idée régulatrice apparentée à celle de déterminisme universel; on ne peut pas la mettre en pratique et, si on le pouvait, alors l'explication cesserait rapidement d'être maniable. (Un exemple : on ne peut même pas calculer les mouvements de la suspension de l'auto sur la route bom-

bée; on peut bien écrire des intégrales doubles et triples à ce sujet, mais au prix de telles simplifications — la suspension sera supposée n'avoir pas de ressorts et les roues être complètement planes — que la théorie sera inutilisable.) Ce qui met une barrière entre l'histoire et la science n'est pas l'attachement à l'individualité, ou le rapport aux valeurs, ou le fait que Jean sans Terre ne repassera pas par là : c'est le fait que la *doxa*, le vécu, le sublunaire sont une chose, que la science en est une autre et que l'histoire est du côté de la *doxa*.

Il existe donc deux solutions extrêmes, en présence d'un événement : ou bien l'expliquer comme un fait concret, le faire « comprendre », ou bien n'en expliquer que certains aspects choisis, mais les expliquer scientifiquement; bref, expliquer beaucoup, mais mal, ou expliquer peu de chose, mais les expliquer bien. On ne peut faire les deux à la fois, parce que la science ne rend compte que d'une infime partie du concret. Elle part des lois qu'elle a découvertes et ne connaît, du concret, que les aspects de celui-ci qui correspondent à ces lois : la physique résout des problèmes de physique. L'histoire part au contraire de l'intrigue qu'elle a découpée et a pour tâche de la faire comprendre tout entière, au lieu de s'y tailler un problème sur mesure. Le savant calculera les aspects de jeu de coalition à somme non nulle du Front populaire, l'historien racontera la formation du Front populaire et ne recourra à des théorèmes que dans les cas très limités où ce serait nécessaire pour une compréhension plus complète.

La conscience n'est pas à la racine de l'action

Dans l'étude de la causalité qu'on vient de voir, nous n'avons fait aucune différence entre la causalité matérielle (un clou en chasse un autre) et la causalité humaine (Napoléon fit la guerre parce qu'il était ambitieux, ou pour satisfaire son ambition); car, si l'on ne considère que les effets, il n'est guère utile de faire cette différence : l'homme est aussi consistant que les forces naturelles et inversement les forces naturelles sont aussi irrégulières et capricieuses que lui; il est des âmes de bronze, il est aussi des hommes et des femmes dont les caprices valent ceux de l'onde. Ainsi que le dit Hume, « si nous considérons avec quelle exactitude s'emboîtent les phénomènes physiques et moraux pour ne former qu'une seule chaîne de raisons, nous ne nous ferons aucun scrupule d'accorder qu'ils sont de même nature et qu'ils dérivent des mêmes principes; un prisonnier, quand on le conduit à l'échafaud, prévoit sa mort comme conséquence aussi certaine de la fermeté de ses geôliers que de la dureté de la hache ».

Mais il y a une grosse différence entre la hache et les geôliers : nous ne prêtons aucune intention à la hache, sauf peut-être pendant le temps de notre enfance, tandis que nous savons que les hommes ont des intentions, des fins, des valeurs, des délibérations, des buts ou de quelque autre manière qu'on veuille le nommer.

La compréhension d'autrui

Mais, puisque nous savons qu'une hache n'a pas d'intentions, mais qu'un homme en a et puisque nous sommes nous-mêmes hommes, n'en faut-il pas conclure d'abord que notre connaissance de l'homme et de ses œuvres ne suit pas les mêmes voies que notre connaissance de la nature et que la raison n'est pas une? « Nous expliquons les choses, mais nous comprenons les hommes », disait Dilthey; à ses

yeux, cette compréhension était une intuition *sui generis*. C'est le point qu'il nous faut examiner d'abord.

Outre l'attrait de l'anthropocentrisme, la théorie de la compréhension diltheyenne doit son succès au caractère contradictoire de notre expérience de l'homme : celui-ci nous surprend sans cesse, mais il nous paraît en même temps tout naturel; quand nous essayons de comprendre une conduite bizarre ou une coutume exotique, il vient un moment où nous déclarons : « Maintenant, j'ai compris, je n'ai plus à chercher plus loin »; tout se passe en apparence comme si nous avions dans la tête une certaine idée innée de l'homme et que nous n'ayons de cesse que nous ne l'ayons retrouvée dans une conduite humaine. Nous ne nous avisons pas que notre attitude est la même devant les choses (passé un premier moment d'étonnement, nous prenons notre parti d'admettre tout ce qui arrive); nous ne songeons pas que, bien que nous nous flattions de comprendre l'homme, nous ne le comprenons qu'après coup, comme nous faisons pour la nature, et que toute notre prétendue intuition ne nous permet, ni de prévoir, ni de rétrodire, ni de décréter que telle coutume (ou telle merveille de la nature) est ou n'est pas impossible. Oubliant tout cela, nous nous flattons de comprendre autrui par une méthode directe qui serait inapplicable à la nature : nous pouvons nous mettre à la place de nos semblables, entrer dans leur peau, « revivre » leur passé... Cette opinion agace les uns autant qu'elle semble évidente aux autres; c'est dire qu'elle mêle plusieurs idées différentes, qu'il faut essayer de séparer.

1^o Les historiens sont sans cesse en présence de mentalités différentes de la nôtre et ils savent bien que l'introspection n'est pas la bonne méthode pour écrire l'histoire; notre compréhension innée d'autrui (un bébé sait de naissance ce que veut dire un sourire et y répond par un sourire) rencontre si vite ses limites qu'une des premières tâches de l'iconographie est de déchiffrer le sens des gestes et l'expression des émotions dans une civilisation donnée. L'impression d'évidence *post eventum* que nous donnent les conduites humaines est indéniable, mais celle que nous donnent les phénomènes naturels est la même; si on nous dit qu'un orgueilleux surcompense sa timidité, qu'un timide réagit contre ses pulsions orgueilleuses ou que ventre affamé n'a pas d'oreilles, nous le comprenons fort bien, et nous comprenons aussi bien que deux boules de billard qui se heurtent fassent ce qu'elles font ¹. La compréhension psychologique ne permet, ni de deviner, ni de critiquer; elle est le déguisement d'une invocation

1. Cf. R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 27.

au bon sens ou à l'homme éternel qui, depuis un bon siècle d'histoire et d'ethnographie, n'a connu que démentis. L'effort de « se mettre dans la peau d'autrui » peut avoir une valeur heuristique; il permet de trouver des idées, ou, plus souvent, des phrases pour traduire des idées de manière « vivante », c'est-à-dire pour transformer un sentiment exotique en un sentiment qui nous est plus familier : mais ce n'est pas un critère, un moyen de vérification²; il n'est pas vrai que, n'est pas un critère, un moyen de vérification *index sui et falsi*. La méthode de compréhension diltheyenne n'est que le masque de la psychologie vulgaire ou de nos préjugés; la vie quotidienne montre assez combien les maladroits qui entreprennent d'expliquer le caractère de leur prochain aboutissent surtout à trahir le leur en attribuant à leurs victimes leurs propres motivations et surtout les phantasmes de leurs peurs.

Il faut avouer que l'explication historique la plus simple (le roi fit la guerre par amour de la gloire) n'est pour la plupart d'entre nous qu'une phrase creuse, que nous connaissons seulement pour l'avoir lue dans des livres; nous sommes rarement en mesure d'éprouver en nous ou de constater *de visu* la réalité de ce goût royal et de décider s'il est réel ou n'est qu'une phrase de psychologie conventionnelle. Nous croirons à sa réalité quand nous aurons lu des documents louisquatorziens où il rend un son sincère ou quand nous aurons constaté qu'on ne voit pas d'autre explication possible à certaines guerres. En nous-mêmes, tout ce que nous trouvons pour éclairer le débat sont des amorces de vanité et d'ambition à partir desquelles il faudrait être Shakespeare pour inférer les sentiments que fait éprouver la condition royale; nous pouvons nous en servir pour faire vivant dans un livre de vulgarisation, mais non pour trancher un point d'histoire. Fort heureusement, on n'a pas besoin de porter en soi l'âme d'un tiers pour la comprendre et sainte Thérèse fait admirablement comprendre l'expérience mystique à ceux qui n'ont jamais eu d'extases et qui s'appellent légion. L'idée que l'homme comprend l'homme veut dire seulement que, de lui, nous sommes prêts à tout croire, comme de la nature; si nous apprenons du nouveau, nous en prenons acte : « ainsi donc le mariage spirituel des Septièmes Demeures existe, au témoignage du *Château de l'âme*; nous nous en souviendrons à l'occasion, au cours de nos travaux ». La compréhension est une illusion rétrospective.

2° « Revivre » autrui, revivre le passé? Ce n'est qu'un mot (écrivant un livre d'histoire romaine, j'aurais bien voulu, ne fût-ce qu'un instant,

remplacer en moi les idées et préoccupations d'un professeur de latin par celles d'un affranchi romain, mais je n'ai pas su comment m'y prendre), ou plutôt c'est une expérience illusoire et décevante. Revivre les sentiments d'un Carthaginois qui sacrifie aux dieux son premier-né? Ce sacrifice s'explique par les exemples que notre Carthaginois en voyait autour de lui et par une piété générale qui était assez intense pour ne pas reculer devant ces atrocités; les Puniques étaient conditionnés par le milieu à sacrifier leur premier-né comme nous le sommes à envoyer des bombes atomiques sur les gens. Si, pour comprendre le Carthaginois, nous considérons quels motifs pourraient nous pousser nous-mêmes, vivant dans la civilisation qui est la nôtre, à nous conduire comme lui, nous supposerons des sentiments intenses là où, pour le Carthaginois, il n'y avait que conformisme; c'est une des illusions les plus fréquentes d'une certaine manière d'écrire l'histoire des religions, celle où l'on méconnaît que toute conduite se détache sur le fond de normalité, de quotidienneté de son époque. Nous ne pouvons revivre l'état d'esprit du Carthaginois parce que seule la moindre partie de la conscience est en acte et qu'en somme il n'y a presque rien à revivre : si nous pouvions entrer dans sa pensée, nous y trouverions seulement un sentiment intense et monotone d'horreur sacrée, une terreur sans couleur et d'une saveur de nausée, qu'accompagnait sourdement le sentiment machinal qui est à l'arrière-plan de presque toutes nos actions : « ça se fait » ou « comment faire autrement? ».

Nous savons que les hommes ont des fins...

3° La connaissance d'autrui est médiate, nous l'inférons des comportements et expressions de notre prochain, compte tenu de l'expérience que nous avons de nous-mêmes et de la société où nous vivons. Mais ce n'est pas là toute la vérité : il faut ajouter que l'homme n'est pas pour l'homme un objet comme les autres. Les hommes, comme les animaux de la même espèce, se reconnaissent entre eux comme semblables; chacun sait que son prochain est à l'intérieur de lui-même un être semblable à lui. Et, en particulier, il sait que son prochain a, comme lui, des intentions, des fins; aussi peut-il faire comme si la conduite d'autrui était la sienne. Comme dit Marrou, l'homme se retrouve chez lui dans tout l'humain, il sait *a priori* que les comportements du passé se placent dans le même horizon que les siens, même

s'il ignore ce que signifiait précisément un comportement donné : au moins sait-il d'avance que ce comportement avait un sens. Aussi notre tendance est-elle d'anthropomorphiser la nature et non de faire l'inverse.

...mais nous ne savons pas quelles fins

Mais, si nous savons *a priori* que les hommes ont des fins, en revanche nous ne pouvons deviner lesquelles. Quand on connaît leurs fins, on peut se mettre à leur place, comprendre ce qu'ils ont voulu faire; compte tenu de ce qu'ils pouvaient deviner de l'avenir à cet instant (ils pouvaient encore espérer que Grouchy arriverait à temps), nous pouvons reconstituer leurs « délibérations ». A supposer, toutefois, que leurs maximes aient été rationnelles ou du moins que nous connaissions leur manière d'être irrationnelles... En revanche, si nous ignorons leurs fins, l'introspection ne nous les livrera jamais ou nous en livrera de fausses; preuve *a contrario* : aucune fin ne peut nous surprendre de la part d'un homme. Si je constate que, quand Napoléon livre une bataille, il essaie de la gagner, rien ne me paraît plus compréhensible; mais on me parle d'une étrange civilisation (imaginaire, il va sans dire, mais à peine plus étrange que mainte civilisation exotique ou que la nôtre) où, quand un général rencontre l'ennemi, la coutume veut qu'il fasse tous ses efforts pour perdre la bataille; un moment déconcerté, je trouverai vite une hypothèse explicative (« cela doit s'expliquer un peu comme le potlatch; en tout cas, il y a sûrement quelque explication humainement compréhensible »). Au lieu d'appliquer à cette civilisation la loi « tout chef militaire préfère gagner la bataille », j'en appliquerai une autre qui est plus générale : « tout chef ou même tout homme fait ce que la coutume de son groupe lui prescrit de faire, quelque surprenante qu'elle puisse paraître ».

La seule vertu de la compréhension est donc de nous montrer le biais sous lequel toute conduite nous paraîtra explicable et banale; mais elle ne nous permet pas de dire, entre plusieurs explications plus ou moins banales, quelle est la bonne³. De fait, si nous cessons de prêter au mot « comprendre » la valeur de terme technique que lui attribue Dilthey et si nous en revenons au sens qu'il a dans la vie quotidienne, nous constatons que comprendre, c'est, ou bien

3. Stegmüller, p. 365; Boudon, p. 28.

expliquer une action à partir de ce qu'on sait des valeurs d'autrui (« Durand s'est mis en colère, au spectacle de cette outrecuidance; je le comprends, car j'ai les mêmes idées que lui sur l'outrecuidance »; ou : « encore que je n'aie pas les idées que je lui connais là-dessus »); ou bien comprendre est *se renseigner* sur les fins d'autrui, serait-ce par rétrodiction et reconstruction : je vois des Polynésiens qui jettent des plaques d'étain dans le lagon de l'atoll et je m'étonne; on me dit : « C'est un concours de prestige, de destruction de richesse; pour eux, ce prestige compte beaucoup » : désormais je connais leurs fins, je comprends leur mentalité.

Les jugements de valeur en histoire...

Le grand problème est donc celui-ci : apprendre quelles étaient les fins des gens, leurs valeurs, afin de déchiffrer ou de rétrodire leur conduite. C'est dire que nous n'échapperons pas au problème des jugements de valeur en histoire. Problème qu'on pose, tantôt sous une forme épistémologique (l'historiographie comporte-t-elle constitutivement des jugements de valeur? Est-il possible d'écrire l'histoire sans juger?), tantôt sous une forme déontologique : l'historien a-t-il le droit de juger ses héros? Doit-il rester d'une impassibilité flaubertienne? Sous cette seconde forme, le problème se dégrade très vite en considérations moralisantes : l'historien doit se faire l'avocat du passé pour le comprendre, écrire des *laudes Romae* s'il est historien de Rome, sympathiser, etc.; ou encore, on se demandera s'il a le droit d'être homme de parti, de « ne pas attacher le même prix à ce qui naît et à ce qui meurt », comme on aime ou aimait à dire au Parti, et de centrer son intrigue sur le prolétariat plutôt que sur le tiers état en professant que ce centrage est plus « scientifique » que tout autre. Pour nous en tenir à la première formulation du problème, qui est purement épistémologique, je crois discerner quatre aspects de la question, dont le quatrième est très délicat et nous arrêtera jusqu'à la fin de ce chapitre.

1° « L'historien n'a pas à juger. » Bien sûr, par définition : l'histoire consiste à dire ce qui s'est passé, et non à juger, très platoniquement, si ce qui s'est passé est bien ou mal. « Les Athéniens firent ceci et les Péloponnésiens firent cela » : ajouter qu'ils firent mal n'y ajouterait rien et tomberait hors du sujet. La chose est si évidente que, si nous rencontrons, dans un livre d'histoire, un développement d'éloge ou de blâme, nos yeux sautent par-dessus; ou plutôt elle est si anodine

qu'il serait d'autres fois artificiel d'éviter ces développements et de ne pas dire que les Aztèques ou les Nazis étaient cruels; bref, tout cela n'est qu'une question de style. Si donc, écrivant par exemple l'histoire militaire, nous étudions les manœuvres d'un général et constatons qu'il a fait sottise sur sottise, nous pourrions indifféremment, soit en parler avec une objectivité glacée, soit prononcer plus charitablement le mot de sottise⁴.

Puisque l'histoire s'occupe de ce qui a été, et non de ce qui aurait dû être, elle reste tout à fait indifférente au terrible et éternel problème des jugements de valeur, c'est-à-dire à la vieille question de savoir si la vertu est connaissance et s'il peut exister une science des fins : peut-on démontrer une fin sans s'appuyer sur une fin ultérieure? Toute fin ne repose-t-elle pas finalement sur un pur vouloir qui n'est même pas tenu d'être cohérent avec lui-même ou de vouloir sa propre survie? (Ce n'est pas parce que les fins ultimes sont des fins, des valeurs, qu'on ne peut pas plus en discuter que des goûts ou des couleurs : c'est parce qu'elles sont ultimes; on les veut ou ne les veut pas, c'est tout.)

...sont des jugements de valeur au discours indirect

2° « L'historien ne peut se passer de jugements de valeur. » Assurément : autant vaudrait prétendre écrire un roman dans lequel les valeurs ne joueraient aucun rôle dans les actions des personnages; mais ces valeurs ne sont pas celles de l'historien ou du romancier : ce sont celles de leurs héros. Le problème des jugements de valeur ne histoire n'est pas du tout celui des jugements de fait en face des jugements de valeur; c'est celui des jugements de valeur au discours indirect.

Revenons à notre général maladroit. Pour l'historien, la seule question est de savoir si ce qu'il tient pour des bêtises en étaient aux yeux des contemporains : ces manœuvres absurdes l'étaient-elles selon les critères des états-majors de l'époque ou bien, au contraire, ne détonaient-elles nullement par rapport à la science stratégique du temps? Selon la réponse, notre reconstitution des délibérations et des fins changera du tout au tout : on ne peut pas reprocher à Pompée

4. Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. Nathan et Dampierre, Plon, 1954 et 1969, chap. 2.

de n'avoir pas lu Clausewitz. L'historien se bornera donc à constater que les gens de l'époque jugeaient de telle ou telle manière; il peut ajouter que nous en jugeons autrement.

Le tout est de ne pas mêler les deux points de vue, comme on le fait quand on affirme qu'il faut « juger » les hommes d'autrefois d'après les valeurs de leur temps, ce qui est contradictoire; nous pouvons seulement, soit juger à partir de nos valeurs (mais ce n'est pas la fonction de l'historien), soit rapporter comment les gens du temps jugeaient ou auraient jugé à partir de leurs propres valeurs.

3° Mais les choses ne sont pas aussi simples. Notre général a délibéré à partir des principes stratégiques que son époque tenait pour bons, comme on vient de le dire; il n'en reste pas moins que ces principes, qui étaient mauvais, ont été objectivement la cause de sa déroute : on ne peut expliquer le fait de cette déroute sans porter sur ce qui est, ou paraît être, un jugement de valeur, et qui est plutôt l'appréciation d'une différence : pour comprendre cette déroute, il faut savoir, dira l'historien, que la stratégie de ce temps n'était pas la nôtre. Dire que Pompée a été vaincu à Pharsale parce que sa stratégie était ce qu'elle était est énoncer un simple fait, comme de dire qu'il a été vaincu parce qu'il n'avait pas d'aviation. Ainsi l'historien porte trois espèces d'appareils jugements de valeur : il rapporte quelles étaient les valeurs du temps, il explique les conduites à partir de ces mêmes valeurs, il ajoute que ces valeurs sont différentes des nôtres. Mais il n'ajoute jamais que ces valeurs étaient mauvaises et que nous les avons reniées à bon droit. Dire quelles étaient les valeurs du passé est faire de l'histoire des valeurs. Expliquer une déroute ou l'atrocité d'un sacrifice d'enfant par l'ignorance des vrais principes stratégiques ou moraux est aussi un jugement de fait; c'est comme de dire que la navigation telle qu'elle était avant le xiv^e siècle s'explique par l'ignorance de la boussole : ce qui veut dire seulement qu'elle s'explique par les particularités de la navigation aux étoiles. Enregistrer une différence entre des valeurs et les nôtres n'est pas les juger. Il est bien vrai que certaines activités, la morale, l'art, le droit, etc., n'ont de sens que par rapport à des normes et que c'est là un état de fait : de tout temps, les hommes ont distingué un acte à valeur juridique d'un acte de violence, par exemple; mais l'historien se contente de rapporter comme des faits leurs jugements normatifs, sans prétendre les confirmer ou les casser. Cette distinction entre les jugements de valeur proprement dits et les jugements de valeur rapportés nous semble très importante pour notre problème. Dans son beau livre sur *Droit naturel et Histoire*, Leo Strauss rappelle avec force que l'existence d'une philosophie du droit deviendrait absurde si elle n'impliquait une référence à un idéal de vérité, au-delà de

tous les états historiques du droit; l'anti-historisme de cet auteur rappelle celui de Husserl dans *l'Origine de la géométrie* ou dans *la Philosophie comme science rigoureuse* : l'activité du géomètre deviendrait absurde s'il n'existait une *geometria perennis* au-delà du psychologisme et du sociologisme. Comment ne pas le croire? Il faut pourtant ajouter que l'attitude de l'historien demeure différente de celle du philosophe ou du géomètre. L'historien, dit Leo Strauss, ne peut pas ne pas formuler de jugements de valeur, sinon il ne pourrait même pas écrire l'histoire; disons plutôt qu'il rapporte des jugements de valeur, sans juger ces jugements. La présence d'une norme de vérité dans certaines activités suffit à justifier le philosophe qui en appelle à cette présence et cherche quelle est cette vérité; pour l'historien, la présence *de facto* des transcendants dans le cœur des hommes n'est qu'une constatation; les transcendants donnent à la philosophie ou à la géométrie — ou à l'histoire, qui a son idéal de vérité — une physiologie particulière dont l'historien ne peut pas ne pas tenir compte pour comprendre ce qu'ont voulu faire ceux qui cultivent ces disciplines, quand il entreprend d'en écrire l'histoire.

Nous pouvons donc maintenir avec fermeté le principe de Weber : l'historien ne prononce jamais, en son propre nom, de jugements de valeur. Voulant mettre Weber en contradiction avec lui-même, Strauss écrit à peu près : « Weber s'indignait contre les philistins qui ne voyaient pas de différence entre Gretchen et une fille facile, ceux qui restent insensibles à la noblesse de cœur présente chez la première et absente chez l'autre; il prononçait donc des jugements de valeur, malgré qu'il en ait. » Je proteste, il prononçait là un jugement de fait; le jugement de valeur serait de décider si l'amour libre est bien ou mal. La différence de fait entre l'amante de Faust et une fille facile se manifestait dans toutes les nuances de sa conduite; ces nuances peuvent devenir subtiles autant qu'on voudra et échapper aux philistins (inversement, on se souvient que Swann frôla sans la voir l'idée qu'Odette était une cocotte plutôt qu'une femme légère), mais il faut qu'elles soient discernables, qu'elles se vérifient de quelque manière, sous peine de n'être pas : auquel cas le jugement de valeur n'aurait même plus de fait sur lequel porter.

4° Sommes-nous au bout de nos peines? L'historien peut-il toujours se dispenser de juger les jugements de valeur? Il en serait alors réduit, dit Leo Strauss, à « s'incliner sans murmurer devant les interprétations officielles des gens qu'il étudie. Il lui serait défendu de parler de moralité, de religion, d'art, de civilisation lorsqu'il interpréterait la pensée de peuples ou de tribus auxquels ces notions sont inconnues. De même, il lui faudrait accepter d'office pour moralité, art, religion,

connaissance, État, tout ce qui se prétend tel. Avec cette limitation, nous risquons d'être victimes de n'importe quelle imposture de la part des hommes que nous étudions. Devant un phénomène donné, le sociologue ne peut pas se contenter de l'interprétation qui a cours au sein du groupe où il a lieu. On ne peut pas pousser de force le sociologue à avaliser des fictions légales que le groupe concerné n'a jamais eu le courage de tenir pour de simples fictions; il devra au contraire distinguer entre l'idée que se fait le groupe de l'autorité qui le gouverne, et le véritable caractère de l'autorité en question ⁵ ». On voit l'étendue des problèmes que soulèvent ces quelques lignes; ils nous paraissent être au moins de deux espèces; d'abord, à côté de l'histoire proprement dite, il existe une histoire axiologique, où l'on commence par juger quelles choses méritent vraiment le nom de moralité, d'art ou de connaissance, avant de faire l'histoire de ces choses; l'autre espèce de problèmes a déjà été effleurée quand nous avons vu qu'il ne faut pas croire les intéressés sur parole dans l'interprétation qu'ils donnent de leur propre société, que l'histoire d'une civilisation ne peut pas s'écrire à travers celle de ses valeurs, que les valeurs sont des événements parmi d'autres et non le doublet mental du corps social; car on peut redire du corps social et de la conscience historique ce que Descartes écrit de la conscience individuelle : pour savoir la vraie opinion des gens, il faut plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquent qu'à ce qu'ils disent, à cause qu'ils l'ignorent eux-mêmes, car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit. En un mot, la conscience historique n'est pas à la racine de l'action et elle n'est pas toujours une trace qui permette de reconstituer à coup sûr l'ensemble d'un comportement historique; les pages qui suivent évoqueront quelques aspects de ce problème de critique historique et de casuistique.

5. Leo Strauss, p. 69. Comme on l'a vu à propos de l'histoire axiologique, l'historien pur se contente, comme dit Weber, d'apercevoir dans l'objet *l'insertion* de jugements de valeur *possibles*. Il perçoit, dans telle religion ancienne, qu'il y a une différence entre l'attitude d'un fidèle qui essaie de se concilier les dieux par de riches offrandes et celle d'un autre fidèle qui lui offre la pureté de son cœur et il peut dire : « une autre religion, par exemple le christianisme, verrait un abîme entre ces deux attitudes » (naturellement il peut aussi noter cette différence de fait sous la forme d'un jugement de valeur et écrire : « dans cette religion basement intéressée, on ne faisait guère de différence entre cette attitude impure et cette attitude élevée »; peu importe, ce n'est qu'une question de style : comme historien, on le lit pour apprendre quelle était la nature de cette religion, et non pour savoir comment il convient de la juger).

A un dualisme idéologie-réalité...

Commençons par une anecdote. Au cours de la dernière guerre, dans un pays occupé, le bruit se répand dans la population qu'une des divisions blindées de l'occupant a été anéantie par un bombardement allié et la nouvelle suscite une vague de joie et d'espérance; or c'était une fausse nouvelle et la propagande de l'occupant n'eut pas de peine à en fournir la preuve. La population n'en conçut cependant aucun découragement et ses sentiments de résistance à l'occupant n'en furent pas affaiblis : la destruction de la division blindée n'était pas pour elle une raison d'espérer, mais un symbole d'espoir et, si ce symbole s'avérait inutilisable, elle en prendrait un autre; la propagande ennemie (probablement dirigée par un psychologue de l'action de masse) en fut pour ses frais d'affiches. Cette logique inversée du raisonnement passionnel semble faite pour confirmer la sociologie de Pareto : les raisonnements des gens sont le plus souvent de vulgaires rationalisations de leurs passions sous-jacentes, et ces « résidus » sous-jacents sont prêts à se déguiser en le contraire d'eux-mêmes, pourvu qu'ils demeurent. C'est vrai, mais il convient d'ajouter qu'ils ne sont pas sous-jacents, qu'ils sont visibles et font partie du vécu comme le reste : on admettra que, dans la population occupée, quand un homme transmettait la bonne nouvelle à un autre, sa voix, son attitude et son empressement trahissaient plus de passion que s'il avait transmis une mauvaise nouvelle ou l'annonce de la découverte d'une nouvelle planète; il suffisait de quelque perspicacité à un observateur pour deviner qu'il y avait là de la logique passionnelle et ce qu'il arriverait si le bobard était démenti.

La critique marxiste des idéologies ⁶ est le gonflement de vérités pra-

6. La critique des couvertures idéologiques, qu'on restreint indûment à la conscience collective (ou même à la conscience de classe, comme si le mot de classe était autre chose qu'une notion vague, équivoque, sublunaire) doit être ramenée en réalité à deux philosophèmes : la théorie des sophismes de justification (*Éthique à Nicom.*, VII, 3, 8, 1147 a 17 sq.) et l'idée kantienne d'un horizon des consciences, d'une communauté des esprits : car quel besoin aurait l'ivrogne ou le bourgeois de se justifier idéologiquement et de tirer une majeure universelle de sa conduite, s'il n'éprouvait le besoin très idéaliste de convaincre, au moins en droit, les autres êtres raisonnables? Les hommes ont besoin de drapeaux : le sophisme idéologique, la logique inversée de la passion, est un hommage que la mauvaise foi rend à la Cité éthique. On évitera par là de faire la supposition

tiques qui sont passées depuis toujours en proverbes et qui ne réclament qu'un peu d'entendement; nous croyons volontiers ce qui est conforme à nos intérêts et à nos préjugés, nous trouvons trop verts les raisins qui échappent à nos prises, nous confondons la défense de nos intérêts et celle des valeurs, etc. On admettra volontiers que, si un marchand de liqueurs et spiritueux explique que la nocivité de l'alcool est une légende répandue perfidement par le gouvernement, son affirmation déguise un intérêt corporatif; nous prétendons seulement qu'il n'est pas sorcier de s'en apercevoir et que cela ne mérite pas qu'on en fasse une philosophie de l'histoire, ni même une sociologie de la connaissance. Et ce genre de déguisement n'est pas propre aux idées politico-sociales, car pourquoi la sphère des intérêts de classe aurait-elle l' inexplicable privilège de fausser notre pensée davantage que toute autre sphère? La sagesse des nations sait depuis toujours que ces mensonges se trouvent partout, aussi bien chez l'ivrogne qui s'intéresse à l'alcool pour le boire qu'au capitaliste qui s'intéresse à l'alcool pour le vendre. L'idée de couverture idéologique n'est pas autre chose que la vieille théorie des sophismes de justification, qu'on trouve au livre VII de *l'Ethique à Nicomaque* : l'ivrogne qui veut boire pose en principe qu'il est sain de se rafraîchir et cette majeure de syllogisme, universelle comme il convient, est sa couverture idéologique; de même, le bourgeois défend ses rentes au nom de principes universalistes et invoque l'Homme dans sa majeure. Marx a rendu aux historiens l'immense service d'étendre aux idées politiques la critique des sophismes de justification, qu'Aristote illustrait d'exemples empruntés de préférence à la morale personnelle; il a incité par là les historiens à affiner leur sens critique, à s'armer de méfiance devant les propos de leurs héros, à enrichir leur expérience de confesseurs du passé; bref, à substituer, au dualisme sectaire de la théorie des couvertures idéologiques, la diversité infinie d'une expérience pratique.

qu'une couverture idéologique a une fonction, sert à quelque chose, à tromper son monde (alors qu'en réalité elle répond d'abord à un besoin de se justifier par-devant le tribunal idéal des êtres raisonnables); il est visible qu'une couverture idéologique ne sert ordinairement à rien, puisqu'elle ne trompe personne, qu'elle ne convainc guère que les convaincus et que *l'homo historicus* ne se laisse guère fléchir par les arguments idéologiques de son adversaire quand ses intérêts sont en jeu.

L'idée d'une fonction défensive de l'idéologie est une fiction machiavéliste qui a mené la recherche dans une impasse.

...se substitue une pluralité concrète.

Dès lors, toutes les questions deviennent concrètes et ne sont plus qu'une affaire de subtilité; le champ est ouvert pour les La Rochefoucauld de la conscience historique. Les croisades étaient-elles une croisade ou de l'impérialisme masqué? Un croisé se croise parce qu'il est un petit noble ruiné, qu'il est d'humeur aventureuse et qu'il a senti l'enthousiasme de la foi ou encore le vent de l'aventure : on trouve ces deux types humains dans tous les corps de volontaires. Un prédicateur prêche la croisade comme une épopée de Dieu. Tout cela se concilie plus aisément dans la vie quotidienne que dans les concepts; si le croisé, interrogé, répondait qu'il est parti pour la gloire de Dieu, il serait sincère : il sentait le besoin d'échapper à une situation sans issue; sans la crise de la rente foncière, le prédicateur aurait eu moins de succès, mais, sans le caractère sacré de la croisade, seule une poignée d'enfants perdus seraient partis. Quand il part, il sent qu'il a envie de partir et de se battre, il sait que la croisade est une épopée de Dieu parce qu'on le lui a dit et il exprime ce qu'il sent à travers ce qu'il sait, comme tout le monde.

Il n'existe pas d'instrument universel d'explication qui serait la théorie des superstructures ; l'affirmation d'un mensonge essentiel des idéologies ne dispensera jamais d'expliquer par quelles voies concrètes, différentes d'un cas à l'autre, le nationalisme ou un intérêt économique a pu aboutir à de la religion, car il ne saurait y avoir d'alchimie mentale là-dedans; il n'y a que des explications particulières, entièrement exprimables en termes de psychologie quotidienne. Deux peuples se sont-ils vraiment battus pour savoir s'il fallait communier sous les deux espèces? Les contemporains eux-mêmes n'en croyaient rien, quand ils étaient de bonne foi; Bacon disait fort bien que les « hérésies purement spéculatives » (qu'il opposait aux mouvements politico-sociaux à composante religieuse, comme celui d'un Thomas Münzer) n'entraînaient de troubles que lorsqu'elles devenaient le prétexte d'antagonismes politiques⁷. Seuls les théologiens, soucieux des intérêts de la théologie, et les polémistes et partisans, plus soucieux de réduire l'adversaire idéologique à quia que de décrire

7. *Essais*, « Sur la vicissitude des choses ».

la vérité des choses, semblent réduire la guerre à une guerre de religion; quant aux combattants eux-mêmes, il leur était inutile, pour se battre, de s'avouer les vraies raisons qu'ils avaient de le faire : il leur suffisait de les avoir; cependant, comme la règle du jeu est de ne pas se battre sans un drapeau, ils ont laissé leurs théologiens leur fournir comme drapeau celle de leurs raisons qui les divisait le moins ou bien celle à laquelle le siècle pieux qui était le leur était prêt à reconnaître la dignité de drapeau. Il arrive ainsi qu'un groupe de « meneurs » donne le signal de la guerre à une foule qui avait ses propres raisons de se battre et qu'il conserve l'éponymie de la guerre : notre tendance à juger de tout d'après les intitulés officiels fera que nous expliquerons les raisons de la majorité qui se bat d'après celles de la minorité qui s'exprime; nous serons pris alors dans de faux dilemmes : affirmer que les hommes ne peuvent pas se battre pour de vulgaires prétextes théologiques, affirmer au contraire qu'une guerre de religion a nécessairement une raison religieuse.

Mille autres cas particuliers sont concevables. On constate ou on croit constater qu'aux États-Unis la campagne anti-esclavagiste qui a précédé la guerre de Sécession a coïncidé avec un déclin économique de l'esclavage; mystérieuse liaison de l'économie et de la pensée? idéalisme petit-bourgeois qui était objectivement au service du capitalisme nordiste? loi de l'Histoire qui voudrait que « l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre » et que « la chouette de Minerve ne s'éveille que le soir » ? Si les faits étaient vrais, ils prouveraient tout au plus que, pour attaquer une institution qui est encore dans toute sa force, il faudrait être un utopiste, plus encore qu'un simple idéaliste, et que les utopistes sont encore plus rares que les idéalistes et arrivent encore moins à faire parler d'eux. Il est pourtant indéniable qu'un groupe qui défend ses intérêts les plus matériels déploie assez souvent, pour ce faire, la rhétorique la plus idéaliste; l'idéalisme serait donc un mensonge et une arme? Mais d'abord, les justifications élevées ne sont pas le cas le plus général; la hargne, la morgue ou le défi sont au moins aussi fréquents. Ensuite cet idéalisme ne trompe personne et ne convainc que les convaincus; il n'est pas une mystification, mais une conduite de circonstance : il joue le rôle d'une « information de menace » destinée à faire savoir à l'adversaire et aux alliés possibles qu'on est prêt à recourir à l'escalade pour la défense d'une cause qu'on décrète sainte.

La conscience n'est pas la clé de l'action

Il n'est que trop vrai que tout ce que nous disons de nous-mêmes trahit, dans les deux sens du verbe, notre *praxis*; nous vivons sans savoir formuler la logique de nos actes, notre action en sait plus long que nous-mêmes et la praxéologie est implicite chez l'agent comme les règles de la grammaire chez le locuteur ; aussi ne peut-on déceimment pas exiger, de la moyenne des croisés, des donatistes ou des bourgeois, qu'ils sachent exprimer, sur la croisade, le schisme et le capitalisme, une vérité que l'historien serait bien en peine de formuler. L'intervalle entre la pensée et l'action est une expérience universelle; s'il y avait mensonge, il serait partout : chez l'artiste qui professe une esthétique qui n'est pas exactement celle de la *Critique du jugement*, chez le chercheur qui n'a pas la méthodologie de sa méthode. C'est pourquoi les intéressés, artistes, chercheurs ou petits-bourgeois, se révoltent quand on s'en prend à la formulation qu'ils donnent de leurs raisons : eux qui « se comprennent » savent bien qu'ils ne mentent pas, même quand ils n'arrivent pas à exprimer exactement l'infracassable noyau de nuit que leur action est à eux-mêmes.

L'action de l'homme dépasse considérablement la conscience qu'il en prend; la majeure partie de ce qu'il fait n'a pas sa contrepartie de pensée ou d'affectivité. Sinon, on réduirait d'énormes ensembles « institués » tels que la religion ou la vie culturelle à n'avoir pour contrepartie authentique que des moments discontinus d'émotion de la partie la plus fine de l'âme chez une petite élite.

Aussi la plus grande partie de notre conduite est-elle dirigée par des nuances qui sont la part non officielle de la réalité; nous disons que nous avons eu de l'instinct, de la méfiance, une répugnance inexplicable ou au contraire que la tête de cet individu nous a plu. Ces nuances rendent souvent énorme l'intervalle qui sépare l'intitulé officiel d'un mouvement politique ou religieux et l'atmosphère qui y règne; cette atmosphère est vécue par les participants sans être conçue, n'est pas observée par les sociologues, dont les soucis sont plus hautement scientifiques, et ne laisse guère de traces écrites. Une heure de conversation avec un donatiste sorti du rang serait beaucoup plus utile que la lecture d'Optat de Milev et des théologiens de la secte pour qui voudrait doser la part de religion, de nationalisme et de révolte sociale qu'il y avait dans le schisme donatiste; mais à condition de

tenir compte des intonations et du choix des mots autant que du contenu des discours. Il serait encore mieux de voir des circoncellions à l'ouvrage : quand on massacre par fanatisme religieux, on n'est pas tout à fait le même que quand on massacre par haine sociale.

Si nous ne savons guère conceptualiser ces nuances, notre conduite, elle, sait fort bien y réagir. On a beau faire, la tête d'un sectateur de Thomas Münzer ou d'un étudiant de Nanterre n'est pas celle d'un auditeur de Luther ou d'un jeune métallos ; le moment ne tarde plus où les théologiens écrivent leur *Lettre à la noblesse allemande* et où les centrales syndicales rompent avec les groupes étudiants. Non sans donner mille explications théologiques ou léninistes de la rupture. Simples prétextes, vulgaires rationalisations, couvertures idéologiques ? Non pas, mais, d'abord, incapacité de formuler les vraies raisons autrement qu'à travers des symboles consacrés ; ensuite, une tradition veut que la polémique politique revête toujours une forme folklorique, stéréotypée, aussi étrangement rituelle que les mimiques de bataille chez les animaux, que les scènes de ménage ou que les querelles entre voisins en Italie du Sud ⁸ ; sans doute est-ce une parade de force, où la violence stylistique sert à faire saillir les muscles par-dessous les raisons superficielles ; et, en même temps, un désir de s'en tenir à un scénario convenu, par prudence diplomatique et pour éviter le pire.

Or, comme, des conflits du passé, il subsiste surtout des textes, il est à craindre que la plus grande partie de l'histoire universelle ne soit plus pour nous qu'un squelette où la chair est à jamais perdue ; les acteurs eux-mêmes sont les premiers à oublier la vérité non conformiste de ce qu'ils ont fait et à voir ce qui a été à travers la rhétorique de ce qui est censé avoir été ; le livre de Norton Cru l'a bien montré pour les souvenirs des témoins de la Première Guerre mondiale ⁹. Dans les crises historiques, les acteurs, s'ils ont le temps

8. Par exemple, à Rome, les querelles politiques, à la fin de la République, prennent la forme d'une invective de bas étage, portant sur la vie privée et les mœurs sexuelles (philippiques de Cicéron, de Salluste...) ; c'est une conduite stéréotypée plutôt qu'un *logos* et les ennemis de la veille, après s'être invectivés, peuvent se réconcilier le mieux du monde ; les accusations infamantes, qui n'avaient abusé personne, s'oubliaient beaucoup plus facilement que n'auraient été oubliés des griefs politiques pleins de dignité. Dans l'Inde actuelle, on connaît, entre partis, des joutes de paroles du même genre dont F. G. Bailey a donné une amusante description (*Stratagems and spoils, a social anthropology of politics*, Oxford, Blackwell, 1969, p. 88). Chez nous, on ne peut douter un instant que le type, le style et les arguments de nos motions et pétitions répondent beaucoup plus à une convention qu'aux exigences de leur finalité.

9. J. Norton Cru, *Du témoignage*, Gallimard, 1930. Voir en particulier sa critique du *topos* de l'attaque à la baïonnette : ce *topos* figure chez presque tous les témoins, or, si l'on en croit Norton Cru, l'attaque à la baïonnette ne fut jamais

et le goût de s'observer, se sentent dépassés par ce qu'ils voient et par ce qu'ils se voient en train de faire; s'ils ne sont pas dupes des explications officielles qu'on donne ou qu'ils se donnent, il ne leur reste plus, après l'événement, que l'étonnement de s'être mis dans des états pareils; plus souvent, ils croient tout ce qu'ils disent et ce que proclament leurs théologiens; cette version, amie de la mémoire, devient la vérité historique de demain ¹⁰.

Tout autant qu'une psychologie de convention, les valeurs sont une sociologie de convention ¹¹. La morale que professe une société ne fournit pas les motifs et considérants de toutes ses actions; elle est un secteur localisé, qui entretient avec le reste des rapports qui varient d'une société à l'autre. Il y a des morales qui ne dépassent pas les bancs de l'école ou l'arène électorale, d'autres qui veulent rendre une société autre que ce qu'elle est, d'autres qui sanctifient ce qu'elle est, d'autres qui la consolent de ne l'être plus, d'autres qui sont des bovarysmes, comme c'est le cas de beaucoup de morales aristocratiques. Par exemple en Russie, au siècle dernier : la légendaire « folle prodigalité » des nobles russes était peut-être un élément de la conception qu'avaient les nobles d'un train de vie décent, « mais ceux qui la

pratiquée ou plutôt fut presque aussitôt abandonnée; mais elle avait été, avant la guerre, un grand thème symbolique de la vaillance militaire.

10. On est étonné, par exemple, de voir combien peu, dans les souvenirs de résistants ou de militants, il est question de ces conflits d'autorité qui sont pourtant le fléau des organisations clandestines (ou des sectes religieuses) et dont la violence absorbe souvent plus d'énergie que la lutte contre l'ennemi de classe, le colonisateur ou l'occupant; cet oubli, qui est de bonne foi, il va sans dire, s'explique sans doute par une pudeur inconsciente et surtout par le fait que les intéressés, au moment même où ils sont en proie à ces fureurs, ne comprennent pas ce qui leur arrive, car ces conflits naissent moins de leurs intentions que d'un défaut d'organisation; or la mémoire oublie aisément ce qu'elle ne comprend pas, ce à quoi elle ne sait pas assigner de statut reconnu. — Voir cependant une page de J. Humbert Droz, ancien secrétaire du Komintern : *l'Œil de Moscou à Paris*, Julliard, 1964, p. 19, avec un dédoublement digne de Thucydide entre l'observateur et le partisan.

11. Une forme d'érudition traditionnelle, l'étude des mots et des notions, ne peut donc faire connaître autre chose que des mots et des notions, ou des slogans, ou des rationalisations : elle ne fait pas comprendre la conduite et les fins des gens; si j'étudie *concordia* ou *libertas* chez Cicéron, je saurai ce qu'il en disait, ce qu'il professait à ce sujet, ce qu'il voulait faire croire ou même ce qu'il croyait être la réalité de sa conduite; mais je n'apprendrai pas les vraies fins de cette conduite. Quand un spécialiste de français moderne étudie le vocabulaire des manifestes électoraux sous la III^e République, il sait par expérience ce qu'en vaut l'aune; mais un spécialiste de l'Antiquité n'a pas cette expérience et est poussé par une tradition érudite à prendre au pied de la lettre les interprétations que les sociétés antiques donnent tant bien que mal d'elles-mêmes, comme nous-mêmes faisons.

menaient était bien peu nombreux. Par mimétisme social, l'idée s'en était répandue parmi la noblesse, mais la plupart de ses membres devaient se contenter d'imiter seulement la façon de penser, sans partager la manière de vivre. Par contre, dans les coins perdus de province, elle pouvait rêver à loisir, en privé ou en public, au mode de vie prestigieux qu'avaient quelques membres de sa classe, pour la plus grande gloire de tous ceux qui en faisaient partie ¹² ». D'autres morales ne sont pas bovarystes, mais faussement terroristes, par exemple le puritanisme : « La tendance des puritains à l'autoritarisme en matière sexuelle s'explique par la nécessité où ils se trouvaient de s'en tenir aux menaces verbales et à la persuasion : il leur manquait les sanctions qui sont à la disposition d'un clergé catholique ¹³. »

Considérons par exemple la routine, n'est-elle qu'une routine ? Voici deux petits faits vrais qui permettent d'en douter. Dans un article paru en 1941, Marc Bloch (qui, de Paris à Clermont-Ferrand et Lyon, avait déjà choisi la route qui devait le mener à la torture et au poteau d'exécution) écrivait : « Si la routine paysanne, incontestablement, existe, elle n'a rien d'absolu ; dans un grand nombre de cas, nous voyons que des techniques nouvelles ont été adoptées, assez aisément, par les sociétés paysannes, alors qu'en d'autres circonstances ces mêmes sociétés ont, au contraire, refusé d'autres nouveautés qui, au premier abord, ne sembleraient pas avoir dû être moins capables de les séduire » ; on constate, d'une part, que le seigle, ignoré des Romains, a été adopté partout dans nos campagnes, dès le haut Moyen Âge ; d'autre part, les paysans du XVIII^e siècle refusèrent la suppression de la jachère morte et, par là, toute la révolution agricole. La raison de cette différence est simple : « Substituer le seigle au froment et à l'orge, ce n'était nullement toucher au système social » ; au contraire, « la révolution agricole du XVIII^e siècle menaçait de ruiner tout le système social dans lequel s'inscrivait la vie paysanne. Le petit paysan n'était pas sensible à l'idée d'accroître les forces productives de la nation. Il ne l'était que médiocrement à la perspective moins lointaine d'augmenter sa propre production ou, du moins, la part de cette production qui était destinée à la vente ; il sentait, dans le marché, quelque chose de mystérieux et d'un peu dangereux. Sa principale préoccupation était bien plutôt de conserver à peu près intact son niveau de vie traditionnel. Presque partout, il estimait son sort attaché au

12. M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVII^e siècle, études de structures agraires et de mentalités économiques*, Institut d'études slaves, 1963, p. 180.

13. P. Laslett, *le Monde que nous avons perdu*, p. 155.

maintien des anciennes servitudes collectives; or ces usages supposaient la jachère ¹⁴ ».

Autre exemple, emprunté à l'industrie. On a constaté ¹⁵ que la résistance au changement parmi les ouvriers des usines, quand la direction modifie les méthodes de travail, est un comportement de groupe : le rendement d'un ouvrier nouveau venu s'abaisse pour s'aligner sur celui des autres membres du groupe et pour ne pas dépasser le standard fixé implicitement par le groupe lui-même et imposé tacitement à tous ses membres. En effet, un ouvrier dont le rendement est trop élevé risque d'être pour la direction un prétexte à élever les normes pour tous; le problème pour le groupe est de freiner les cadences de manière à produire juste la quantité au-delà de laquelle on risquerait d'être moins payé à l'unité : problème économique qui est très complexe, en raison du grand nombre de variables à intégrer, mais que les ouvriers d'un même atelier parviennent à résoudre intuitivement assez bien en freinant la production l'après-midi, s'ils s'aperçoivent qu'ils ont trop travaillé le matin, et vice versa; dans ses moyens comme dans ses fins, cette routine est très rationnelle.

Puisqu'une routine, et sans doute toute conduite, renvoie à des raisons cachées plutôt qu'à une habitude, il faut résister à la tentation de ramener une pluralité de conduites à quelque *habitus* général qui serait comme une nature et donnerait lieu à une sorte de caractérologie historique : le noble, le bourgeois selon Sombart. Cette unité de caractère n'existe pas; l'antithèse de la mentalité noble et de la mentalité rationnelle de profit est de la psychologie de convention; de ce que la mentalité aristocratique est habituée à avoir le geste large dans un certain domaine, il ne suit pas qu'elle ne saura pas se montrer âpre au gain dans un autre. Il existe des grands seigneurs qui sont toujours très polis, sauf quand il s'agit d'argent, et des requins de la finance qui, à la ville, sont des mécènes. Nos valeurs se contredisent d'un domaine à l'autre parce qu'elles sont la « majeure » que la logique inversée des justifications tire de nos conduites; or ces différentes conduites nous sont imposées par des instincts, des traditions, des intérêts, des praxéologies qui n'ont aucune raison de former un système cohérent. Aussi pouvons-nous professer à la fois qu'Apollon prophétise et que son prophète est vendu aux Perses, ou désirer « le Paradis, mais le plus tard possible ». Un prêteur sur gages hindou a peut-être une mentalité

14. M. Bloch, *les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, vol. 2, A. Colin, 1956, p. 21.

15. Je rapporte de seconde main les faits, car la revue *Human Relations*, I, 1948, où ils ont été exposés, m'est inaccessible.

encore un peu « primitive », il ne sait pas tenir de comptabilité en partie double et il a une « conception » peut-être « qualitative, irrationnelle et traditionnelle du temps » (du moins si on étend à sa vie réelle les idées qu'il professe sur le plan religieux ou philosophique; à part cela, il est comme nous tous : dans la pratique, il faut qu'il attende « que le sucre fonde »); mais cette vision de la temporalité ne l'empêche sûrement point de réclamer au terme échu le paiement des intérêts, conception qualitative du temps ou pas ¹⁶.

16. Contre la mentalité comme *habitus* général, voir la protestation de M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie*, p. 257.

3

Le progrès de l'histoire

L'allongement du questionnaire

Le premier devoir de l'historien est d'établir la vérité et le second est de faire comprendre l'intrigue : l'histoire a une critique, mais elle n'a pas de méthode, car il n'y a pas de méthode pour comprendre. Chacun peut donc s'improviser historien ou plutôt le pourrait, si, à défaut de méthode, l'histoire ne supposait qu'on ait une culture. Cette culture historique (on pourrait l'appeler aussi bien sociologique ou ethnographique) n'a cessé de se développer et est devenue considérable depuis un siècle ou deux : notre connaissance de l'*homo historicus* est plus riche que celle de Thucydide ou de Voltaire. Mais elle est une culture, pas un savoir ; elle consiste à disposer d'une topique, à pouvoir se poser sur l'homme de plus en plus de questions, mais non à savoir y répondre. Comme l'écrit Croce, la formation de la pensée historique consiste en ceci : l'intelligence de l'histoire s'est enrichie des Grecs à nous ; ce n'est pas que nous connaissions les principes ou les fins des événements humains ; mais nous avons acquis de ces événements une casuistique beaucoup plus riche ¹. Tel est le seul progrès dont l'historiographie soit susceptible.

La progressive conceptualisation

On a peine à imaginer qu'un contemporain de saint Thomas ou de Nicolas de Cusa ait pu écrire *la Société féodale* ou *l'Histoire économique de l'Occident médiéval* ; non seulement l'exemple n'avait pas encore été donné d'étudier les faits économiques et les rapports sociaux dans des cadres relevant du genre historique, mais encore on manquait des catégories et concepts nécessaires pour le faire ; nul n'avait encore assez considéré les faits pour voir ces concepts se

1. B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, trad. Dufour, Droz, 1968, p. 53.

dégager à ses yeux. L'observation du vécu est en effet le lieu d'un progrès lent et cumulatif de l'observation, semblable aux progrès dans la connaissance de soi que permet le journal intime ou à la découverte progressive d'un paysage au cours d'une observation attentive. Quand Eginhard relisait les biographies des empereurs romains par Suétone avant d'écrire la vie de son protecteur Charlemagne, il apercevait surtout des ressemblances entre le grand empereur et les Césars romains, plutôt que les énormes différences que nous voyons; est-ce à dire que sa vision était archétypale, que sa conception de l'histoire était que les événements sont la répétition de types exemplaires? N'est-ce pas plutôt qu'elle était archétypale parce que sa vision du passé était pauvre? Il faut beaucoup d'esprit, dit Pascal, pour voir combien les gens sont originaux. L'aperception de l'individuel, l'enrichissement de la vision, a pour condition qu'on sache se poser, à propos d'un événement, plus de questions que ne le fait l'homme de la rue; un critique d'art voit dans un tableau beaucoup plus de choses qu'un simple touriste et la même richesse de vision est celle de Burckhardt contemplant la Renaissance italienne.

Eginhard n'ignorait sûrement pas que Charlemagne était différent d'Auguste et qu'aucun événement n'est pareil à un autre, mais il ne prenait pas conscience de ces différences ou n'avait pas de mots pour ces nuances; il ne les concevait pas. La formation de nouveaux concepts est l'opération à travers laquelle se produit l'enrichissement de la vision; dans la société de leur temps, Thucydide ou saint Thomas n'auraient pas su voir tout ce que nous avons appris à y chercher : classes sociales, modes de vie, mentalités, attitudes économiques, rationalisme, paternalisme, *conspicuous consumption*, liaison de la richesse avec le prestige et le pouvoir, conflits, mobilité sociale, capitalistes, rentiers du sol, stratégie des groupes, ascension sociale par court-circuit, noblesse de ville et de campagne, richesse mobilisable, richesse dormante, recherche de la sécurité, dynasties bourgeoises. Ils vivaient ces aspects du réel à la manière du paysan qui ne pense guère à la forme de sa charrue, de sa meule et de son terroir, qui font trois sujets d'étude et de comparaison pour un géographe. Ainsi prenons-nous peu à peu une vue de plus en plus détaillée du monde humain et un moment vient où nous nous étonnons que nos prédécesseurs n'aient pas « réalisé » ce qu'ils avaient comme nous devant les yeux ².

L'histoire commence par la vision naïve des choses, celle de l'homme

2. Étonnement très bien rendu par P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu*, p. 13.

de la rue, des rédacteurs du *Livre des rois* ou des *Grandes Chroniques de France*. Peu à peu, par un mouvement comparable à celui, non moins lent et irrégulier, de la science et de la *philosophia perennis*, se poursuit la conceptualisation de l'expérience. Ce mouvement est moins saisissable que celui de la science ou de la philosophie; il ne se traduit pas par des théorèmes, des thèses ou des théories qu'on peut formuler, opposer et discuter; pour l'apercevoir, il faut comparer une page de Weber ou de Pirenne à une page d'un chroniqueur de l'An Mil. Ce progrès, aussi peu discursif qu'un apprentissage, n'en est pas moins la raison d'être des disciplines historico-philologiques et la justification de leur autonomie; il est une partie de la découverte de la complication du monde. On parlerait de la conscience toujours plus précise que l'humanité y prend d'elle-même, s'il ne s'agissait, plus petitement, de la connaissance toujours plus précise que prennent de l'histoire les historiens et leurs lecteurs. Ce progrès est le seul à propos duquel il soit justifié de parler de naïveté grecque ou d'enfance du monde; en science et en philosophie, l'âge adulte ne se mérite pas par l'étendue du *corpus* des connaissances acquises, mais par l'acte de fondation; il n'en va pas de même pour la découverte de la complication du monde : les Grecs sont des enfants géniaux auxquels il manque d'avoir eu de l'expérience; en revanche, ils avaient trouvé les *Éléments* d'Euclide... Aussi une histoire de l'historiographie qui voudrait aller au cœur de son sujet devrait-elle moins s'attacher à la facile étude des idées de chaque historien et davantage à un inventaire de sa palette; il ne suffit pas de dire que la narration de tel historien est grêle ou que tel autre ne s'intéresse guère aux aspects sociaux de sa période. Le palmarès pourrait alors subir des bouleversements; le vieil abbé Fleury, avec ses *Mœurs des juifs* et des *premiers chrétiens*, apparaîtrait alors comme au moins aussi riche que Voltaire; on serait étonné de la richesse de Marc Bloch et de la pauvreté de Michelet. Il arriverait très souvent que cette histoire de l'histoire ne se déroule pas chez les historiens, mais chez les romanciers, les voyageurs ou les sociologues.

L'inégale difficulté d'aperception

La raison d'être de cette éducation séculaire de la vision est une particularité qui a modelé souverainement la physionomie du genre historique : les différentes espèces d'événements sont inégalement faciles à apercevoir et il est plus aisé de voir dans l'histoire des batailles

et des traités, des événements au sens ordinaire du mot, que des mentalités ou des cycles économiques : en politique, nous distinguons facilement des guerres, des révolutions et des changements ministériels; en religion, des théologies, des dieux, des conciles et des conflits entre l'Église et l'État; en économie, des institutions économiques et des proverbes sur l'agriculture qui manque de bras; la société est statut juridique, vie quotidienne ou vie de salon, la littérature est une galerie de grands écrivains, l'histoire de la science est celle des découvertes scientifiques. Cette énumération, qui ferait s'évanouir d'horreur un représentant de l'École des Annales, est la vision spontanée de l'histoire. Le progrès de l'histoire a consisté à s'en arracher et les livres marquants étaient ceux qui conceptualisaient de nouvelles catégories, de l'histoire des terroirs à celle des mentalités. Il est désormais possible de juger un manuel d'histoire de la civilisation par simple consultation de la table des matières : elle montre déjà de quels concepts dispose l'auteur.

L'inégale difficulté à apercevoir les événements tient, si je compte bien, à sept raisons au moins. L'événement est différence, or l'histoire s'écrit au moyen de sources dont les rédacteurs trouvent si naturelle leur propre société qu'ils ne la thématisent pas. Ensuite les « valeurs » ne se trouvent pas dans ce que les gens disent, mais dans ce qu'ils font et les intitulés officiels sont le plus souvent trompeurs; les mentalités ne sont pas mentales. Troisièmement, les concepts sont une source perpétuelle de contresens parce qu'ils banalisent et qu'ils ne peuvent se transporter sans précaution d'une période à l'autre. Quatrièmement, l'historien a tendance à arrêter l'explicitation des causes sur la première liberté, la première cause matérielle et le premier hasard venus. *Quinto*, le réel offre une certaine résistance à l'innovation; qu'elle soit entreprise politique ou composition d'un poème, une œuvre a plus vite fait de suivre les vieilles ornières d'une tradition qui semble si naturelle qu'elle n'est pas consciente. *Sexto*, l'explication historique est régression à l'infini; quand nous aboutissons à de la tradition, à de la routine, à de l'inertie, il est difficile de dire si c'est une réalité ou une apparence dont la vérité se cache plus profondément dans l'ombre non-événementielle. Enfin les faits historiques sont souvent sociaux, collectifs, statistiques : démographie, économie, coutumes; on ne les aperçoit qu'au bas d'une colonne d'addition; sinon, on ne les voit pas ou on commet les erreurs les plus étranges sur leur compte.

On voit le caractère hétéroclite de cette liste, que chacun peut compléter à sa guise. Ce panachage suffirait à nous avertir que l'inégale difficulté à voir les événements est une particularité du connaître et non pas de l'être; il n'existe pas de sous-sol de l'histoire

qui exigerait des fouilles pour être découvert. Disons plus précisément que notre petite liste est comme l'envers de la trame d'une étude sur la Critique historique, qui serait à notre avis le vrai sujet d'une étude sur la connaissance historique (le reste, dont il est question dans ce livre, n'est que la partie émergée de l'iceberg). Du moins notre liste peut-elle avoir quelque usage heuristique. L'histoire a besoin d'une heuristique, parce qu'elle ignore ses ignorances : un historien doit commencer par apprendre à voir ce qu'il a sous les yeux, dans les documents. L'ignorance historique ne se dénonce pas d'elle-même et la vision naïve de l'événementiel paraît à elle-même aussi pleine et entière que la vision la plus fouillée. En effet, là où elle ne discerne pas l'originalité des choses, la pensée historique met à la place de la banalité anachronique, de l'homme éternel. Lisons-nous chez Rabelais des plaisanteries sur le compte des moines que, jugeant de son siècle d'après le nôtre, nous supposons, avec Abel Lefranc et Michelet, que Rabelais était un libre-penseur et il faut que Gilson nous enseigne que « la règle de ce qui était alors autorisé ou excessif en matière de plaisanteries, même religieuses, nous échappe et cette règle ne peut plus être déterminée d'après les impressions qu'éprouve un professeur en l'an de Grâce 1924, lorsqu'il lit le texte de Rabelais ³ ». L'histoire a la propriété de nous dépayser; elle nous confronte sans cesse avec des étrangetés devant lesquelles notre réaction la plus naturelle est de ne pas voir; loin de constater que nous n'avons pas la bonne clé, nous n'apercevons même pas qu'il y a une serrure à ouvrir.

La topique historique

L'enrichissement séculaire de la pensée historique se fait par une lutte contre notre tendance naturelle à banaliser le passé. Il se traduit par un accroissement du nombre de concepts dont dispose l'historien, et par conséquent par un allongement de la liste de questions qu'il saura poser à ses documents. On peut se représenter ce questionnaire idéal à l'exemple des listes de « lieux communs » ou *topoi* et de « vraisemblances » que dressait la rhétorique antique à l'usage des orateurs (soit dit sans la moindre ironie : la rhétorique fut une grande chose et sa signification praxéologique est sûrement considérable); grâce à ces listes, l'orateur savait, dans un cas donné, à quels aspects

3. E. Gilson, *les Idées et les Lettres*, Vrin, 1955, p. 230.

de la question il devait « penser à songer »; ces listes ne résolvait pas les difficultés : elles énuméraient toutes les difficultés concevables auxquelles il fallait penser. De nos jours, les sociologues élaborent parfois des topiques de ce genre sous le nom de *check-lists*⁴; une autre belle liste de lieux est le *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss, qui enseigne aux débutants qui vont partir sur le terrain ce qu'ils auront à y regarder. Un historien en trouve l'équivalent dans la lecture de ses classiques — surtout quand ces classiques ne portent pas sur « sa période », car, en raison des différences de documentation, les topiques des diverses civilisations se complètent entre elles; plus sa liste de lieux sera longue et plus il aura de chances d'y trouver la bonne clé (ou plutôt d'apercevoir qu'il y a une serrure).

Les *topoi* historiques ne sont pas utiles seulement pour la synthèse; au plan de la critique, ils permettent de parer à ce qu'a de plus trompeur l'état lacunaire de toute documentation : la place variable des

4. Par exemple à la fin de l'étude de J. G. March et H. A. Simon, *les Organisations, problèmes psycho-sociologiques*, tr. fr. Dunod, 1964. Dans le livre de Jean Bodin sur la *Méthode de l'histoire*, trad. Mesnard (Publications de la faculté des lettres d'Alger, 1941), vieux chef-d'œuvre toujours digne d'une lecture attentive, le chapitre III s'intitule « Comment fixer avec exactitude les lieux communs ou rubriques de l'histoire ». La « systématique » de Droysen est aussi un tableau de *topoi* : les races, les fins humaines, la famille, le peuple, la langue, le sacré (*Historik*, p. 194-272). Ou encore, voir la liste de topiques (appelés savamment « variables ») que dresse S. N. Eisenstadt à la fin de son gros volume, *The Political systems of Empires*, Glencoe, Free Press, 1967, p. 376-383 (ce livre est une étude d'histoire administrative comparée, appelée « analyse sociologique »; elle vise à promouvoir une « sociologie historique »). A vrai dire, peu d'idées sont aussi utiles et aussi négligées que celle de la topique, cette sorte de répertoire destiné à faciliter l'invention; Vico se plaignait que, déjà de son temps, historiens et philosophes de la politique négligeaient la topique au profit de la seule critique. Pour un renouveau de la topique dans les disciplines humaines, voir W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Berlin, Luchterhand, 1963, chap. VI : « Politique et topique », avec la réplique de H. Kuhn, « Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft », dans la *Zeitschrift für Politik*, XII, 1965, p. 109-120 (cette discussion est d'un niveau et d'un intérêt exceptionnels). Il y a lieu à une topique partout où les choses ne s'organisent pas *more geometrico*. Le but de la topique est de permettre d'inventer, c'est-à-dire de (re) trouver toutes les considérations qui sont nécessaires dans un cas particulier; elle ne permet pas de découvrir du neuf, mais bien de mobiliser un savoir cumulatif, de ne pas passer à côté de la bonne solution, ou de la bonne question, de ne rien omettre. Elle est affaire d'entendement, de prudence. — La sociologie est née de l'idée qu'il y avait quelque chose à dire sur les faits sociaux et que ce quelque chose ne se confondait pas avec l'histoire de ces faits. Malheureusement, comme on verra, ces faits ne se prêtent ni à une classification, ni à une explication autre que diachronique, historique, et ne donnent donc pas lieu à une science : tout ce qu'on peut dire sur eux est de la topique; la sociologie est une topique qui s'ignore. C'est une topique que la sociologie de Max Weber.

lacunes. Tel trait qui est commun à plusieurs civilisations n'est directement attesté que dans l'une d'elles et, si l'on s'en tenait aux documents propres à cette civilisation, on ne songerait jamais à lui pour une rétrodiction. Supposons que l'historien étudie une civilisation antérieure à l'ère industrielle : il disposera d'une topique qui lui fera connaître qu'*a priori* il devra s'interroger sur l'absence ou la présence de particularités dont nous allons énumérer un certain nombre. Il arrive souvent que l'état démographique de ces sociétés, la mortalité infantile, la durée de vie et la présence de maladies endémiques soient quelque chose que nous n'imaginerions plus. Les produits de l'artisanat sont relativement si coûteux qu'ils seraient classés aujourd'hui parmi les objets de demi-luxe (habits, meubles et ustensiles de ménage figurent parmi les inventaires de succession et le vêtement du pauvre était un vêtement d'occasion, de même que chez nous la voiture populaire est une voiture d'occasion⁵). Le « pain » quotidien n'est pas une métonymie. Le métier qu'on choisit normalement est celui de son père. La perspective d'un progrès est si absente que ces sociétés considèrent que le monde est adulte, achevé, et qu'elles se plaisent vers la vieillesse du monde. Le gouvernement central, fût-il autoritaire, est impuissant; dès qu'on s'éloigne de la capitale, ses décisions s'enlisent rapidement dans la résistance passive des populations (le *Code théodosien* est moins l'œuvre d'empereurs faibles qui lancent de vains oukases que d'empereurs idéologues qui proclament des idéaux en des espèces de mandements). La productivité marginale importe moins que la productivité moyenne⁶. La vie religieuse, culturelle et scientifique s'organise

5. Voici un passage d'Adam Smith qui peut intéresser tout archéologue qui trouve des traces de mobilier dans une maison : « Les maisons, les meubles, les vêtements du riche, au bout de quelque temps, servent aux classes moyennes ou inférieures du peuple; celles-ci sont à même de les acheter quand la classe supérieure est lasse de s'en servir. Si vous entrez dans les maisons, vous y trouverez encore souvent d'excellents meubles, quoique de forme antique, mais très bons pour le service et qui n'ont pas été faits pour ceux qui s'en servent » (*Richesse des nations*, trad. Garnier-Blanchi, vol. I, p. 435; Smith, dans le contexte, parle d'hôtels des nobles qui ont été partagés en appartements et sont maintenant habités par le peuple).

6. La productivité moyenne est, comme on sait, le rendement moyen par unité de production et la productivité marginale est la productivité de la dernière unité de production qu'il « vaut encore la peine » de faire produire. Lorsque la technique est fruste et que la production est insuffisante pour répondre aux besoins élémentaires, le producteur le plus mal placé est encore nécessaire à la subsistance de la collectivité; on ne peut se passer de lui, même si son rendement est très inférieur à la moyenne; l'équilibre ne se fixe pas à la marge inférieure et c'est le rendement moyen qui détermine les prix et salaires. Il arrivera qu'un producteur qui ne peut vivre de son travail, mais dont le travail est nécessaire à la collectivité pour vivre, soit nourri sur d'autres ressources; cf. K. Wicksell, *Lectures on political economy*,

souvent en sectes, fidèles à une orthodoxie *in verba magistri* (ainsi en Chine et dans la philosophie hellénistique). Une proportion élevée des ressources vient de l'agriculture et le centre de gravité du pouvoir se trouve ordinairement chez les possesseurs du sol. La vie économique est moins une affaire de rationalisme que d'autorité, le propriétaire foncier apparaissant surtout comme un chef qui tient ses hommes au travail. Le fait d'être exclu de la vie publique ou de vivre en marge de la société favorise singulièrement l'immersion dans la vie économique (immigrants, hérétiques, allogènes, Juifs, affranchis grecs et romains). En revanche, d'autres *topoi* sont moins fréquents qu'on pourrait le croire. On ne peut préjuger par exemple du volume de la population (à côté de fourmillières humaines, on trouve l'Italie romaine, qui comptait environ sept millions d'habitants); on ne peut préjuger non plus de l'existence et de l'importance des villes, ni de l'intensité des échanges interrégionaux (très élevée dans la Chine moderne et sans doute dans l'Empire romain). Le niveau de vie peut également être élevé (il se pourrait que celui de l'Afrique et de l'Asie romaines soit proche de celui de notre XVIII^e siècle), même en l'absence d'institutions que l'on croirait nécessaires à une économie avancée, comme la monnaie fiduciaire ou au moins la lettre de change. Il n'est pas exclu non plus que la population soit très largement alphabétisée (Japon avant Meiji). Ces sociétés ne sont pas fatalement immobiles et la mobilité sociale peut avoir une importance inattendue et prendre des formes déconcertantes : elle peut passer par l'esclavage (Rome, Empire turc); le fatalisme et la *laudatio temporis acti* peuvent s'allier avec la persuasion qu'à chaque individu de pouvoir améliorer sa condition grâce à son esprit d'entreprise; la « pauvreté stable » de ces sociétés fait que personne n'y est honteux de sa place, mais non que chacun ne cherche pas à s'élever. La vie politique peut y être aussi agitée qu'en des sociétés plus prospères, mais les conflits ne sont pas toujours des luttes entre classes économiquement différenciées; ce sont plus souvent de pures rivalités d'autorité entre groupes semblables (deux armées, deux clans aristocratiques, deux provinces). L'agitation y prend des formes inattendues, les apocalypses et les faux oracles tenant la place des tracts et des slogans; il arrive souvent que des convaincus (Pougatchev) ou de simples aventuriers soulèvent les masses en se faisant passer pour un empereur ou un fils d'empe-

éd. Robbins, Routledge and Kegan Paul, 1967. vol. I, p. 143; N. Georgescu-Roegen, *la Science économique, ses problèmes et ses difficultés*, trad. Rostand, Dunod, 1970, p. 262 et 268; J. Ullmo, « Recherches sur l'équilibre économique », dans *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, tome VIII, fasc. 1, p. 6-7 et 39-40.

reur qu'on croyait mort : c'est le type du « faux Démétrius » qu'on retrouve à Rome, avec le faux Néron, en Russie et en Chine et qui mériterait une étude d'histoire comparée...

L'histoire non-événementielle

L'élaboration de topiques de ce genre n'est pas un vulgaire exercice scolaire : les *topoi* ne sont pas à ramasser, mais à dégager, ce qui suppose un travail d'analyse, de réflexion; ils sont l'aboutissement d'une historiographie non-événementielle. Car normalement les traits saillants d'une époque, ceux qui devraient crever les yeux, ceux qui sont assez importants pour mériter d'être enregistrés comme *topoi* à toutes fins heuristiques utiles, sont la chose qu'on aperçoit le moins. De cette difficulté à voir ce qui est le plus important résulte une conséquence capitale : la plupart des livres d'histoire ont comme un étiage événementiel au-dessous duquel ils ne songent même pas à poursuivre l'explicitation et la laissent immergée dans le non-événementiel. L'existence de cet étiage caractérise ce que notre École des Annales appelle satiriquement l'histoire traités-et-batailles ou histoires « événementielle », c'est-à-dire une histoire qui est davantage une chronique qu'une analyse des structures. L'actuelle évolution des études historiques dans tous les pays occidentaux est un effort pour passer, de cette histoire événementielle, à une histoire dite structurelle.

Cette évolution peut être schématisée ainsi : une histoire événementielle posera la question « quels ont été les favoris de Louis XIII? »; une histoire structurelle songera d'abord à se demander « qu'était-ce qu'un favori? Comment analyser ce type politique des monarchies d'Ancien Régime et pourquoi existait-il quelque chose de tel que les favoris? »; elle commencera par faire une « sociologie » du favori; elle posera en principe que rien ne va de soi, car rien n'est éternel, et elle s'efforcera par conséquent de dégager les présupposés de tout ce qu'elle écrit. Avant de coucher sur le papier le mot de favori pour raconter quels ont été ceux de Louis XIII et que le seul favori qu'ait avoué Louis XIV fut le maréchal de Villeroi, elle prendra conscience qu'elle emploie un concept qu'elle n'a pas analysé, alors qu'il y a sûrement beaucoup à en dire. Pour elle, le rôle de favori n'est pas l'explication de l'histoire de Villeroi, mais est au contraire le fait à expliquer. La condition de roi, par la collusion entre le souverain et l'homme privé, entre les nécessités de gouvernement et les sentiments

personnels, par l'intériorisation chez le monarque de son rôle public, par les conflits que toute organisation produit dans l'âme de chacun de ses membres, par la production de l'individualité du monarque sur la scène de la Cour, engendrait chez les rois une psychologie tout à fait particulière et qu'il n'est plus aisé de « revivre »; le roi faisait-il d'un courtisan son favori parce qu'il s'en était entiché? Ou bien des nécessités de gouvernement l'obligeaient-elles à prendre un homme de confiance (« les favoris sont le meilleur remède contre l'ambition des grands seigneurs », écrit Bacon)? Lui suggéraient-elles alors de ressentir des sentiments affectueux pour le favori, afin de justifier le rôle public que remplissait auprès de lui un individu qui n'avait aucun titre public à le faire?

Quelles raisons font que l'historiographie, si elle s'abandonne à sa pente naturelle, s'arrête normalement à l'étiage « batailles et traités » ou « noms des favoris de Louis XIII »? La vision que les contemporains avaient de l'histoire qu'ils vivaient. Vision qui passe aux historiens par le truchement des sources; l'histoire événementielle est de l'actualité politique refroidie. Au xvii^e siècle, prédicateurs et moralistes parlent beaucoup des favoris, de leurs travers, de leurs catastrophes, mais ne décrivent pas le système, car tout le monde y baignait. Au fil de l'actualité, les mémorialistes relevaient le nom des favoris successifs, Concini, Luynes, Villeroi, et les historiens continuent à faire de même. En revanche, comme la répartition de la propriété foncière ou les mouvements démographiques n'avaient jamais fait partie de l'actualité politique, les historiens ont mis du temps à penser à s'en occuper. Il n'est que de voir comment nous-mêmes écrivons l'histoire contemporaine. Il existe un livre, intitulé *Démocratie et Totalitarisme*, qui décrit les régimes politiques des sociétés industrielles du xx^e siècle : mais son auteur est sociologue et on dit que son livre est une étude de sociologie. Que restera-t-il donc à faire aux historiens du xx^e siècle? A prononcer les mots de démocratie industrielle ou de démocratie pluraliste, dont il serait malaisé de ne pas user, mais en se gardant de dire ce que sont ces choses, qui peuvent être réputées évidentes pour nous; ils raconteront en revanche les accidents qui surviennent à ces substances : une chute de ministère ici, un bouleversement au comité central là-bas.

L'histoire événementielle se donne donc des espèces d'essences et tient la chronique de leurs incarnations. Elle racontera, consulat après consulat, les suicides et condamnations de sénateurs, sans que nous arrivions à nous faire une idée tant soit peu claire des raisons et règles de ce bizarre conflit à l'intérieur de la classe dirigeante; elle établira une chronologie rigoureuse des coups d'État militaires et sénato-

riaux au III^e siècle, mais sans analyser cette instabilité comme on analyse celle du régime républicain en France ou de certains régimes sud-américains. Elle redira ce que dit Eusèbe sur l'histoire ancienne de l'Église, mais ne posera pas la grande question : quand une population de cent millions d'habitants peut-être se convertit en masse à une nouvelle religion, quelles raisons l'ont poussée ? C'est un problème de sociologie de la conversion, sur lequel les missionnaires doivent s'être fait certaines idées depuis le XVI^e siècle ; on pourrait donc concevoir qu'un historien commence par faire une topique de la conversion en masse (ou une sociologie, ou une histoire comparative, si l'on préfère), puisqu'à partir de là il tente à coup d'imagination une rétrodiction de l'histoire ancienne du christianisme.

Lutte contre l'optique des sources

On voit ce qui confère leur unité aux différents aspects de l'histoire non-événementielle : une lutte contre l'optique imposée par les sources. L'École des Annales a produit des études d'histoire quantitative (économie et démographie), d'une part, des études d'histoire des mentalités, des valeurs et de sociologie historique, de l'autre. Quelle parenté peut-il y avoir entre des travaux si hétérogènes à première vue ? Entre la courbe d'évolution des prix en Basse-Provence au XV^e siècle et une étude sur la perception de la temporalité à la même époque ? L'unité de ces différentes recherches leur vient de la configuration de la documentation ; la courbe des prix et la perception du temps chez les gens du XV^e siècle ont en commun que les gens du XV^e siècle n'avaient pas plus conscience de l'une que de l'autre et que les historiens qui se contenteraient de voir le XV^e siècle par les yeux de ces gens ne pourraient pas plus en prendre conscience qu'eux ne faisaient.

Quand l'histoire aura fini de s'arracher à l'optique des sources, quand le souci d'explicitier tout ce dont elle parle (« qu'était-ce donc qu'un favori ? ») sera passé chez elle à l'état de réflexe, les manuels d'histoire seront très différents de ce qu'ils sont aujourd'hui : ils décriront longuement les « structures » de telle ou telle monarchie d'Ancien Régime, diront ce qu'était un favori, pourquoi et comment on faisait la guerre, et ils passeront très rapidement sur le détail des guerres de Louis XIV et sur la chute des favoris du jeune Louis XIII. Car, si l'histoire est lutte pour la vérité, elle est également une lutte contre notre tendance à considérer que tout va de soi. Le site de cette

lutte est la topique; les répertoires de lieux s'enrichissent et se perfectionnent au fil des générations d'historiens et c'est pourquoi on ne peut s'improviser historien, pas plus qu'on ne s'improvisait orateur : il faut savoir quelles questions se poser, savoir aussi quelles problématiques sont dépassées; on n'écrit pas l'histoire politique, sociale ou religieuse avec les opinions respectables, réalistes ou avancées qu'on a sur ces matières à titre privé. Il y a des vieilleries qu'il faut mettre au rancart, comme la psychologie des peuples et l'invocation au génie national; il y a surtout une foule d'idées à acquérir; écrire l'histoire d'une civilisation antique ne se fait pas à l'aide de la seule culture humaniste. Si l'histoire n'a pas de méthode (et c'est pourquoi on peut s'improviser historien), elle a une topique (et c'est pourquoi il vaut mieux ne pas s'improviser historien). Le danger de l'histoire est qu'elle paraît facile et ne l'est pas. Personne ne s'avise de s'improviser physicien parce que chacun sait qu'il faut pour cela une formation mathématique; pour être moins spectaculaire, la nécessité d'une expérience historique n'est pas moins grande pour un historien. Seulement, en cas d'insuffisance de ce côté-là, les conséquences en seront plus sournoises : elles ne se produiront pas selon la loi de tout ou rien; le livre d'histoire aura des taches (concepts inconsciemment anachroniques, nœuds d'abstractions non monnayées, résidus événementiels non analysés), mais surtout des manques : il péchera moins par ce qu'il affirme que par ce qu'il n'a pas pensé à se demander. Car la difficulté de l'historiographie est moins de trouver des réponses que de trouver des questions; le physicien est comme Œdipe : c'est le sphinx qui interroge, lui, il doit donner la bonne réponse; l'historien est comme Perceval : le Graal est là, devant lui, sous ses yeux, mais ne sera à lui que s'il pense à poser la question.

Pour que l'historien puisse donner une réponse à sa question, il faut que des documents existent, mais cette condition n'est pas suffisante; on peut raconter tout au long le 14 juillet, le 20 juin et le 10 août sans qu'un déclic se produise et qu'on se dise qu'il ne va pas de soi que la Révolution prenne la forme de « journées », qu'il doit y avoir des raisons à cela. Si notre lecteur était tenté de penser, sur la foi de cet exemple trivial, que c'est un vain travail rédactionnel que de faire progresser la topique, nous lui rappellerions qu'Hérodote et Thucydide disposaient de tous les faits nécessaires pour fonder l'histoire sociale ou religieuse (y compris la comparaison heuristique avec les peuples barbares) et qu'ils ne l'ont pas fondée; les « instruments intellectuels » leur faisaient défaut? Mais nous ne disons pas autre chose.

L'effort de conceptualisation a pour idéal de fournir discursivement, au lecteur profane, toutes les données qui lui permettront de recons-

tituer la totalité de l'événement, y compris sa « tonalité », son « atmosphère ». Car, initialement, un fait qui se produit dans une civilisation qui nous est étrangère comprend pour nous deux parties; l'une se lit expressément dans les documents et dans nos manuels, l'autre est une *aura* dont le spécialiste s'imprègne au contact des documents, mais qu'il ne sait pas traduire en mots (aussi dit-on que les documents sont inépuisables); la familiarité qu'il a avec cette *aura* n'en distingue pas moins le spécialiste du profane et lui permet de crier à l'anachronisme, à la méconnaissance de l'esprit du temps, quand le profane, qui se hasarde à recomposer un événement à partir de ce qu'il a lu en toutes lettres dans les manuels, le recompose de travers parce qu'il n'y a pas trouvé une pièce essentielle du puzzle.

Progrès de la connaissance historique

L'enrichissement des répertoires de lieux est le seul progrès que la connaissance historique puisse faire; l'histoire ne pourra jamais donner plus de leçons qu'elle n'en donne présentement, mais elle pourra multiplier encore les questions. Elle est définitivement narrative et se réduit à raconter ce qu'Alcibiade a fait et ce qui lui est arrivé. Loin de déboucher sur une science ou sur une typologie, elle ne cesse de confirmer que l'homme est matière variable sur laquelle on ne peut porter de jugement fixe; elle ne sait pas mieux qu'au premier jour comment s'articulent l'économique et le social et elle est encore plus incapable qu'au temps de Montesquieu d'affirmer que, l'événement A étant donné, l'événement B le sera également. Aussi, pour caractériser la valeur d'un historien, sa richesse d'idées et son aperception des nuances comptent-elles beaucoup plus que sa conception de l'histoire; l'historien professera ou ne professera pas l'intervention de la Providence dans l'histoire, la Ruse de la raison, l'histoire comme théophanie, étimologie ou herméneutique : il n'importe. Un Thucydide juif ou chrétien aurait pu coiffer un récit admirable d'une théologie inoffensive, sans que sa compréhension de l'intrigue en soit changée; inversement, il se trouve que l'intérêt historique de la plupart des philosophies de l'histoire est des plus réduits. Il en est, de la route royale du récit historique, comme de la vérité des tragédies : ces choses-là ne peuvent guère changer; pour l'essentiel, un événement ne sera pas raconté selon une autre méthode par un moderne et par Hérodote ou Froissart, ou plus exactement la seule différence que les siècles

auront mise entre ces auteurs sera moins à chercher dans ce qu'ils disent que dans ce qu'ils songent ou ne songent pas à dire. Il suffit de comparer l'histoire du roi David dans le *Livre de Samuel* et chez Renan. Le récit biblique et celui qu'on lit dans *l'Histoire du peuple d'Israël* sont très dissemblables, mais on constate bientôt que la différence la plus voyante ne tient pas au contenu et intéresse moins l'historien que le philologue; elle a trait à l'art de la narration, à la conception du récit, aux conventions, au choix des tours, à la richesse du vocabulaire; en un mot, elle est due à l'évolution des formes, à ces raisons de mode qui sont si impérieuses que le symbole le plus palpable du temps qui passe est un vêtement démodé et que la longueur d'un texte grec ou lousiquatorzien qu'on pourrait croire écrit au ^{xx}e siècle dépasse rarement quelques lignes, même si le contenu n'en est nullement suranné. Laissons de côté ces différences, anodines au fond, mais qui sont si voyantes (elles conditionnent la vie littéraire et intellectuelle, où le vêtement de modernité a tant d'importance) et que la philologie ou l'histoire de l'art sont encore loin de savoir entièrement conceptualiser. Laissons également de côté les philosophies de l'histoire propres à *Samuel* et à Renan, l'admission ou le refus du merveilleux et de l'explication théologique de l'histoire; laissons aussi le « sens » qu'on peut donner à l'histoire de David, qu'on peut orienter vers le nationalisme juif, vers la Résurrection, etc. Que reste-t-il? L'essentiel.

Car, en fin de compte, les différences de contenu sont de deux sortes : la vision historique y est plus ou moins fouillée, certaines choses sont évidentes pour l'historien juif qui ne le sont plus pour un moderne. Le vieil historien n'est pas très riche d'idées et, quand David abandonne Hébron et choisit pour capitale Jébus, la future Jérusalem, il ne songe pas à voir dans ce choix tout ce qu'y aperçoit Renan : « Il n'est pas facile de dire ce qui détermina David à quitter Hébron, qui avait des droits si antiques et si évidents, pour une bicoque comme Jébus. Il est probable qu'il trouva Hébron trop exclusivement judaïque. Il s'agissait de ne pas choquer la susceptibilité des diverses tribus, surtout de Benjamin. Il fallait une ville neuve qui n'eût pas de passé. » Ensuite, l'événement étant différence et la lumière naissant de la comparaison, l'historien juif ne prendra pas conscience de particularités qui frapperont au contraire un étranger; il n'écrit pas, comme Renan : « Certes, une grande capitale aurait été gênée dans le site de Jébus; mais de très grandes villes n'étaient ni dans le goût ni dans l'attitude de ces peuples. Ce qu'ils voulaient, c'étaient des citadelles où la défense fût facile. » Le vieil historien ne pouvait évidemment pas disposer de cette topique des capitales. Quand on dit que Renan, à

travers le récit biblique, a retrouvé la vraie figure de David, on n'entend donc pas que les méthodes de synthèse ont fait des progrès et que nos manières d'expliquer les rois et les peuples sont devenues scientifiques, mais bien que Renan a su expliciter ce qui allait trop de soi pour les Israélites, d'une part, et qu'il a su se poser des questions auxquelles l'esprit moins politique du vieil historien n'avait pas songé, d'autre part. Je laisse de côté, comme étrangère au sujet du présent livre, la différence évidemment la plus colossale, qui est la critique (sous sa forme première et toujours exemplaire de critique biblique). Abstraction faite de la critique, abstraction faite des idées philosophiques ou théologiques qui n'importent guère du point de vue professionnel, abstraction faite des modes philologiques et idéologiques, et pour s'en tenir au plan de la synthèse historique, l'abîme entre *Samuel* et Renan est celui qui séparerait les récits que feraient d'un même événement un indigène et un voyageur, d'une part, l'homme de la rue et un journaliste politique, d'autre part : l'abîme est dans le nombre des idées.

Le sublunaire et les sciences humaines

Mais pourquoi ne serait-il pas possible d'élever l'histoire à la hauteur d'une science, alors que les faits qui composent l'histoire et notre vie sont justiciables de la science et de ses lois ? Parce qu'il y a des lois *en* histoire (un corps qui tombe dans le récit d'un historien se conforme évidemment à la loi de Galilée), mais non des lois *de* l'histoire ; le déroulement de la quatrième croisade n'est pas déterminé par une loi. Pas plus que l'histoire de ce qui se passe dans mon bureau : la lumière solaire devient de plus en plus oblique, la chaleur qui rayonne du radiateur tend à se stabiliser de telle manière que la somme des dérivées partielles du second ordre soit égale à zéro et le filament de la lampe devient incandescent ; ce qui fait déjà un nombre élevé de lois physiques et astronomiques, qui sont pourtant encore beaucoup trop peu nombreuses pour recomposer ce simple événement : un soir d'hiver tombe, j'ai rallumé le chauffage central et allumé ma lampe de bureau.

Les lois et les événements historiques ne coïncident pas ; le découpage des objets selon le vécu n'est pas le même que le découpage des objets abstraits de la science. Il en résulte que, même si la science était achevée, elle ne serait pas maniable et qu'on ne pourrait pratiquement pas recomposer l'histoire avec elle. Il en résulte aussi que, la science serait-elle achevée, ses objets ne seraient pas les nôtres et nous continuerions à nous référer au vécu, à écrire l'histoire comme nous l'écrivons présentement. Et ce, non par un certain goût de la chaleur humaine ; nous avons vu que l'histoire ne s'attache pas à la singularité et aux valeurs, qu'elle cherche à comprendre, qu'elle dédaigne l'anecdote : le vécu ne serait plus qu'une anecdote pour elle, s'il était convertible en science ; mais il ne l'est pratiquement pas, il conserve son épaisseur.

En cela, la situation de l'histoire ne lui est pas particulière : la science n'explique pas la nature beaucoup plus qu'elle n'explique l'histoire ; elle ne rend pas plus compte d'un accident de voiture ou d'une chute de pluie à Antibes, un dimanche de février, que de la

quatrième croisade. La science, physique ou humaine, explique *certain*s aspects, taillés sur mesure pour ses lois, qu'elle abstrait des événements naturels ou historiques; un naturaliste serait non moins fondé qu'un historien à se plaindre d'elle. Les découpages initiaux de la science et du vécu sont si différents que la jonction se fait très mal. Les bornes de notre faculté de connaître sont si étroites, les conditions de son exercice sont si contraignantes que les deux découpages s'excluent mutuellement et qu'on ne peut avoir de science du sublunaire qu'en renonçant au sublunaire, en perdant l'arc-en-ciel pour les quanta et la poésie de Baudelaire pour une théorie du langage poétique comme hiérarchie de contraintes avec optimum de convexité; les deux découpages ne se rejoindront que dans l'infinité des temps, quand la chimie remplacera le cuisinier pour prédire la saveur d'un plat. Pour que l'histoire puisse être élevée au niveau d'une science, il faudrait que la science soit la même chose que le monde vécu, en plus scientifique et sous une version en quelque sorte modernisée, qu'elle ne soit pas rupture avec l'immédiateté et qu'il suffise de gratter un peu le vécu pour trouver la loi sous-jacente. Nous allons donc montrer en quoi l'histoire n'est pas une science; mais, comme une science de l'homme existe bel et bien, nous verrons aussi quels rapports l'histoire peut entretenir avec celle-ci; pour cela, il nous faudra d'abord prendre parti sur l'état actuel des sciences humaines.

Faits scientifiques et faits vécus

Si le découpage scientifique et le découpage sublunaire ne coïncident pas, c'est parce que la science ne consiste pas à décrire ce qui est, mais à découvrir des ressorts cachés qui, à la différence des objets sublunaires, fonctionnent en toute rigueur; au-delà du vécu, elle cherche du formel. Elle ne stylise pas notre monde, mais elle en construit des modèles, elle en donne la formule, celle de l'oxyde carbonique ou celle de l'utilité marginale, et elle prend pour objets les modèles mêmes dont elle décrit la construction¹. Elle est un discours rigoureux auquel les faits obéissent formellement dans les limites de leur abstraction; elle coïncide particulièrement bien avec le réel dans le cas des corps célestes, planètes ou fusées, si bien que ce cas privilégié-

1. Voir par exemple J. Ullmo, *la Pensée scientifique moderne*, Flammarion, 1958, chap. 1 et 2; Id., « Les concepts de la physique », dans coll. *Encyclopédie de la Pléiade, Logique et Connaissance scientifique*, p. 701.

gié risque de nous faire oublier un peu qu'une théorie scientifique reste le plus souvent théorique, qu'elle explique le réel plus qu'elle ne permet de le manier et que la technique dépasse largement la science, qui la déborde non moins largement sur d'autres bords. L'opposition du sublunaire et du formel, de la description et de la formalisation, n'en demeure pas moins le critère d'une science authentique; elle n'est pas un programme de recherche : on ne programme pas la découverte; mais elle permet de savoir de quel côté on peut espérer voir souffler l'esprit et de quel côté sont les impasses, particulièrement les impasses d'avant-garde.

Or les faits qui obéissent à un modèle ne seront jamais les mêmes que ceux qui intéressent l'historien, et c'est le nœud de la question. L'histoire, celle qu'on écrit et d'abord celle qu'on vit, est faite de nations, de croisades, de classes sociales, d'Islam et de Méditerranée : toutes notions de l'expérience qui suffisent pour agir et pâtir, mais qui ne sont pas des idées de la raison. Celles, au contraire, qu'une science de l'homme peut ordonner en modèles rigoureux sont hétérogènes à cette expérience : stratégie du minimax, risque et incertitude, équilibre concurrentiel, optimum de Pareto, transitivité des choix. Car, si le monde tel que nos yeux le voient avait la rigueur des équations, cette vision serait la science elle-même; et, comme les hommes ne cesseront jamais de voir le monde avec les yeux dont ils le voient, les disciplines historico-philologiques, qui s'en tiennent délibérément au vécu, conserveront toujours leur raison d'être.

Aussi l'impossibilité d'une histoire scientifique ne tient-elle pas à l'être de l'*homo historicus*, mais seulement aux conditions contraignantes du connaître : si la physique se voulait simple stylisation de la totalité sensible, comme au temps où elle spéculait sur le Chaud, le Sec et le Feu, tout ce qu'on dit du manque d'objectivité de l'histoire pourrait se redire des objets physiques. Le pessimisme ontologique se ramène donc à un simple pessimisme gnoséologique : de ce que l'histoire des historiens ne peut pas être une science, il ne suit pas qu'une science du vécu historique soit impossible²; mais on voit quel

2. G. Barraclough, « Scientific method and the work of the historian », dans *Logic, methodology and philosophy of science, Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, 1962, p. 590 : « Le choix que fait l'historien entre l'attitude idiographique et l'attitude nomographique, et en particulier son refus de passer de la narration descriptive à la construction théorique, ne lui est pas imposé par la nature des faits, comme Dilthey et d'autres ont essayé de le prouver. C'est un choix purement volontaire. Il n'est pas difficile de montrer qu'il n'y a pas de différence essentielle, de ce point de vue, entre les faits qu'utilise l'historien et les faits qu'utilise le physicien. La différence est seulement dans l'accent que l'observateur met sur l'individualité. »

en est le prix : ce que nous avons l'habitude de considérer comme un événement éclaterait en une myriade d'abstractions différentes. Aussi l'idée d'expliquer scientifiquement la révolution de 1917 ou l'œuvre de Balzac apparaît comme aussi peu scientifique et aussi saugrenue que l'idée d'expliquer scientifiquement le département du Loir-et-Cher; ce n'est pas parce que les faits humains seraient des totalités (les faits physiques aussi en sont, à ce compte), mais parce que la science ne connaît que ses propres faits.

Situation actuelle des sciences humaines

Le sublunaire et le scientifique, le vécu et le formel ne s'opposent que dans le connaître. Le contraste qu'Aristote apercevait entre les deux régions de l'être, celle qui est au-dessus du cercle de la Lune et celle qui est au-dessous, s'est transporté dans le connaître quand est née la science moderne et que Galilée a montré que le sublunaire avait ses lois cachées, tandis que la Lune et le Soleil étaient des corps semblables à la Terre, qu'ils avaient leurs imperfections « matérielles », taches et montagnes. De quoi il résulte d'abord qu'une science de l'homme est possible et que les objections qu'on y fait parfois encore (« l'homme est spontanément imprévisible ») sont les mêmes que celles qu'on faisait à Galilée quand on lui opposait que la nature était la Grande Mère, force inépuisable de création spontanée qui ne se laisse pas réduire ainsi à des chiffres. Il en résulte également qu'une science de l'homme ne mérite véritablement son nom de science que lorsqu'elle n'est pas une paraphrase des qualités du vécu, lorsqu'elle se donne ses propres abstractions d'une manière assez rigoureuse pour être exprimable en cette langue bien faite qu'est une algèbre. Il en résulte enfin que le sublunaire continue à subsister comme un second mode de connaissance, celui des disciplines historico-philologiques; il est de l'essence de la science de n'être pas l'immédiateté et de l'essence de ces disciplines de décrire l'immédiateté. Entre le vécu et le formel, il n'y a rien; les sciences humaines non encore formalisées sont une rhétorique, une topique extraite de la description du vécu; quand la sociologie n'est pas, sagement, l'histoire de la civilisation contemporaine, quand elle se veut générale et théorise sur les rôles, attitudes, contrôle social, *Gemeinschaft* ou *Gesellschaft*, quand elle mesure des indices de libéralisme, de cohésion sociale ou d'intégration culturelle,

elle est pareille à l'ancienne physique qui conceptualisait le Chaud et l'Humide et voulait faire une chimie avec la Terre et le Feu.

Il faut donc renoncer à faire de l'histoire une science, tenir pour non-scientifique une bonne partie des sciences humaines d'aujourd'hui, affirmer pourtant la possibilité d'une science de l'homme en se fondant sur les quelques pages de cette science future qui ont été écrites à ce jour, maintenir enfin que le savoir historique conservera toujours sa légitimité, car le vécu et le formel sont deux domaines coextensifs du connaître (et non pas deux domaines juxtaposés de l'être, celui de la nature et celui de l'homme) ; la science n'est pas toute la connaissance. Ces quatre oukases relèvent, convenons-en, d'un certain sectarisme, ou plutôt ils sont un pari, car nous sommes embarqués et ne pouvons pas ne pas parier ; tout vaut mieux que la politique de l'autruche ou le zèle de principe pour toutes les nouveautés. La situation actuelle des sciences humaines est celle de la physique au début de l'âge moderne. L'époque qui a vu établir le théorème du minimax, le théorème d'Arrow et la grammaire générative peut légitimement concevoir les mêmes espoirs que la génération qui a précédé Newton. Qu'on feuillette des livres sur la théorie de la décision, les relations dans l'organisation, la dynamique des groupes, la recherche opérationnelle, l'économie de *welfare*, la théorie des votes : on aura le sentiment que quelque chose est en train de naître qui tourne les vieux problèmes de la conscience, de la liberté, de l'individu et du social (mais qui rencontre, il est vrai, le problème de la conduite « rationnelle ») ; que toutes les données sont présentes, et au-delà ; que l'instrument mathématique est rodé et qu'il ne manque plus que le flair qui permettait à un Newton de reconnaître les trois ou quatre variables « intéressantes ». Ou, pour dire les choses autrement, ces livres sont au même stade de l'évolution où en était Adam Smith : ils sont un mélange de descriptions, d'ébauches théoriques, de lieux communs qui sont venus mourir là, de développements de bon sens, d'abstractions oiseuses et de recettes pratiques où tout le travail de systématisation reste à faire, mais est devenu désormais faisable. Nous avons la linguistique, dont ce n'est guère le lieu de parler ; nous avons l'économie, science humaine complètement constituée ; science psychique, qui n'a que faire avec la matière (au sens marxiste du mot, cette fois) : qui ne ressemble guère au marxisme, à l'histoire économique ou à la page économique du *Monde* ; qui traite, non de tonnes de charbon et de blé, mais de l'origine de la valeur et de la mise en œuvre des fins que nous avons choisies dans un monde où les biens sont rares ; science déductive, où les mathématiques sont un langage symbolique plus que l'expression du quantitatif. C'est la science la

plus propre à faire comprendre à l'historien en quoi l'histoire n'est pas une science et à faire que les idées sur ce point se mettent en place dans sa tête, que les contrastes ressortent, qu'on commence à y voir plus clair, que le mot de science prenne un sens précis et que l'affirmation que l'histoire n'est pas une science cesse d'apparaître comme un blasphème.

Possibilité d'une science de l'homme

Les objections qu'on fait à une science de l'homme (les faits humains ne sont pas des choses, la science n'est qu'une abstraction) pourraient se faire à la science physique; rien ne serait plus aisé que d'éreinter Galilée, comme on va voir. La loi de Galilée dit que l'espace parcouru par un corps qui tombe, que ce soit verticalement ou selon une parabole, est lié proportionnellement au carré du temps que dure la chute; soit $e = 1/2 g t^2$, où l'expression quadratique t^2 symbolise le fait que l'espace parcouru fait boule de neige. C'est une théorie, qui a le double défaut d'être invérifiable et de méconnaître l'originalité des faits naturels; elle ne correspond, ni à l'expérimentation, ni à l'expérience vécue. Passons sur la trop fameuse expérimentation de la tour de Pise : on sait aujourd'hui que Galilée ne la fit pas (le XVII^e siècle est plein d'expérimentations qui ne furent faites qu'en pensée, et les expériences de Pascal sur le vide sont de celles-là) ou qu'il la fit mal; les résultats en sont faux du simple au double. Quant à l'expérience du plan incliné, Galilée y recourut, faute de pouvoir faire le vide dans une enceinte; mais de quel droit conclure d'une boule qui roule à une boule qui tombe? Et pourquoi négliger ceci et retenir cela, tenir la résistance de l'air pour négligeable et l'accélération pour essentielle? Et si la bonne clé était à chercher dans l'idée de bon sens qu'une boule tombe vite ou lentement selon qu'elle est de plomb ou de plume? Aristote négligeait l'aspect quantitatif du phénomène, et on ne peut l'en blâmer, puisque Galilée néglige la nature du corps qui tombe. Au fait, sa loi est-elle si quantitative? Elle est invérifiable faute de chronomètre (Galilée ne disposait que d'une clepsydre), faute d'enceinte et faute d'avoir déterminé la valeur de g . Elle est aussi vague qu'arbitraire (la formule $e = 1/2 g t^2$ est vraie du coup d'accélérateur d'un automobiliste aussi bien que d'un corps qui tombe). Or elle est en contradiction avec notre expérience. Qu'y a-t-il de commun entre la chute verticale d'une boule de plomb, le vol plané d'une feuille et

la trajectoire parabolique d'un javelot lancé intentionnellement par un tireur, sauf le mot de chute? Galilée a été victime d'un piège du langage. S'il est une évidence, c'est la différence entre les mouvements libres (le feu monte, la pierre tombe) et les mouvements contraints (la flamme qu'on souffle vers le bas, la pierre qu'on lance vers le ciel); ces derniers mouvements finissent toujours par reprendre leur direction naturelle : les faits physiques ne sont pas des choses. Allons plus loin, revenons aux choses mêmes : ce sera pour nous souvenir qu'aucune chute ne ressemble à une autre, qu'il n'est de chutes que concrètes, que la perfection presque abstraite de la chute d'une boule de plomb est une limite plutôt qu'un type, qu'elle est une fiction trop rationnelle, comme l'*homo æconomicus*; en fait, nul ne peut calculer ni prévoir une chute : on peut seulement la décrire idiographiquement, en faire l'histoire. La physique n'est pas une affaire de raison, mais d'entendement, de prudence : personne ne peut dire exactement combien durera la chute d'une feuille; mais on peut dire que certaines choses sont impossibles et que d'autres ne le sont pas : une feuille ne peut pas rester indéfiniment en l'air, de même qu'un cheval ne peut naître d'une brebis. La nature n'a pas de lois scientifiques, car elle est aussi variable que l'homme; mais elle a ses *foedera*, ses bornes constitutionnelles, comme l'histoire (par exemple, nous savons bien que l'eschatologie révolutionnaire est une impossibilité, qu'elle est contraire aux *foedera historiae* et que n'importe quoi ne peut pas arriver; mais quant à dire ce qui arrivera précisément... Tout au plus peut-on penser que tel événement « favorise » la venue de tel autre). Nature ou histoire ont ainsi leurs bornes, mais, à l'intérieur de ces bornes, la détermination est impossible.

Notre lecteur entend bien que ces objections à Galilée auraient été parfaitement raisonnables et que la loi de Galilée n'était pas une évidence; elle aurait très bien pu se révéler fausse. Mais il entend aussi que certaines objections ne doivent plus être renouvelées aujourd'hui à l'endroit des sciences humaines. Plus d'un auteur a insisté sur le caractère irréductible des faits humains, qui seraient totaux, libres, compréhensibles et dont la conscience qu'on en a serait partie intégrante. Qui en doute? Mais est-ce bien la question? Nous ne voulons pas raconter l'histoire : nous cherchons une science de l'homme; or l'évolution des sciences montre assez que les objections de principe qu'on leur a faites en leur temps au nom de la vraie nature des choses et au nom de l'exigence qu'un objet soit abordé conformément à son essence, étaient le symptôme d'une méthodologie encore archaïque. L'éternelle erreur est de croire que la science est le doublet du vécu et se doit de nous le rendre, sous une version améliorée. Cette erreur aura

pesé sur les débuts de la physique comme sur ceux des sciences humaines; qu'importe la nature spécifique des faits *dans* les sciences de l'homme, puisque ces faits ne sont pas ceux *des* sciences de l'homme, qui, comme toute science, ne connaissent que les faits qu'elles se donnent? Elles ne peuvent préjuger de la nature des faits qu'elles seront amenées à se donner.

Il arrivera donc qu'un choix de variables soit choquant aux yeux du sens commun, qui en conclura que la science veut détruire l'homme, ce qui a évidemment de quoi alarmer. Une étude économique ne tiendra pas compte de l'idéologie des agents, une étude sur *les Fleurs du mal* ignorera la poésie et l'âme du poète : aussi bien cette étude ne se proposait-elle pas de faire comprendre Baudelaire, mais de découvrir une formulation du langage poétique en termes de programmation sous contraintes ; la science se cherche des objets, elle n'explique pas les objets existants. Sa seule règle est de réussir; parfois un truisme fournit la bonne clé, d'autres fois les choses en apparence les plus simples demeurent rebelles à toute formalisation (les mathématiciens ne sont pas encore arrivés à formuler une algèbre des nœuds, alors qu'ils sont arrivés depuis deux siècles à réduire en équations les caprices de l'onde). Le signe de la réussite est que la formalisation adoptée donne lieu à des déductions qui collent avec la réalité et qui nous apprennent du neuf.

En hydrodynamique, on part de quelques idées très simples : dans un filet d'eau, le liquide est incompressible, aucun vide ne s'y forme non plus et, si l'on découpe en pensée un volume dans le courant, il entre dans ce volume autant d'eau qu'il en sort; à partir de ces truismes, on écrit des équations aux dérivées partielles; or ces équations se trouvent donner lieu à des déductions intéressantes, elles permettent de prévoir si l'eau s'écoulera régulièrement ou non. Avec l'homme, il n'en va pas autrement qu'avec l'onde. Il commence à exister, grâce à quelques mathématiciens, une sociologie formelle en laquelle on est tenté d'investir autant d'espérance que dans l'économie; quand l'un de ces mathématiciens, H. Simon, construit le modèle du fonctionnement d'un groupe d'administrateurs et de son niveau d'activité³, les variables et les axiomes qu'il choisit sont des plus simples : le niveau d'activité des membres du groupe, leur sympathie mutuelle, leurs relations avec l'extérieur; ce n'est pas sur ces banalités qu'il faut juger de la valeur du modèle, mais sur le fait que la formalisation

3. H. A. Simon, trad. all., *Eine formale Theorie der Interaktion in sozialen Gruppen* dans Renate Mayntz (éditeur), *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1967, p. 55-72 ; R. Boudon, *l'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 334.

mène à des déductions qui seraient inaccessibles au raisonnement verbal : quels sont les points d'équilibre possibles pour l'activité du groupe, pour la concorde qui règne dans son sein, pour son équilibre avec le milieu, et si ces équilibres sont stables ou non.

Devant ces exemples, l'historien se sent en présence d'un genre d'esprit qui est très différent du sien; il ne s'agit plus de sens critique et de compréhension, mais d'un flair théoricien qui s'applique indifféremment aux conduites humaines et aux phénomènes naturels et qui fait subodorer, derrière un paradoxe parfois trivial, quelque ressort caché. Par exemple, on peut constater rétrospectivement que la micro-économie marginaliste aurait pu être découverte par un esprit curieux qui aurait creusé le paradoxe suivant : comment se fait-il qu'un affamé ne paie pas plus cher le premier sandwich qu'il dévore, et pour lequel il aurait donné une fortune, que le quatrième qui achève d'apaiser sa faim?

Une formalisation ne se juge pas sur son point de départ, mais sur sa nature et ses résultats. Elle ne consiste pas à écrire des concepts en langage symbolique, autrement dit, en abréviations : elle consiste à *faire des opérations* sur ces symboles. Elle doit ensuite aboutir à des résultats vérifiables, à des « propositions testables », comme disent les Américains; sinon il suffirait, pour fonder une érotologie formalisée, qu'un amant fit à l'aimée la déclaration suivante : « Tout le charme qui émane de vous est l'intégrale de mes désirs, et la constance de ma passion a pour mesure la valeur absolue de la dérivée seconde. »

Le flair du théoricien est donc de deviner quels aspects du réel sont susceptibles d'être traduits dans la langue rigoureuse et féconde en déductions des mathématiques, quelle clé conceptuelle enclenchera quelque chose qui pourra être minuscule, qui pourra être très abstrait, mais qui n'en est pas moins réel et dont on n'avait jamais soupçonné l'existence.

Les sciences humaines sont des praxéologies

Les sciences humaines sont bien des sciences, car elles sont déductives, et elles sont bien humaines, car elles prennent l'homme en bloc, corps, âme et liberté; elles sont des théories de ce tout qu'est l'action, des praxéologies. Les lois économiques ne concernent pas plus la représentation que la matière; elles ne sont ni psychologiques, ni non-psychologiques, elles sont économiques. Le domaine propre à l'économie

commence quand on passe, de la productivité technique, à la productivité en valeur et l'économie est proprement une théorie de la valeur; elle s'appliquerait aussi bien à la valeur des diplômes universitaires, tout dématérialisés que soient ceux-ci. La loi des rendements décroissants n'a que l'apparence d'une loi physique, car elle suppose un choix technologique et une valorisation. La loi de l'utilité décroissante n'est pas davantage une loi psychologique⁴; comme dit Schumpeter, la théorie de la valeur marginale est plus une logique qu'une psychologie de la valeur⁵. Disons que la valeur est psychique, sinon psychologique, pour marquer qu'elle ressemble tout de même plus à une représentation qu'à un caillou⁶, car l'économie est une science de l'action; la valeur est une abstraction, un objet scientifique, qui ne se confond, ni avec les prix, ni avec un fait psychologique comme le désir que nous avons d'une chose. Considérons la théorie de l'intérêt du capital selon Boehm-Bawerk : le fait que l'échange des biens présents contre les biens futurs se fasse avec l'escompte d'un intérêt n'est pas une nécessité objective, une institution ou un mouvement psychologique; il signifie que la logique de l'action impose cet escompte; le « réquisit » en est qu'une valeur subjective moindre s'attache aux biens futurs; qu'elle soit moindre veut dire qu'on se la représente comme telle. Considérons enfin le célèbre paradoxe de l'eau et du diamant : l'inutile diamant vaut très cher, l'eau, qui est indispensable, est pour rien; sa valeur d'échange est nulle, alors que sa valeur d'usage est considérable. Si l'on acceptait, en économie, de distinguer la représentation et le fonctionnement, alors l'inégalité de valeur entre l'eau et le diamant, attribuable à première vue à la représentation, aurait dû être refoulée vers les ténèbres extérieures, ce qui n'a pas empêché les néo-classiques, il y a un

4. J. Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 27; Id., *The Theory of economic development*, Oxford University Press, 1961, p. 213. Sur la loi des rendements décroissants comme traduisant le fait que les facteurs ne sont pas complètement interchangeables, cf. Joan Robinson, *The Economics of imperfect competition* (Macmillan, Papermacs, 1969), p. 330. Comme dit F. Bourricaud (préface à sa traduction des *Éléments pour une sociologie de l'action* de Parsons, p. 95), on peut dire que l'économie, comme système des règles qui déterminent les alternatives d'emploi des biens rares, est à la fois subjectiviste (puisque'il y a choix) et behavioriste (puisque'il y a « préférence révélée » par le comportement du consommateur); les économistes n'en ont d'ailleurs cure, puisque'ils ne prétendent pas faire la théorie de la totalité d'une conduite; leur théorie est abstraite, c'est-à-dire partielle de propos délibéré.

5. *History of economic analysis*, p. 1058. Sur la nature psychique de l'économie. voir aussi L. von Mises, *Epistemological problems of economics*, Van Nostrand, 1960, p. 152-155; F. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, p. 26.

6. L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad. fr., Librairie de Médecis, 1947, p. 87-93.

siècle, d'en découvrir la raison; de même, hier encore, la stratégie de marché, explicable assurément par la manière dont les individus ou les groupes se représentent leurs partenaires dans l'échange, aurait dû être rejetée, elle aussi, vers les sciences trop humaines : or la mathématique des jeux s'attache à la théoriser⁷. L'économie doit sa valeur exemplaire au fait qu'elle dépasse le dualisme de la représentation et des conditions objectives; le clivage qu'elle instaure est celui qu'instaure toute science; il passe entre ce qu'elle théorise et ce qu'elle laisse par abstraction en dehors de la théorie et qui peut être psychologique (ainsi une panique en Bourse et, plus généralement, tout ce qu'on appelle la psychologie économique) ou ne l'être pas (ainsi les institutions économiques). Psychologie et institutions sont bien un réquisit, mais elles ne sont pas le réquisit du fonctionnement; au contraire, la théorie ne fonctionne jamais aussi bien que quand elles ne sont pas là; elles sont le réquisit d'une insertion de la théorie dans le concret. De même, la mécanique newtonienne a pour réquisit l'existence d'une lune, d'un soleil et de planètes.

Comme toute théorie, la théorie économique est théorique. Aussi est-il bien inutile de dénoncer une fois de plus la fiction d'un *homo œconomicus* mû par ses seuls instincts égoïstes⁸. La fiction, en cette affaire, n'est d'ailleurs pas celle de l'égoïsme, mais de la rationalité. Plaçons-nous dans la perspective néo-classique, un peu vieillie aujourd'hui, mais qui conserve sa valeur d'exemple; l'analyse économique n'étudie pas ce que font les hommes pour atteindre, plus ou moins efficacement, leurs fins économiques, mais ce qu'ils feraient s'ils étaient des *homines œconomici* plus rationnels qu'ils ne le sont en général, indépendamment des fins qu'ils ont choisies et des mobiles psychologiques qui les leur ont fait choisir : pour un apôtre, s'il est un homme organisé, un sou est un sou comme pour un requin de la finance. L'économie retrace la logique et comme la limite de l'action; comme dans le cas de la moralité kantienne (où une action morale, en tant

7. Voir les exposés, du reste très différents entre eux, de R. D. Luce et H. Raiffa, *Games and decisions*, Wiley, 1957, p. 208 ; de G. Granger, « Epistémologie économique », dans Encyclopédie de la Pléiade, *Logique et Connaissance scientifique*, p. 1031 ; et de W. J. Baumol, *Théorie économique et Analyse opérationnelle*, trad. Patrel, Dunod, 1963, p. 380.

8. Exemples de sorties contre l'*homo œconomicus* : B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, trad. fr., Maspero, 1968, p. 43, ou E. Sapir, *Anthropologie*, trad. fr., Éditions de Minuit, 1967, vol. I, p. 113. Contra L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, p. 96 ; et déjà Ph. Wicksteed, *The Common sense of political economy* (1910; réimp. 1957, Routledge and Kegan Paul), p. 163 et 175 ;

qu'elle procède d'un penchant de l'agent, « n'a pas une véritable valeur morale, si conforme soit-elle au devoir, si louable qu'elle puisse être », on peut penser qu'« aucune action à ce jour » n'a été accomplie par pure rationalité économique. Pas plus que les corps purs de la chimie n'existent dans la nature. Ce qui n'empêche pas la morale kantienne, l'économie et la chimie de rendre compte d'une partie tout de même considérable du concret et d'en séparer clairement la partie qui leur échappe; 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 est ainsi un instrument d'analyse et d'intervention : que l'homme soit rationnel ou ne le soit pas, elle explique ce qui en adviendra et pourquoi. Par exemple, elle démontre que la théorie de l'intérêt du capital demeure vraie dans un système communiste où les institutions économiques que sont le capital et le prêt à intérêt n'existeraient pas : dès 1889, Boehm-Bawerk l'a lumineusement démontré⁹; car, pour choisir rationnellement entre deux programmes dont les échéances sont plus ou moins lointaines, le planificateur se verra obligé de créer sur le papier, peu importe sous quel vocable, un indice qui équivaudra au taux d'intérêt, afin de chiffrer les coûts comparés d'immobilisation des crédits publics. Les économistes soviétiques, dont ce problème est le souci principal à l'heure actuelle, ont reconnu que, si la théorie a les mains pures, elle n'en a pas moins des mains.

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 : il ne fait que formuler, dans la « violence absolue » abstraite des « frottements¹⁰ » de la « guerre réelle », la logique et comme la limite de tout conflit armé. Chaque domaine d'action a sa logique cachée, qui oriente les agents indépendamment de la conscience qu'ils en prennent, des motifs qui sont les leurs ou des rationalisations qu'en donne leur société; ainsi s'édifie peu à peu, au-delà de la psychologie et de la sociologie, dans un *no man's land* encore innomé, une science de l'action qui est présentement le plus clair espoir des sciences humaines¹¹.

9. E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals*, édition de 1889, p. 390-398; Pareto n'a fait que reprendre la démonstration.

10. La métaphore des frottements, qu'on trouve chez Clausewitz, *De la guerre*, trad. Naville, Éditions de Minuit, 1955, p. 109 et 671, se retrouvera chez Walras, *Éléments d'économie politique pure*, 4^e édition, 1900 (Dalloz, 1952), p. 45.

11. G. Th. Guilbaud, *Éléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, p. 22.

Pourquoi l'histoire aspire à la science

Mais est-elle un espoir pour l'historien? Que peut attendre celui-ci des sciences humaines? Il voudrait pouvoir en attendre beaucoup, car il vit dans le malaise que lui donne le manque d'une théorie et l'on voit présentement les tentatives désespérées d'échapper à ce malaise se multiplier aux devantures des libraires; on appelle cela la « mode » des sciences humaines. La moindre ligne de récit (les opprimés se soulevèrent, les opprimés se résignèrent à leur sort) appelle une double justification : c'est donc que la nature humaine comporte la possibilité de la chose dite « oppression », qui entraînera ou n'entraînera pas (et il y a nécessairement un pourquoi à cette différence) un soulèvement; on ne peut pas se contenter indéfiniment de constater que, selon le mot cher à Weber, l'oppression « favorise » la révolte.

Il y a plus; la contemplation d'un paysage historique est semblable à celle d'un paysage terrestre; non seulement les formes du relief sont comme l'énoncé d'un problème, mais encore elles paraissent suggérer des solutions ou indiquer l'emplacement d'une science future; car enfin, les pommes pourraient ne pas tomber à terre et les hommes ne pas obéir à quelques-uns d'entre eux. Autorité, religion, économie, art, ont une logique cachée, sont autant d'essences régionales. Leur relief n'est pas l'effet du hasard; leurs pentes ne s'orientent pas au hasard, il y a en elles quelque rude exigence. Le plus étonnant caractère de ce paysage est encore sa monumentalité : tout y tourne à l'institution, à la différenciation ou à la diffusion, tout s'y développe et s'y complique, empires, religions, systèmes de parenté, économies ou aventures intellectuelles; l'histoire a une propension curieuse à édifier des structures géantes, à faire que les œuvres humaines soient presque aussi compliquées que celles de la nature.

En résumé, on n'arrive jamais, en histoire (et quel historien n'a connu l'exaspération de cette impuissance?), à trouver ce que Wittgenstein appelle le dur du mou, dont la saisie est la condition et le début de toute science : partout, au contraire, le vécu y plie sous la main. Doublement. D'abord la causalité n'est pas constante (une cause ne produit pas toujours son effet; de plus, comme on verra au prochain chapitre, ce ne sont pas toujours les mêmes causes, par exemple les causes économiques, qui sont les plus efficaces). Ensuite, nous n'arri-

vons pas à passer de la qualité à l'essence : nous savons reconnaître qu'une conduite peut être qualifiée de religieuse, mais nous ne pouvons pas pour autant dire ce que c'est que la religion ; cette incapacité se traduit en particulier par l'existence de zones frontières confuses, par exemple entre le religieux et le politique, où l'on se trouve réduit à des platitudes (« le marxisme est une religion millénariste ») qu'on ne peut se résigner à formuler, mais qu'on ne peut pas non plus ignorer, car elles recèlent quelque part je ne sais quoi de vrai ; seulement ce je ne sais quoi fuit dans les doigts en querelles de mots dès qu'on essaie de le fixer. Ce brouillage, ces contradictions, cette confusion nous incitent à poser, au-delà du vécu, l'ordre du formel, du scientifique ; car la science naît de la contradiction et de la confusion des phénomènes, bien plus qu'elle n'est induite à partir de leurs ressemblances. Ainsi se répète sans cesse le vieux conflit entre le vécu aristotélicien et le formalisme platonicien ; toute science est plus ou moins platonicienne.

L'historien, lui, s'en tient au vécu. Il lui faut donc sans cesse résister à la tentation d'en liquider le brouillage aux moindres frais en faisant du réductionnisme. Il serait pourtant si simple de tout expliquer en tout ramenant à autre chose ; les guerres de religion se ramèneront à des passions politiques ; ces passions ne se rapporteront pas à une maladie du corps social en tant que tel, que l'individu ressent en lui et qui, angoisse ou honte, l'empêche de dormir même s'il n'en souffre pas dans sa vie privée : elles se réduiront à la sphère de son intérêt personnel et cet intérêt lui-même sera d'ordre économique. Voilà un réductionnisme matérialiste, mais il en est d'autres qui sont idéalistes et qui ne valent pas mieux. On réduira ainsi la politique à la religion ; au lieu d'estimer que l'empereur romain ou le roi de France était entouré d'une *aura* charismatique (culte impérial, sacre, guérison des écrouelles) parce qu'il était le souverain, que l'amour du peuple pour le souverain est un sentiment de tous les temps et que toute autorité paraît plus qu'humaine, on estimera au contraire que le culte monarchique était le « fondement » du pouvoir royal. On réduira pareillement l'économie à la psychologie ; si les primitifs échangent des biens, ce sera en vertu d'une psychologie du contre-don et d'une recherche du prestige. Tout sera ramené à plus banal que soi : si les empereurs ont eu coutume de laisser des monuments de leur règne, arcs de triomphe ou colonne Trajane, ce ne sera pas par désir de laisser une trace de leur règne à la face du ciel et de proclamer leur gloire, même si personne n'écoute : ce sera pour faire de la « propagande impériale ». On peut estimer que, de nos jours, la formation personnelle d'un historien, l'acquisition de cette expérience clinique

dont nous parlions plus haut, se passe pour une bonne part à liquider ces réductionismes, qui sont dans l'air, et à retrouver l'originalité des diverses essences; pour aboutir à une conclusion contradictoire et décevante : chaque essence ne s'explique que par elle-même, la religion par le sentiment religieux et les monuments par le désir de laisser des monuments.

Elle a peu à attendre de la science

Mais quel sera l'effet de cette science future sur le métier d'historien? Il sera faible, pour la raison que, comme nous ne l'ignorons pas, il n'existe pas de lois *de* l'histoire. Il en résulte que l'historien devra « tout savoir », comme l'orateur idéal, ou comme le détective et l'escroc, mais pourra se contenter, comme eux, de le savoir en amateur. Le détective et l'escroc doivent avoir des lumières sur tout parce qu'ils ne peuvent prévoir où peut les entraîner l'exécution ou la reconstitution d'une intrigue criminelle. Mais, si cette intrigue peut mettre en œuvre des connaissances scientifiques, du moins n'existe-t-il pas de science de l'intrigue elle-même, dont le déroulement n'a pas de lois. Comme elle nous paraît déjà lointaine, l'époque, vieille seulement d'un demi-siècle, où Simiand conseillait de chercher dans l'histoire des généralités et des régularités pour en tirer une science inductive des guerres et des révolutions; où l'on espérait arriver un jour à expliquer la croissance et l'évolution d'une société donnée.

Non seulement aucun événement n'est pris en enfilade par une loi, mais encore les lois qui viennent interférer avec le cours d'un événement n'en expliqueront jamais qu'une faible partie. Le rêve spinoziste d'une détermination complète de l'histoire n'est qu'un rêve; la science ne sera jamais capable d'expliquer le roman de l'humanité en le prenant par chapitres entiers ou seulement par paragraphes; tout ce qu'elle peut faire est d'en expliquer quelques mots isolés, toujours les mêmes, qu'on retrouve à mainte page du texte, et ses explications sont tantôt instructives pour la compréhension, tantôt ne sont que des gloses oiseuses.

La raison de ce divorce entre l'histoire et la science est que l'histoire a pour principe que tout ce qui a été, est digne d'elle : elle n'a pas le droit de choisir, de se borner à ce qui est susceptible d'une explication scientifique. Il en résulte qu'en comparaison de l'histoire la science est très pauvre et se répète terriblement. Quelque économie

ou quelque société que l'on décrive, la théorie générale de l'État comme carrefour et de l'économie comme équilibre de marché sera vraie; pour que les équations de Walras deviennent événement, il faudrait que la terre devienne un Éden où les biens ne seraient plus rares, ou un demi-Éden où ils seraient tous substituables les uns aux autres. A quoi pourrait servir une future mathématique de l'autorité politique à un historien de l'Empire romain? Pas à expliquer que l'empereur était obéi exactement pour les mêmes raisons qui font que tout autre gouvernement l'est aussi. Cette théorie lui rendrait plutôt un service négatif : elle l'aiderait à ne pas céder au réductionnisme et aux fausses théories, à ne pas trop parler charisme; elle lui rendrait, en somme, les services d'une culture; concluons, avec L. von Mises, que, « quand l'histoire met en jeu certaines connaissances scientifiques, l'historien n'a qu'à acquérir un degré moyen de connaissance (*a moderate degree of knowledge*) de la science en question, degré qui n'excédera pas ce qu'en possède normalement toute personne cultivée ¹² ».

D'autant plus que la science peut être tellement abstraite qu'on ne sait plus trop qu'en faire. La théorie des jeux de stratégie est présentement aussi magnifique qu'inutile, comme le calcul des probabilités au temps de Pascal, et tout le problème est d'arriver à l'appliquer à quelque chose. Il n'est que de voir les précautions des auteurs qui sont tentés de l'employer, leur façon de n'y toucher que du bout des doigts.

Exemple : théorie économique et histoire.

Les sciences humaines expliqueront peu d'histoire et elles demeureront trop abstraites pour l'historien; ce que va nous confirmer l'exemple d'une d'entre elles qui existe déjà, la théorie économique. On connaît le dilemme qu'elle pose; ou bien elle est déductive et peut alors se vanter à juste titre de demeurer vraie « éternellement », au-delà de la diversité des institutions; mais, en ce cas, ses applications pratiques ou historiques sont très pauvres. Ou bien elle a des applications, plus ou moins laborieuses et approximatives; mais c'est au prix d'un contenu institutionnel, daté, qui la rend inutilisable pour l'historien, qui ne peut plus la transposer sans anachro-

nisme dans « sa période ». L'économie néo-classique incarne assez bien le premier membre du dilemme et la macro-économie depuis Keynes est plus proche du second; l'essentiel est de bien distinguer, et c'est à quoi nous allons nous attacher. Il est notoire que beaucoup d'historiens de l'économie ne savent pas beaucoup de théorie économique et qu'ils ne s'en portent pas plus mal; l'histoire économique est beaucoup plus attachée à décrire les faits économiques qu'à les expliquer; elle reconstitue des courbes de prix et de salaires, chiffre la répartition de la propriété foncière, décrit les institutions économiques, les politiques commerciales ou fiscales, et aussi la psychologie économique; elle retrace la géographie économique du passé. Quand elle spécule sur les problèmes monétaires (ainsi fait magistralement Ch. Wilson), elle ressemble beaucoup plus à un savoir-faire de techniciens qu'à un savoir de théoriciens : un économiste pur ne verrait dans ce savoir-faire que des « matériaux » pour une théorie quantitative de la monnaie.

Pour parler le langage de l'empirisme logique, la masse des « données » de type institutionnel et historique est beaucoup plus grande, en histoire économique, que celle des « lois ». La théorie ne peut guère servir à reconstituer les faits; elle les glose plutôt qu'elle ne les explique; on ne va tout de même pas reparler des auréoles de von Thünen chaque fois qu'il sera question de la distance qui sépare deux métropoles économiques. En revanche, la théorie aura un rôle négatif très important : elle empêchera de tomber dans les préjugés du sens commun; n'est-elle pas née, après tout, d'une réaction contre ces préjugés en matière de monnaie et de protectionnisme douanier? De nos jours, elle peut enseigner à un historien de Rome que la trop fameuse affirmation de Plinie, « les *latifundia* ont ruiné l'Italie », a une valeur exactement nulle pour l'histoire économique (sinon pour celle des idées populaires sur la morale économique); qu'il faut peser ses mots avant de dire que l'Italie romaine a été ruinée par la concurrence du reste de l'Empire; que le problème de l'inflation n'est pas simple et qu'il n'est pas absurde de penser que la mauvaise monnaie du III^e siècle a pu favoriser les pauvres¹³. En somme, la théorie joue le rôle d'une culture; elle enseigne que « les choses sont

13. La mauvaise monnaie favorisait les pauvres qui étaient endettés : voir les pages réalistes de Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, p. 63-66. Avant de critiquer la théorie de S. Mazzarino au nom de préjugés proverbiaux sur la mauvaise monnaie et l'inflation, il faut lire F. A. Hayek, *Prices and Production*, Routledge and Kegan Paul, 1935 et 1960, qui montre que l'influence d'une injection de monnaie sur les prix dépend du point où est faite cette injection dans le système.

toujours plus compliquées que cela ». Mais quant à dire ce qu'elles sont... Ne soyons pas dupes des succès de la macro-économie de nos gouvernements actuels; un savoir-faire n'est pas un savoir. De ce qu'un ministre des Finances connaît des recettes pour assainir la monnaie, il ne suit pas que la théorie quantitative de la monnaie soit achevée; mais alors l'historien ne pourra transposer dans le passé les leçons de la pratique économique actuelle, parce qu'on ne transpose en connaissance de cause que ce qu'on sait déduire; si l'on ignore pourquoi une recette réussit, comment savoir si les conditions de sa réussite étaient réalisées dans le passé? L'historien qui prendrait au pied de la lettre, chez Keynes, les mots de « loi relative à la propension à consommer » (aux termes de laquelle la consommation croîtrait moins vite que le revenu) se préparerait des déconvenues : la prétendue « loi » n'est qu'une constatation empirique qui s'est trouvée démentie par les faits à notre époque même.

Si l'on ne transpose à coup sûr que ce qu'on peut déduire, la quantité de science économique dont les historiens peuvent se servir à coup sûr se réduit comme peau de chagrin; cet appauvrissement considérable est la rançon des anachronismes qu'on évite. A notre avis, l'économie néo-classique constitue la culture la plus appropriée aux besoins d'un historien¹⁴, ne serait-ce que parce que les néo-classiques avaient une conscience méthodologique aiguë et maintenaient fortement la distinction entre la théorie pure et les données institutionnelles et empiriques, entre « ce qui appartient à la nature du système économique en ce sens que cela découle nécessairement de l'action des facteurs économiques abandonnés à eux-mêmes », et ce qui, tout en étant d'ordre économique (une institution ou une panique à la Bourse), est « étranger à la sphère de l'économie pure¹⁵ ». Distinction d'autant plus nécessaire que la théorie économique, même si elle est pure, n'en a pas moins pour point de départ la vie économique contemporaine (et, plus étroitement encore, l'économie nationale, la « richesse des nations »).

C'est ainsi que, réduite à sa partie pure, l'économie néo-classique ne peut rien enseigner à l'historien sur deux points qui l'intéressent

14. A. Marshall, *Principles of Economics*, 8^e édition, 1920 (Macmillan, Papermacs, 1966); J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Allen and Unwin, 1954 et 1967; Id., *The Theory of economic development*, trad. Opie, Oxford, Galaxy Book, 1967 (probablement le chef-d'œuvre du maître et de l'école tout entière; il en existe également une traduction française); K. Wicksell, *Lectures on political economy*, trad. Classen, Routledge and Kegan Paul, 1934 et 1967.

15. Schumpeter, *Economic Development*, p. 218, cf. 10 et 220-223. Les Autrichiens distinguaient les changements endogènes, qui naissent à l'intérieur du système, et les changements extérieurs aux hypothèses posées.

particulièrement, la consommation et la répartition sociale des richesses; ou plutôt elle lui laisse tout le travail, car, à ses yeux ces questions sont d'ordre exclusivement psychologique ou institutionnel, c'est-à-dire empirique, descriptif, historique. Soit la consommation des biens, l'usage qu'une société fait de ses richesses, qu'elle les emploie en barrages, autoroutes, guerres, temples ou potlachs. L'économie ne peut rien nous enseigner sur celui de ces usages qu'une société élira ni sur les motifs qui la font l'élire; tout ce que peut faire un économiste est de demander aux gens à quel usage ils entendent employer leurs richesses; l'échelle de leurs préférences et le revenu de chacun étant connus, il tracera alors des courbes d'indifférence et supposera que le consommateur entend tirer le maximum de ses moyens; il lui indiquera la combinaison optimale que lui permet son revenu : tant de beurre et tant de canons, d'après ce qu'on sait du goût plus ou moins vif du consommateur pour l'un et l'autre de ces produits. Il ne faut donc pas confondre, sous le nom de théorie du comportement du consommateur, ce qui est vraiment théorique et ce qui n'est que de la description psycho-sociale. L'analyse proprement économique ne peut aller plus loin que la transitivité des choix¹⁶, les courbes d'indifférence et l'effet de substitution¹⁷; expliquer les choix eux-mêmes n'est pas son affaire : l'économie n'étudie pas les fins économiques, mais les conséquences de ces fins dans un monde où les biens sont rares et imparfaitement substituables les uns aux autres. Une partie des études sur la fonction de consommation n'est pas plus économique que ne le serait une étude des données technologiques de la fonction de production; ces études, au vrai, sont sociologiques et un historien ne peut en attendre grand-chose, car il préférera sans doute fabriquer lui-même la sociologie dont il a besoin. Un sociologue de l'économie lui dit que certains consommateurs achètent un produit cher parce qu'il est cher, afin de prouver à tous qu'ils sont assez riches pour le faire, et que cette conduite s'appelle *conspicuous consumption*¹⁸; pour l'historien, ce n'est pas assez : la consommation ostentatoire peut revêtir les formes les plus différentes et il voudra savoir qui consomme ostentatoirement, comment,

16. Un consommateur qui préfère les canons au beurre et les bombes atomiques aux canons devra préférer ces bombes au beurre, sous peine d'être incohérent et de rendre les calculs bien difficiles.

17. Sur l'effet de substitution et de revenu, J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, trad. fr., Dunod, 1956, p. 23 sq.

18. Th. Veblen, *The Theory of the Leisure class, an economic study of institutions*, 1899 (New York, The modern Library, 1934). Mais voir les ingénieuses remarques de R. Ruyer, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 55, mai-déc. 1957.

pourquoi et pour jeter de la poudre aux yeux de qui. Un autre économiste lui révèle qu'une classe ou une nation éprouve un sentiment de frustration au spectacle d'une classe ou d'une nation plus riche qu'elle, que sa propension à consommer augmente en conséquence et qu'on baptise cette réaction *demonstration effect*. C'est trop de ce baptême, s'il ne fait que mettre un nom sur la plus banale des réactions; ce n'est pas assez, si on veut comprendre cette réaction, c'est-à-dire la voir à l'œuvre dans un contexte historique : petite-bourgeoisie qui singe la grande ou malaise du Tiers Monde devant la civilisation américaine. L'économiste sociologue s'étant contenté de mettre des noms sur des truismes, tout le travail qui reste à faire est pour l'historien.

Autre exemple : la répartition des richesses.

Le cas de la répartition des biens est différent de celui de la consommation; il s'agit bien, cette fois, d'un problème intérieur à la sphère de l'économie pure et de ses déductions, mais précisément cette économie est pure : elle ne prétend pas rendre compte de la répartition effective, historique, des biens entre les membres d'une société; elle veut déduire un modèle abstrait que l'historien ou le sociologue pourront toujours confronter avec la réalité; on voit ici quel est l'écart entre l'objet concret et l'objet de connaissance. Malheureusement, rien ne s'oblitére plus aisément que la conscience de cet écart : on en arrive alors à s'étonner qu'une théorie soit théorique. Certes, aux yeux d'un Schumpeter, il est d'emblée évident que la théorie ne peut déduire que la répartition théorique¹⁹; en revanche, aux yeux d'autres auteurs, ce sera une constatation ou même une découverte scandalisée. Visiblement, on est ici en présence de deux conceptions différentes, ou inégalement lucides, de la nature de l'économie.

En matière de répartition comme en toute autre matière, l'économie pure n'est pas la description de ce qui se passe, mais la déduction de ce qui se passerait si les mécanismes économiques étaient abandonnés à eux-mêmes et isolés du reste (hypothèse qui, dans le cas du capitalisme libéral, est un peu moins éloignée de la réalité que dans d'autres systèmes économiques); à l'historien de mesurer l'écart entre cette

19. *Economic Development*, p. 145-147 et 151. Je n'ai pu voir l'étude de Schumpeter, « Das Grundprinzip der Verteilungstheorie », dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLII, 1916-1917.

fiction et la réalité et, si cet écart était trop grand, de dire comment la logique de l'action économique s'est vengée du dédain qu'on a eu pour elle. Voilà qui semble clair; malheureusement, un risque permanent de confusion existe entre le point de vue du théoricien et celui de l'historien. Depuis la révolution macro-économique, en effet, et depuis que l'intervention de l'État dans l'économie s'est faite de plus en plus importante, il s'est développé une sorte de néo-caméralisme qui a transformé les économistes en conseillers du gouvernement ou en constructeurs de modèles de croissance; or, quand il parle répartition, l'économiste, selon qu'il est caméraliste ou théoricien, ne parle pas, sous ce même mot, de la même chose. Le théoricien ne considère que les agents économiques, leurs rentes, leurs salaires, leurs quasi-rentes et leurs éventuels profits; le caméraliste, lui, part d'une réalité, le tableau du revenu national de son pays, document de base pour toute politique économique. Il sera donc amené à considérer les traitements des fonctionnaires et les gages des domestiques, qui figurent dans son tableau, mais que le théoricien ignorait (sauf qu'il entreprenait de les réduire à leur tour en théorie²⁰).

L'écart entre la répartition théorique et la répartition historique est finalement si grand que c'est à peine si la théorie de la répartition forme un chapitre à elle seule : les « salaires » et les « rentes », plutôt que de vrais salaires et rentes, sont des sortes d'indices qui mesurent la productivité marginale du travail et du sol, et la répartition n'est qu'un appendice au chapitre sur la production. A ce degré de généralité, on ne peut même plus distinguer l'esclavage du salariat. Il est admis que, théoriquement le salaire du travailleur est égal à la productivité marginale de son travail²¹; mais ce salarié n'est guère qu'un être de raison qui ne possède que le minimum d'individualité nécessaire

20. Ainsi fait J. Ullmo, « Recherches sur l'équilibre économique », dans *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, vol. VIII, fasc. 1, p. 49-54; cf. Schumpeter, *History*, p. 929 n. et 630 n.

21. Plus précisément, que, les faits économiques étant abandonnés à eux-mêmes, la concurrence étant parfaite et l'équilibre atteint, le taux de salaire, à travers l'offre et la demande de travail, s'établit au niveau de l'utilité marginale, pour le consommateur, de la partie du produit qui est imputable au travailleur marginal de chaque entreprise. Une autre formulation, beaucoup plus institutionnelle, est celle-ci : ce taux est « institutionnel », fixé par la coutume ou la lutte politique, et s'inscrit en abscisse comme variable indépendante, le volume de l'emploi étant une des variables dépendantes. Le taux des salaires échappe alors au mécanisme de l'imputation (pour les Autrichiens, la valeur « redescend » les étapes de la fabrication, du produit fini aux matières premières : on n'exploite pas une matière première d'où on ne peut rien tirer de vendable); en revanche, les machines, autre variable dépendante, n'échappent pas au mécanisme de l'imputation.

pour faciliter l'exposé; dans la réalité, son salaire est sûrement très différent de cette productivité, qu'il est du reste difficile de mesurer avec précision, et il est fixé par les patrons, les syndicats et les gouvernements. Mais le « vrai » salaire reste celui de la théorie, en ce sens qu'elle se vengera si l'on s'en écarte trop. Que se passera-t-il alors dans un État esclavagiste où le travailleur ne reçoit pas de salaire? On considérera que ce salaire est empoché par le propriétaire de l'esclave, à charge pour lui de le nourrir²² : ce qui est un moyen de calculer le revenu du propriétaire, de voir si l'esclavage était rentable; ou ce qui en serait un, si le calcul était pratiquement possible. Mais le régime esclavagiste lui-même échappe à la théorie ou plutôt il lui est imposé comme une donnée; la répartition appelle donc, non une explication scientifique, mais une description socio-historique, dont la *Répartition du revenu national* de Marchal et Lecaillon²³ demeure l'exemple classique pour le monde contemporain. Tel est le clivage du vécu et du formel, du sublunaire et du scientifique, de la *doxa* et de l'*épistémé*.

Vérité historique et vérité scientifique

L'histoire peut être transformée par les sciences humaines dans une mesure comparable à celle où notre vie peut être transformée par la technique; nous avons l'électricité et l'énergie atomique, mais nos intrigues restent composées de causes, de fins et de hasards. Aucune manière d'écrire l'histoire ne peut être révolutionnaire, pas plus que la vie ne peut cesser d'être quotidienne. La linguistique ne sert pas à mieux comprendre les textes, pas plus que la théorie de la lumière ne sert à éduquer l'œil aux couleurs; la philologie n'est donc pas une application de la linguistique, laquelle, comme toute théorie, n'a d'autre fin qu'elle-même. La sémiologie nous apprendra peut-être

22. Schumpeter, *Economic Development*, p. 151; sur la douteuse rentabilité de l'esclavage « de plantation », voir Marshall, *Principles*, Papermacs edition, p. 466.

23. J. Marchal et J. Lecaillon, *la Répartition du revenu national*, 3 vol., Librairie de Médecis, 1958 sq.; un autre type d'analyse économique-sociologique, très intéressant, est celui de J. Fericelli, *le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*, Librairie de Médecis, 1960, par ex. p. 102-122. L'historisme allemand, relayé sur ce point par l'empirisme logique, poursuit son combat contre la théorie pure et prolonge le *Methodenstreit* dans le livre récent de Hans Albert, *Marktsoziologie und Entscheidungslogik, ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*, Berlin, Luchterhand, 1967, partic. p. 429-461.

demain ce qu'est le beau, ce qui satisfera notre curiosité, mais ne changera pas notre manière d'apercevoir la beauté. Comme la philologie, ou encore comme la géographie, l'histoire est une « science pour nous », qui ne connaît la véritable science que dans la mesure où celle-ci *intervient* dans le vécu. Elle ne met d'ailleurs aucune complaisance esthétique ou anthropocentrique à s'en tenir à ce point de vue; si, pratiquement, elle pouvait échanger la *doxa* contre l'*épistémé*, elle n'hésiterait pas à faire l'échange. Malheureusement, il est caractéristique de notre faculté de connaître que les deux plans du savoir n'arrivent pas à se rejoindre, malgré quelques interventions de détail. L'être est à la fois compliqué et rigoureux; on peut, soit entreprendre de décrire cette complication, sans jamais en finir, soit chercher une amorçe de connaissance rigoureuse, sans jamais retrouver la complexité. Celui qui s'attache au plan du vécu n'en sortira jamais; celui qui construit un objet formel s'embarque pour un autre monde où il découvrira du neuf, plutôt qu'il n'y retrouvera la clé du visible. Nous n'avons de connaissance complète de rien; l'événement auquel nous sommes le plus personnellement mêlés ne nous est encore connu que par des traces. Nous pouvons nous résigner à n'avoir pas de connaissance complète : nous arrivons parfois à reproduire des modèles limités du réel; la connaissance scientifique, qui est partout possible, même sur l'homme, nous dispense de celle du concret, qui n'est jamais complète. Il demeure que les choses ne s'investissent pas pleinement en nous, qu'elles n'y figurent que partiellement ou obliquement; notre esprit parvient à une connaissance stricte ou ample du réel, mais il n'en contemple jamais le texte original.

L'histoire est un palais dont nous ne découvrons pas toute l'étendue (nous ne savons pas combien il nous reste de non-événementiel à historiciser) et dont nous ne pouvons voir toutes les enfilades à la fois; aussi ne nous ennuyons-nous jamais dans ce palais où nous sommes enfermés. Un esprit absolu s'y ennuerait, qui en connaîtrait le géométral et n'aurait plus rien à découvrir ou à décrire. Ce palais est pour nous un véritable labyrinthe; la science nous donne des formules bien construites qui nous permettent d'y trouver des issues, mais qui ne nous livrent pas le plan des lieux.

Histoire, sociologie, histoire complète

Mais n'avons-nous pas dirigé le tir trop haut ? L'histoire ne ressemblerait-elle pas plutôt à la géologie qu'à la physique ? Les sciences formalisées ne sont pas toute la science et on ne peut pas prétendre qu'entre les *mathemata* et l'historico-philologique il n'y ait rien ; il existe en effet des sciences qui, sans être hypothético-déductives, n'en sont pas moins scientifiques, en cela qu'elles expliquent le concret à partir d'un ordre de faits concrets qui était caché et qu'elles ont découvert : la géologie explique le relief actuel par la structure et l'érosion, la biologie explique les mécanismes de l'hérédité par les chromosomes, la pathologie explique les maladies infectieuses par les microbes. La question de possibilité d'une histoire ou d'une sociologie scientifiques deviendrait alors celle-ci : existe-t-il un ordre de faits qui, au moins en gros, *commande* les autres faits ? L'histoire peut-elle devenir une géologie de l'évolution humaine ? Comme nous allons le voir, trouver un pareil ordre de faits est un vieux rêve ; on l'a cherché successivement dans les climats, dans les régimes politiques (*politeiai*), dans les lois, les mœurs, l'économie ; le marxisme demeure la plus notoire parmi ces tentatives de constituer une géologie. Si on parvenait à la constituer, l'histoire et la sociologie deviendraient des sciences, elles permettraient d'intervenir ou du moins de prévoir ; elles ressembleraient respectivement à l'histoire de la Terre et à la géologie générale, à l'histoire du système solaire et à l'astrophysique, à la phonétique d'une langue donnée et à la phonologie. Elles cesseraient d'être des descriptions pour devenir des explications, l'histoire étant l'application des théories de la sociologie. On sait que malheureusement ce rêve n'est qu'un rêve : il n'existe pas d'ordre de faits, toujours le même, qui commanderait constamment les autres faits ; l'histoire et la sociologie sont condamnées à demeurer des descriptions compréhensives. Ou plutôt, l'histoire seule existe vraiment : la sociologie n'est que le vain travail de codifier le *ktéma es aei*, cette expérience professionnelle qui ne connaît que des cas concrets et ne comporte pas de ces principes constants qui seuls feraient d'elle une science.

D'où vient alors que la sociologie existe et que son utilité est supérieure à celle d'une phraséologie à l'usage des historiens? Du fait que l'histoire ne fait pas tout ce qu'elle devrait et laisse à la sociologie le soin de le faire à sa place, quitte à dépasser le but. Bornée par l'optique des événements au jour le jour, l'histoire contemporaine abandonne à la sociologie la description non-événementielle de la civilisation contemporaine; bornée par la vieille tradition de l'histoire narrative et nationale, l'histoire du passé s'attache trop exclusivement au récit suivi d'un *continuum* spatio-temporel (« la France au XVIII^e siècle »); elle ose rarement répudier les unités de temps et de lieu et être aussi de l'histoire comparée, ou ce qu'on appelle ainsi (« la Cité à travers les âges »). Or on peut constater que, si l'histoire se décide à être « complète », à devenir complètement ce qu'elle est, elle rend la sociologie inutile.

Certes, il n'importerait guère qu'une partie du domaine légitime de l'histoire soit placé sous le nom de la sociologie; l'intérêt en serait tout juste corporatif. Le malheur est que cette erreur d'attribution entraîne des conséquences : l'histoire n'en fait pas assez (les unités de temps et de lieu limitent sa vision, même à l'intérieur du domaine dont on lui a toujours reconnu la propriété) et la sociologie en fait trop; faute d'avoir reconnu qu'elle est de l'histoire sans le nom, elle se croit tenue de chercher à faire de la science; on peut en dire autant de l'ethnologie. La sociologie est une pseudo-science, née des conventions académiques qui bornent la liberté de l'histoire; sa critique n'est même pas une tâche épistémologique : c'est une tâche pour l'histoire des genres et conventions. Entre une histoire qui serait enfin complète et une science formelle de l'homme (qui a présentement le visage d'une praxéologie), il n'y a de place pour aucune science. Devenir une histoire complète est la vraie vocation de l'histoire, qui a devant elle un avenir inépuisable, puisque décrire le concret est une tâche infinie.

Conditions d'une histoire scientifique

« Histoire scientifique », ces mots peuvent désigner deux entreprises bien différentes : expliquer scientifiquement les événements par les différentes lois auxquelles chacun de ceux-ci ressortit, ou bien expliquer l'histoire comme un tout, découvrir sa clé, trouver quel moteur la fait avancer en bloc. Nous venons de voir que la première

entreprise est impossible; l'explication serait extrêmement incomplète ou ne serait pas maniable. La seconde entreprise est notamment celle des marxistes : est-il possible d'expliquer un pan d'histoire en bloc, ou, si l'on préfère, de retrouver derrière chaque événement, que ce soit la guerre de 1914, la révolution russe ou la peinture cubiste, un même ordre de causes, à savoir les rapports de production capitalistes? Au lieu d'explications de circonstance 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? On considérera donc que l'histoire fonctionne selon une structure catégorielle, est articulée en économie, rapports sociaux, droit, idéologie, etc. ; c'est ainsi que le XVIII^e siècle se demandait laquelle des deux catégories que sont les lois et les mœurs expliquait l'autre.

En géologie, quand on veut expliquer le relief d'une région, on n'étudie pas l'aventure singulière de chaque caillou — celui-ci a été détaché par le gel et cet autre par un mouton qui paissait là; on se contente d'étudier la structure et le type d'érosion, parce qu'il se trouve que leur étude suffit à rendre compte de l'essentiel : le climat, la flore et l'action humaine ont des effets beaucoup plus limités, ou bien ont rarement des effets étendus. De même, en histoire, on considérera qu'une catégorie de causes, l'économie, a des effets beaucoup plus puissants que les autres, qui peuvent assurément réagir sur elle, l'ampleur de ces réactions demeurant toutefois limitée. Et, de même qu'un géologue pressent la nature du sous-sol, quand il voit quelle végétation couvre le sol ou si l'habitat est groupé autour de rares points d'eau, de même le géologue de l'histoire, à voir ces fleurs étranges qui se nomment *Don Quichotte* ou Balzac, pressentirait sur quelles infrastructures elles poussent.

Ce marxisme-là n'était qu'une hypothèse, mais raisonnable; tout se ramenait à une question de fait : une certaine catégorie de causes a-t-elle constamment des effets plus massifs que les autres? En géologie, la réponse est oui, comme on vient de voir; en médecine, elle serait plutôt non : quand on cherche l'explication d'une maladie non infectieuse, on est renvoyé de l'anatomie à la physiologie, de la physiologie à l'histologie et de celle-ci à la biochimie, sans qu'aucune de ces instances soit plus décisive que les autres¹. S'il devait, en histoire, exister une instance décisive, il était raisonnable de penser que ce serait l'économie : par-delà le tohu-bohu des grands événements et des

1. F. Dagognet, *Philosophie biologique*, P.U.F., 1955; cf. W. Riese, *la Pensée causale en médecine*, P.U.F., 1950.

grands hommes, il est clair que la plus grande partie de la vie de l'humanité se passe à travailler pour vivre.

Reste à savoir si l'activité économique, qui est si importante par rapport aux autres activités, va jusqu'à les commander, c'est-à-dire à les expliquer. Or que veut dire expliquer? Il n'y a d'explication que s'il y a constance; on sait expliquer quand on peut dire quelles causes, en gros, entraînent régulièrement un effet donné, ou bien quand on peut dire quel effet, en gros, sera régulièrement produit par des causes données; tout tient dans ce « en gros » : il ne faut pas que la marge d'à-peu-près dépasse une certaine ampleur². Les lois de la physique sont telles que, si je mets une casserole d'eau à bouillir, je peux ne régler qu'en gros la quantité d'eau et de chaleur et obtenir précisément l'effet souhaité; que, si je suis artilleur, le pointage le plus précis n'empêchera pas mes obus de se disperser, mais seulement dans des limites bien connues du calcul des probabilités : aussi finirai-je par faire mouche.

Pourquoi elle est impossible

S'il se trouvait que les rapports économiques de production fussent, au moins en gros, une cause sur laquelle on pourrait compter, ou produisissent, au moins en gros, des effets qui répondissent à notre attente, le marxisme aurait raison et l'histoire serait une science. Il faudrait, par exemple, que la Révolution fût assurée, tôt ou tard, tant que les causes qui y mènent (attitude du prolétariat, particularités nationales, ligne générale du Parti) varieraient seulement dans des limites raisonnables; il faudrait qu'à une infrastructure précise (le capitalisme) répondissent des superstructures diverses, assurément (roman réaliste ou roman d'évasion), mais pas quelconques (pas l'épopée). On sait du reste qu'il n'en est rien, que le marxisme n'a jamais rien prévu ni expliqué, et nous ne nous y attarderons pas. Mais il faut bien voir ce que son échec signifie exactement pour l'épistémologie de l'histoire; cet échec ne signifie pas du tout que, par exemple, la poésie n'est pas explicable par l'économie : mais seulement qu'elle ne l'est pas *constamment* et qu'en histoire littéraire, comme partout en histoire, il n'y a que des explications de circonstance. Que la poésie

2. D. Bohm, *Causality and Chance in modern physics*, Routledge and Kegan Paul, 1957 et 1967.

ait sa valeur propre et sa vie propre, c'est trop évident; mais de quel droit prophétiser qu'il n'arrivera jamais qu'un poème soit explicable principalement par l'économie? Que la poésie ne mange pas de ce pain-là? Ce serait du style édifiant, ou un préjugé métaphysique qui contredirait le principe d'interaction. La culture, comme toute l'histoire, est faite d'événements particuliers et on ne peut préjuger de la structure explicative que requiert chacun. C'est pourquoi on ne peut faire de théorie de la culture ou de l'histoire, ni ériger en catégorie ce que le sens commun, ou plutôt les langues modernes, appellent « la culture ». C'est même un trait caractéristique de la vie sociale, et une source de discussions sans fin, que cet état semi-fluide où rien n'est constamment vrai, où rien n'est décisif, où tout dépend de tout, comme l'expriment tant de proverbes : « L'argent ne fait pas le bonheur, mais il y contribue », « un sujet de roman n'est ni bon, ni mauvais en soi », « à demi coupable, à demi victime, comme tout le monde », « la superstructure réagit sur l'infrastructure ». Ce qui réduit la politique, même si elle est assurée de ses fins, à être une affaire de gouvernement à vue et l'histoire à n'être pas une science : un historien sait d'expérience que, s'il essaie de généraliser un schéma explicatif, d'en faire une théorie, le schéma cède sous la main. Bref, l'explication historique ne suit pas de routes tracées une fois pour toutes; l'histoire n'a pas d'anatomie. On ne peut y trouver « le dur du mou ».

Il n'est pas possible de classer les causes par hiérarchie d'importance, même en gros, et d'estimer que l'économie a tout de même des effets plus puissants que n'en ont les plus vagues borborygmes de l'histoire des idées; l'importance relative des catégories de causes varie d'un événement à l'autre. Nous avons pu voir une humiliation nationale ramener à un stade de barbarie jusqu'à présent indépassé le peuple qui avait été, un siècle et demi durant, l'Athènes de l'Europe, et un petit bourgeois tombé dans la bohème déclencher une guerre mondiale avec deux buts de guerre : anéantir les Juifs, ce qui est une forme d'histoire des idées, et conquérir à son peuple des terres à cultiver à l'Est³ : vieille aspiration venue du passé des sociétés agraires et de l'antique « faim de terre », qu'on est abasourdi de retrouver en un siècle industriel et keynésien. L'absence d'une hiérarchie constante des causes se montre bien quand nous essayons d'intervenir

3. Car tels étaient les deux principaux buts de guerre de Hitler : la revanche de Versailles n'était qu'une étape préliminaire; il fallait abattre la France et l'Angleterre pour avoir les mains libres à l'Est. Voir H. R. Trevor-Roper, « Hitlers Kriegsziele », dans *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 1960, et E. Jäckel, *Hitlers Weltanschauung, Entwurf einer Herrschaft*, Tübingen, Rainer Wunderlich Verlag, 1969.

dans le cours des événements : un niveau d'éducation ouvrière trop bas, et voilà les plans quinquennaux et la supériorité du socialisme réduits à rien. Les causes les plus différentes prenant tour à tour le *leadership*, il en résulte que l'histoire n'a pas de sens ni de cycles, qu'elle est un système ouvert; c'est là un point sur lequel notre âge cybernétique commence à savoir dire des choses précises⁴.

Il en résulte également qu'il ne peut y avoir de science de l'histoire, car il ne suffit pas qu'il y ait du déterminisme pour qu'une science soit possible : une science n'est faisable que dans les secteurs où le déterminisme universel (qu'il est partout impossible de suivre dans son détail inépuisable) se trouve présenter des effets d'ensemble plus globaux et peut être alors déchiffré et manié par une méthode abrégée qui s'applique à ces effets macroscopiques, celle des modèles ou celle des effets prédominants. Si le déterminisme ne se trouve pas comporter de ces effets dans le secteur considéré, alors le déchiffrement est impossible et la science correspondante est infaisable. Représentons-nous un kaléidoscope; rien de plus déterminé que la variété des figures que dessinent les petits morceaux de papier coloré. On peut raconter l'histoire de la succession de ces figures, mais pourrait-on en avoir une science? Oui, mais à l'une ou l'autre de ces conditions : il faudrait, soit que le kaléidoscope soit construit d'une manière si particulière qu'on puisse retrouver, derrière la variété des figures, certaines structures récurrentes dont on pourrait calculer le retour; soit qu'il se trouve que, comme il arrive avec des dés truqués, tel ou tel geste de la main du spectateur ramène toujours en gros telle ou telle figure. Si ces conditions ne sont pas remplies, on ne pourra faire mieux que de raconter l'histoire. On pourra aussi, il est vrai, se livrer à la tâche de dresser une topique de ces figures, d'énumérer les couleurs des morceaux de papier et les grands types de configurations qu'ils dessinent; bref, on pourra en faire une sociologie générale. Tâche assez vaine, puisque ces couleurs et ces configurations n'existent qu'en paroles et sont découpées aussi « subjectivement » que les constellations que la tradition découpe sur la voûte céleste.

L'histoire n'ayant pas plus d'anatomie et de causes prédominantes qu'elle n'a de lois qui lui seraient propres, il faut renoncer à l'idée comtienne qu'elle en est pour l'instant à un stade pré-scientifique et attend d'être élevée au rang de science, cette science étant la sociologie. Sous ce nom, Comte n'entendait évidemment pas cette science formelle de certains secteurs de l'activité humaine, à laquelle on tend

4. E. Topitsch, « *Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften* », dans R. Klíban-sky (éditeur), *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy), vol. 2, *Philosophie des sciences*, Florence, La Nuova Italia, 1968, p. 141-149.

présentement à donner plutôt le nom de praxéologie : sa sociologie était bien une science de l'histoire « en bloc », une science *de* l'histoire; elle devait établir les lois de l'histoire, ainsi la « loi des trois états », qui est la description du mouvement de l'histoire prise en bloc. Or cette science de l'histoire s'est révélée impossible (non pour des raisons métaphysiques : liberté humaine, mais pour des raisons de fait, d'ordre « cybernétique »). Ce qu'on fait de nos jours sous le nom de sociologie n'est pas une science; c'est, tantôt une description, une histoire sans le nom, tantôt une topique de l'histoire ou une phraséologie (c'est la sociologie générale). Devant cette confusion, est-il indiqué d'inviter historiens et sociologues à une chaque jour plus nécessaire collaboration interdisciplinaire? D'inviter les historiens ou les économistes à mettre à profit les résultats de la sociologie actuelle (car on se demande bien quels sont ces résultats)? La clarification paraît plus urgente que la collaboration et l'histoire, en cette affaire, n'a pas moins à se clarifier que la sociologie.

Les trois sociologies

S'il est vrai que la sociologie n'a découvert aucun type social, aucun ordre de faits prépondérant, s'il faut aller jusqu'à une praxéologie mathématique pour découvrir des invariants, alors il faut en conclure que le « nominalisme des historiens » était vrai et que la sociologie est sans objet; puisqu'elle existe cependant, ou du moins qu'il existe des sociologues, c'est que ceux-ci font sous ce nom autre chose que de la sociologie.

Somme toute, les livres qui se publient au titre de la sociologie peuvent être rangés sous trois chefs : une philosophie politique qui ne s'avoue pas, une histoire des civilisations contemporaines et enfin un genre littéraire séduisant, dont les *Cadres sociaux de la mémoire* de Halbwachs sont peut-être le chef-d'œuvre et qui a pris inconsciemment la succession des moralistes et tractatistes des XVI^e-XVIII^e siècles; la sociologie générale entre presque tout entière sous ce troisième chef. Pour le premier chef, la sociologie permet d'exposer, comme étant la science même, des opinions avancées ou conservatrices sur la politique, l'enseignement ou le rôle de la canaille dans les révolutions; elle est alors une philosophie politique. En revanche, et c'est le second chef, si un sociologue fait l'étude statistique de la population étudiante de Nanterre et en tire une explication en compréhension de la révolte

universitaire de mai 1968, il fait de l'histoire contemporaine et les historiens futurs auront à tenir compte de son travail et à étudier son interprétation; aussi demandons-nous humblement pardon à ce sociologue du mal que nous semblons dire de la sociologie et le supplions-nous de considérer que nous contestons le pavillon et non la marchandise.

Reste la sociologie générale. De même qu'une partie de la production philosophique actuelle prend la suite de la littérature d'édification et des recueils de sermons qui représentaient, aux *xvi^e-xviii^e* siècles, une proportion considérable de l'édition (près de la moitié des livres publiés à certaines périodes), de même la sociologie générale continue l'art des moralistes. Elle dit comment est faite la société, quelles sont les espèces de groupements, les attitudes des hommes, leurs rites, leurs tendances, de même que les maximes et traités sur l'homme ou l'esprit décrivaient la variété des conduites, des sociétés et des préjugés de l'homme; la sociologie générale peint la société éternelle comme les moralistes peignaient l'homme éternel; c'est une sociologie « littéraire », au sens où l'on parle de la psychologie « littéraire » des moralistes et romanciers. Elle peut, comme cette dernière, produire des chefs-d'œuvre; après tout, l'*Homme de Cour* de Balthasar Gracian est une sociologie (écrite, comme Machiavel, en langage normatif). Cependant, la plus grande partie de cette littérature de tractatistes n'est pas destinée à survivre et encore moins à amorcer un processus cumulatif; elle ne peut se sauver que par ses qualités artistiques ou philosophiques. En effet, moralistes ou sociologie générale, il s'agit toujours de descriptions du connu; or la loi d'économie de la pensée se refuse à emmagasiner dans son trésor une description, si véridique qu'elle puisse être, si cette description n'est qu'une possible parmi une infinité d'autres qui sont aussi vraies et si chaque homme porte en soi le moyen de s'en faire lui-même une, en cas de besoin; elle ne conserve dans son trésor que les « matières de mémoire », histoire et philologie, et les découvertes scientifiques.

Or la sociologie générale ne peut pas être autre chose qu'une sociologie « littéraire », une description, une phraséologie. Aucune de ces descriptions ne peut être plus vraie que les autres, plus scientifique. Description, non explication; récapitulons très didactiquement les trois degrés du savoir. La formule de Newton explique les lois de Kepler qui expliquent les mouvements des planètes; la pathologie microbienne explique la rage; le poids des impôts explique l'impopularité de Louis XIV. Dans les deux premiers cas, nous avons des explications scientifiques et, dans le troisième, une description et de la compréhension. Les deux premiers ont exigé des découvertes et le troisième est enfant de Mémoire. Les deux premiers permettent des

déductions ou des prévisions et des interventions, le troisième est affaire de prudence (il n'est de politique que de l'entendement). A la première catégorie correspondent des concepts très abstraits, « travail » ou « attraction »; à la seconde, des concepts scientifiques issus d'une épuration de ceux du sens commun (la « côte » des géologues est beaucoup plus précise que ce que le langage courant désigne par côte et on lui opposera conventionnellement la *cuesta*). A la troisième explication correspondent des concepts sublunaires. Cette troisième explication, c'est l'histoire; quant à la sociologie, qui n'est ni la première, ni la seconde, elle ne peut être que de l'histoire ou une paraphrase de l'histoire. Or les descriptions historiques sont faites de mots, de concepts, d'universaux; on pourra toujours extraire une de ces séries d'universaux pour en faire une sociologie générale; on pourra aussi s'engager à n'employer que ces universaux-là, ce qui ouvrira la voie à une sociologie déductive. Laquelle, pour être déductive, ne sera pas plus une science que l'*Éthique* de Spinoza, ou que le droit ou la théologie. Le résultat est toujours le même : la sociologie générale est une phraséologie et les sociologies possibles sont en nombre indéfini; ce que l'événement a prouvé.

Malaise de la sociologie

Aussi n'est-ce un secret pour personne que la sociologie vit aujourd'hui dans le malaise et que la *melior et major pars* des sociologues ne prend plus au sérieux que « le travail empirique », c'est-à-dire l'histoire de la société contemporaine. Car que penser de l'autre sociologie, de celle qui n'est pas une histoire sans le nom? Que penser d'une discipline qui, d'un côté, est cultivée par des esprits distingués, qui remplit des milliers de pages, qui donne lieu à de graves discussions; et qui, de l'autre, est un genre faux dont on peut prophétiser que ses produits sont mort-nés, comme ceux de la psychologie 1800. Au fait, rien ne ressemble plus à du Gurvitch ou à du Parsons que le *Traité des facultés de l'âme* de Laromiguière, comme le lecteur s'en convaincra s'il veut bien jeter les yeux au bas de cette page⁵. Il y retrouvera le

5. « Le système des facultés de l'âme se compose de deux systèmes, le système des facultés de l'entendement et le système des facultés de la volonté. Le premier comprend trois facultés particulières, l'attention, la comparaison, le raisonnement. Le second en comprend également trois, le désir, la préférence, la liberté. Comme l'attention est la concentration de l'activité de l'âme sur un objet afin d'en acqué-

contenu et l'esprit de ces volumes de sociologie dont on se force à tourner les pages en luttant contre l'ennui du toujours-su, de ce mélange de truismes, d'à-peu-près, de logomachie et de même-pas-faux que l'on parcourt parce qu'on peut y pêcher de loin en loin un petit fait instructif, une idée ingénieuse ou un bonheur de plume; ces volumes qui, dans la majorité des cas, sont des recueils de truismes (lisez *l'Homme* de Linton) et qui, dans les meilleurs cas, auraient l'intérêt de toute description historique ou ethnographique, si, pour notre malheur, l'auteur n'avait cru devoir être plus qu'historien, s'il n'avait tenu à se montrer sociologue, à placer son intérêt, non dans ce qu'il raconte, mais dans les mots qu'il emploie pour le raconter, ce qui l'amène à dessiner dans un style mou, à noyer et à banaliser les contours pour le plaisir de replacer partout les mêmes concepts.

La sociologie, je veux dire la sociologie générale, n'existe pas. Il existe une physique, une économie (et une seule), mais il n'existe pas *une* sociologie; chacun se fait la sienne, de même que chaque critique littéraire se fait une phraséologie à son goût. La sociologie est une science qui voudrait être, mais dont la première ligne n'a pas encore été écrite et dont le bilan scientifique est exactement nul; elle n'a rien révélé qu'on ne sût déjà : aucune anatomie de la société, aucune relation causale que le bon sens ne connût. En revanche, l'apport de la sociologie à l'expérience historique, à l'allongement du questionnaire, est considérable et il le serait encore plus, si la finesse était la chose du monde la mieux partagée et si les préoccupations scientifiques ne l'étouffaient parfois; tout l'intérêt de la sociologie est dans cette finesse. La théorie de la personnalité de base chez Kardiner est aussi vague que verbale, les relations qu'il veut établir entre les « institutions primaires » et cette personnalité sont tantôt évidentes, tantôt arbitraires ou même naïves, mais sa description de l'âme indigène aux îles Marquises est une belle page exotique d'histoire contemporaine. Il en résulte que, dans un livre de sociologie, les développements que les professionnels blâmeraient comme littéraires ou journalistiques sont le meilleur de l'ouvrage et que les développements professionnellement qualifiés sont la partie morte; les malins ne l'ignorent pas et, quand ils écrivent sur la foule solitaire ou la sociologie de la photographie, ils maintiennent un sage équilibre entre ce qui plaît aux deux catégories de lecteurs.

rir l'idée, le désir est la concentration de cette même activité sur un objet, afin d'en acquérir la jouissance. La comparaison est le rapprochement des deux objets; la préférence est le choix entre deux objets qu'on vient de comparer. Le raisonnement et la liberté ne semblent pas offrir d'abord la même analogie; cependant », etc. Cité par Taine dans ses admirables *Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, p. 14.

En somme, la sociologie n'est qu'un mot, un mot homonyme, sous lequel on place différentes activités hétérogènes : phraséologie et topie de l'histoire, philosophie politique du pauvre ou histoire du monde contemporain. Elle fournit donc un bel exemple de ce qu'on a appelé plus haut les fausses continuités; écrire l'histoire de la sociologie, de Comte et Durkheim à Weber, Parsons et Lazarsfeld, ne serait pas écrire l'histoire d'une discipline, mais celle d'un mot. De chacun de ces auteurs à l'autre, il n'y a aucune continuité de fondement, d'objet, de propos et de méthode; « la » sociologie n'est pas une discipline une, qui aurait évolué; sa continuité n'existe que par son nom, qui établit un lien purement verbal entre des activités intellectuelles qui ont pour seul point commun de s'être établies en marge de disciplines traditionnelles. Il y avait du vide entre ces disciplines (l'histoire était une histoire incomplète); il y avait aussi la tentation de faire de la philosophie politique « scientifique », et la tentation de fonder une science de l'histoire. Dans ce terrain vague entre les vieilles disciplines sont venues camper successivement, en des emplacements différents, des entreprises hétéroclites, qui ont dû à leur seule marginalité d'avoir reçu le même nom de sociologie. La question n'est donc pas de savoir, par exemple, ce que le sociologue Durkheim a de commun avec le sociologue Weber, car ils n'ont rien de commun : mais pourquoi le second a repris le nom de sociologue (c'était parce que sa conception de l'histoire était étroitement limitée par sa théorie du rapport aux valeurs).

Comme il n'y a aucune découverte à mettre au compte de la sociologie, on comprend que, de trois quarts de siècle de sociologie, il ne reste rien, sauf des façons de parler; plus le lecteur serait tenté de nous reprocher de condamner sommairement et en bloc une immense activité intellectuelle qui fut extrêmement variée selon les auteurs et les écoles nationales, plus il doit se souvenir que cette variété a tout de même un caractère commun, celui de n'avoir rien laissé au creux de notre main. Un signe ne trompe pas : étudier la sociologie n'est pas étudier un corps de doctrine, comme on étudie la chimie ou l'économie; c'est étudier les doctrines sociologiques successives, les *placita* des sociologues présents et passés; car il y a des doctrines régnantes, des écoles nationales, des styles d'une époque, de grandes théories tombées en désuétude, d'autres qui sont la sociologie même tant que le « grand patron » qui en est l'auteur contrôle l'accès aux carrières sociologiques : mais il n'y a pas de processus cumulatif du savoir.

**La sociologie est due
à une conception trop étroite de l'histoire**

Il convient donc que les historiens prennent conscience que la sociologie est de l'histoire qu'ils négligent d'écrire et dont l'absence mutile celle qu'ils écrivent, et que les sociologues et ethnographes comprennent qu'ils ne peuvent faire plus scientifique que les historiens. Nous avons vu plus haut comment l'histoire événementielle du passé est prisonnière de l'optique des documents, qui ont enregistré en leur temps l'actualité, les événements au jour le jour; prenant la suite de cette histoire, l'histoire contemporaine le fait dans la même optique et elle abandonne à la sociologie tout ce qui n'est pas de la chronique politique. Pourtant, on voit mal pourquoi un livre sur *le Phénomène bureaucratique* serait de la sociologie, alors que le phénomène énergétique serait de l'histoire, pourquoi *Auxerre en 1950* serait moins historique qu'*Auxerre en 1850*, ce qui peut bien distinguer *les Blousons bleus* d'un livre sur l'éphébie hellénistique, et une étude sur la parenté chez les Kariera actuels d'une étude sur la parenté byzantine⁶. On ne va tout de même pas prendre la répartition des chaires en Sorbonne pour un système des sciences; ou s'imaginer que la diversité des documents qui font connaître le vécu (ici des inscriptions hellénistiques, là un sondage d'opinion, là-bas une tribu Kariera tout entière) ferait que ce vécu se prêterait plus facilement ici que là à être transformé en science.

Or l'histoire, il y a quelques millénaires, a pris un mauvais départ. Elle ne s'est jamais complètement dégagée de sa fonction sociale, celle de perpétuer le souvenir de la vie des peuples ou des rois; bien que, très tôt, elle soit devenue œuvre de pure curiosité pour la spécificité et qu'Hérodote ait tout de suite allié l'histoire, l'histoire contemporaine et l'histoire non-événementielle, elle n'en est pas moins restée sous l'influence de deux espèces de conventions. La première convention voulait qu'il n'y eût d'histoire que du passé, de ce qui se perd si l'on n'en conserve pas le souvenir; la connaissance du présent semblait au contraire aller de soi. La seconde voulait que l'histoire racon-

6. *Le Phénomène bureaucratique*, par M. Crozier; *Auxerre en 1950*, par Ch. Bettelheim et S. Frère; *les Blousons bleus*, par N. de Maupeou-Abboud. On a reproché à l'un de ces livres d'être trop peu spéculatif, sociologique, et de se contenter de rassembler des faits, en les faisant comprendre d'une façon « littéraire » (entendons « historique »). Ne serait-ce pas plutôt un compliment?

tât la vie passée d'une nation, fût centrée sur l'individualité singulière de celle-ci et s'installât dans un *continuum* spatio-temporel : histoire grecque, histoire de France, histoire du xvi^e siècle; on n'a pas songé qu'il était tout aussi légitime de découper la matière historique en *items* : la cité à travers les siècles, le millénarisme à travers les âges, paix et guerre entre les nations.

La première convention nous a habitués à opposer le présent, qui serait la chose même, et le passé, qui est affecté d'un indice historique qui le rend à demi irréel. Cette fausse opposition est à l'origine de deux pseudo-sciences, la sociologie et l'ethnographie, qui se partagent l'histoire des civilisations contemporaines, l'une prenant celles des civilisés et l'autre celles des primitifs (Hérodote, plus clairvoyant, décrivait conjointement la civilisation des Grecs et celles des Barbares); n'étant pas affectées de l'indice historique, ces deux disciplines évoluent en liberté dans un éternel présent : étudier les « rôles » dans une société contemporaine, c'est étudier les « rôles » mêmes. Ce n'est évidemment pas naïveté, mais convention de genre; du reste, on voit de temps à autre un sociologue faire un plongeon dans le passé; il en revient avec un livre, dans la préface duquel il ne manque pas de déclarer qu'il a voulu montrer par là que l'histoire comparée pouvait procurer des « matériaux » nouveaux pour la sociologie. Nous sommes, comme on voit, dans l'enfer de la confusion, dans une de ces situations pourries où les choses sont pensées à demi, assez pour qu'on ne puisse être taxé de naïveté, pas assez pour qu'on ose tirer au clair les conventions arbitraires et les fausses conséquences qu'on en tire. Si l'ethnologie et la sociologie ont raison de ratiociner sur l'homme, pourquoi l'histoire ne le fait-elle pas? Si l'histoire a raison de ne pas le faire, pourquoi sociologues et ethnographes auraient-ils plus de droit à le faire? Il est vrai que l'opposition existentielle du présent et du passé modèle aussi la physionomie traditionnelle de la géographie et de l'économie. Les géographes décrivent principalement l'état actuel de la surface terrestre; dès que le nombre de kilomètres de voies ferrées augmente dans quelque pays, ils se hâtent de mettre à jour le chiffre qu'ils enseigneront dans leur cours. Il y a bien une géographie historique, mais c'est une parente pauvre (dommage, car une « Géographie humaine de la France en 1815 » serait aussi intéressante que faisable). Quant à l'économie, ce n'est pas pour rien qu'elle s'appelle « économie nationale » chez les Allemands et « richesse des nations » chez Adam Smith : bien que dégageant, comme on sait, des lois éternelles, elle est spontanément contemporaine et nationale⁷.

7. J. Robinson, *Philosophie économique*, trad. Stora, N.R.F., 1967, p. 199.

La seconde convention, celle des unités de temps et de lieu, lie l'histoire au *continuum* et fait d'elle avant tout la biographie d'une individualité nationale : à des degrés divers, la plus grande partie de l'histoire qu'on écrit encore aujourd'hui est taillée dans l'histoire d'une nation ; celle qui se dérobe à la convention du *continuum* est appelée histoire comparée. L'histoire est dans la situation où serait la géographie si celle-ci se bornait presque exclusivement à la géographie régionale et si la géographie générale était tenue pour une parente pauvre ou bien pour une technique de pointe. On l'a vu plus haut, le temps n'est pas essentiel à l'histoire, mais seulement la spécificité ; le respect des unités, l'attachement à la singularité spatio-temporelle, est la dernière survivance des origines de l'histoire comme conservatoire des souvenirs nationaux ou dynastiques. Si, dès le *xvii^e* siècle, la géographie est devenue une discipline complète et a admis la pleine légitimité de la géographie générale, c'est probablement parce qu'à la différence de l'histoire, qui est d'abord nationale, la géographie, pour des raisons évidentes, est d'abord géographie des nations étrangères, « histoire des voyages ». Le génie de Varenus a fait le reste.

L'exemple de la géographie « générale »

Or les géographes ont un grand principe dont les historiens ont le devoir le plus absolu de s'inspirer : ne jamais considérer un phénomène sans le rapprocher des phénomènes apparentés qui sont répartis sur les autres points du globe ; si l'on étudie le glacier de Talèfre, dans le massif du mont Blanc, on ne manquera pas d'en rapprocher les autres glaciers alpins, voire tous les glaciers de la planète. De la comparaison naît la lumière : le « principe de géographie comparée » fonde la géographie générale et vivifie la régionale⁸. Les géographes appellent « dimension horizontale » et « dimension verticale » ces deux orientations possibles de toute description⁹, dont l'une suit un *continuum* qui est la région, tandis que l'autre procède par *items*, glacier,

8. A. Bonifacio dans coll. Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire des sciences*, p. 1146.

9. Sur la distinction entre l'orientation « horizontale » et la « verticale », voir Schmitthenner et Bobek dans W. Storkebaum, *Zum Gegenstand und Methode der Geographie*, p. 192 et 295.

érosion ou habitat. Les épigraphistes connaissent ces deux orientations, qu'ils appellent classement régional et classement par séries. Ce dualisme est également celui de l'histoire en face de l'histoire comparée, et de l'histoire littéraire en face de la littérature comparée; toutes ces disciplines descriptives ont pour objet des faits qui se succèdent dans le temps ou l'espace et qui, si on les considère sous un angle adéquat, offrent souvent entre eux des similitudes; on peut donc, soit décrire une portion d'espace ou de temps avec les faits qu'elle contient, soit décrire une série de faits qui offrent quelque similitude. Les faits littéraires peuvent être racontés comme une histoire suivie (le roman en France, la littérature et la société au XVIII^e siècle français, la littérature européenne) ou par catégories : le roman à la première personne, la littérature et la société. Il est indifférent de choisir l'une ou l'autre de ces deux orientations; l'une n'est pas plus générale ou sociologique que l'autre. Le « champ » des faits historiques ou géographiques n'a pas de profondeur, il est tout plat; on peut seulement y découper des morceaux qui sont plus ou moins grands et qui sont ou ne sont pas d'un seul tenant; étudier « le roman français » ou « les romans à la première personne », « la cité grecque » (c'est-à-dire les cités grecques) ou « les cités à travers l'histoire ». Mais pratiquement, quelle que soit l'orientation choisie, elle sous-entend la connaissance de l'autre orientation. Qui s'aviserait d'étudier le glacier de Talèfre sans connaître, par l'observation d'autres glaciers, ce qu'est un système glaciaire ne comprendrait rien à son glacier ou n'en apercevrait que les traits les plus anecdotiques; qui étudierait le roman antique en s'imaginant que la littérature comparée est une discipline marginale qui ne le concerne pas n'aboutirait qu'à stériliser son étude. Qui étudierait les favoris de Louis XIII sans étudier la « série » des favoris d'Ancien Régime méconnaîtra ce qu'a signifié le système des favoris et ce qu'ont par conséquent représenté les favoris de Louis XIII : il fera de l'histoire étroitement événementielle. Pour comprendre un seul favori et raconter son histoire, il faut en étudier plusieurs; il faut par conséquent sortir de sa période, ne plus tenir compte des unités de temps et de lieu. Seule l'histoire comparée permet d'échapper à l'optique des sources et d'explicitier le non-événementiel.

Le préjugé des unités de temps et de lieu a donc eu deux effets fâcheux : l'histoire comparée ou générale a été, jusqu'à une date récente, sacrifiée à l'histoire « continue » ou nationale et on a abouti à une histoire incomplète; faute de comparaison, cette histoire nationale s'est elle-même mutilée et est restée prisonnière d'une optique trop événementielle. Que faut-il donc souhaiter? Que l'histoire comparée ait plein droit de cité? Que se multiplient des livres intitulés *les*

*Primitifs de la révolte, Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*¹⁰, *The Culture of Cities, The Political Systems of Empires*? Certes, car ce sont de bons livres. Toutefois, il demeure possible de faire de l'histoire comparée à l'intérieur de l'histoire la plus traditionnelle, la plus « continue » : il suffit de ne pas raconter un seul fait sans l'avoir d'abord étudié à l'intérieur de sa série. Étudier comparativement plusieurs messianismes révolutionnaires, c'est seulement mieux faire l'histoire de chacun d'eux.

Il faut donc souhaiter voir se développer une histoire qui soit le pendant de la géographie générale et qui vivifiera l'histoire « continue », comme la géographie générale vivifie la régionale et lui enseigne à voir. L'abandon des unités donne à l'histoire une liberté de découpage, d'invention d'*items* nouveaux, qui est une source de renouvellement indéfini. Souhaitons même que l'histoire continue devienne la moindre partie de l'histoire ou ne soit plus que le cadre de travaux d'érudition. En effet, si les unités de temps et de lieu sont abolies, l'unité d'intrigue devient l'essentiel; or il est rare que les découpages traditionnels fournissent des intrigues cohérentes et intéressantes. Les géographes ont depuis longtemps renoncé à découper les régions d'après les frontières politiques; ils les découpent en fonction de critères proprement géographiques. L'histoire se doit de les imiter et de se donner une complète liberté d'itinéraire à travers le champ événementiel, s'il est vrai qu'elle est œuvre d'art, s'il est vrai qu'elle s'intéresse purement au spécifique, s'il est vrai enfin que les « faits » n'existent que par une intrigue et que le découpage des intrigues est libre. Le premier devoir d'un historien n'est pas de traiter son sujet, mais de l'inventer. Cette histoire en liberté, débarrassée de ses limites conventionnelles, est une histoire complète.

10. *Les Primitifs de la révolte*, par E. Hobsbawm; *Messianismes*, par W. E. Mühlmann; *Culture of cities*, par L. Mumford; *Systems of Empires*, par S. N. Eisenstadt. — Rien ne montre mieux la vanité de la distinction entre histoire et ethnographie que le livre de Mühlmann; le titre français est plutôt ethnographique, mais le titre original (*Chiliasmus und Nativismus*) est plus historique; l'auteur déclare, p. 347, qu'il a voulu animer l'étude des messianismes révolutionnaires historiquement connus, dont les documents médiévaux et modernes ne nous donnent qu'une idée pâle et faussée, au moyen de ce que l'observation permet de constater de nos jours chez les peuples sous-développés.

L'œuvre historique de Weber

Au total, l'histoire, pour devenir complète, doit s'arracher à trois limitations : l'opposition du contemporain et de l'historique, la convention du *continuum*, l'optique événementielle; le salut est donc du côté de la « sociologie » et de l'« ethnographie » des sociétés contemporaines, de l'histoire « comparée », enfin de l'histoire non-événementielle avec sa décomposition des « temporalités en profondeur ». Une histoire devenue ainsi complète est la vérité de la sociologie. L'œuvre historique la plus exemplaire de notre siècle est celle de Max Weber, qui efface les frontières entre l'histoire traditionnelle, dont elle a le réalisme, la sociologie, dont elle a les ambitions, et l'histoire comparée, dont elle a l'envergure. Weber — pour qui l'histoire était rapport aux valeurs — n'en est pas moins paradoxalement celui qui a mené l'évolution du genre à son terme logique : à une histoire qui s'est complètement arrachée à la singularité spatio-temporelle et qui, puisque tout est historique, se donne librement ses objets. L'œuvre de Weber — qui, sociologie « en compréhension », ne cherche pas à poser de lois — est, au vrai, de l'histoire; elle doit son aspect faussement systématique au fait que c'est une histoire comparée sous-tendue par une topique; elle rassemble et classe les cas particuliers d'un même type d'événements, à travers les siècles. *La Cité* est une large étude comparative de l'habitat urbain à travers toutes les époques et toutes les civilisations. De la comparaison, Weber ne tire pas de règles; tout au plus constate-t-il que, pour des raisons compréhensibles (et par conséquent non séparables d'une situation historique concrète avec laquelle la règle formelle entretient des échanges subreptices), tel genre d'événement en « favorise » tel autre : les classes opprimées ont naturellement une certaine affinité pour tel ou tel genre de croyance religieuse, une classe de guerriers a difficilement une éthique religieuse rationnelle; il est humainement compréhensible qu'il en soit ainsi et non moins compréhensible que la règle ait des exceptions. Tout est en dégradé, en *plus ou moins*, comme toujours en histoire; les propositions d'aspect général n'énoncent en fait que « des possibilités objectives qui sont, selon les cas, plus ou moins typiques, ou encore plus ou moins proches d'une causalité adéquate ou d'une

action faiblement favorable ¹¹ ». En somme, Weber trace un réseau de variantes; un pouvoir charismatique, dira-t-il par exemple, peut se maintenir et devenir héréditaire, ou au contraire disparaître à la mort du chef bien-aimé : des accidents historiques en décideront. Aussi n'est-il pas étonnant que ces *topoi* soient la moindre partie de l'œuvre; on donnerait une idée disproportionnée de l'aspect des œuvres de Weber si on ne disait pas qu'ils ne forment au total que quelques phrases qui apparaissent çà et là au fil de longues pages de description historique et que le but de l'œuvre est plus dans ces descriptions compréhensives que dans l'énonciation de conclusions de ce genre. A vrai dire, des énoncés du même genre se rencontrent chez les historiens, s'ils ont un tour sentencieux, et ce ne sont pas eux qui ont pu faire penser que l'œuvre de Weber était autre chose que de l'histoire sans le nom. Ce qui fait que cette œuvre ne ressemble pas à de l'histoire comme on la conçoit traditionnellement tient à trois choses : à la rupture avec le *continuum*, Weber allant chercher son bien dans toutes les plates-bandes; au ton dégagé de cet *outsider* qui ignore les coutumes corporatives et le style conventionnel qui sert de signe de reconnaissance aux spécialistes de chaque période; enfin, au fait que la comparaison l'amène à poser des questions que ces spécialistes ne songent pas toujours à poser.

Ainsi, comme l'écrit L. von Mises, la sociologie de Weber est en fait une histoire sous une forme plus générale et plus sommaire. Pour lui, la sociologie ne pouvait être davantage qu'une histoire de ce genre, puisqu'à ses yeux les choses humaines ne pouvaient avoir de lois universelles et ne donnaient lieu qu'à des propositions historiques, auxquelles il ne refusait l'épithète d'historiques que parce qu'elles étaient comparatives et non-événementielles. Elles étaient pour lui de la sociologie, de la science, parce qu'il ne pouvait y avoir d'autre science de l'homme. On sait, en effet, quelle avait été la position épistémologique de Weber, héritier de Dilthey et de l'historisme, dans la « querelle des méthodes » où s'affrontaient les partisans de l'économie comme théorie pure et les partisans de l'économie comme discipline historique et descriptive. Weber, pour qui la théorie économique n'était pas une connaissance déductive, mais un idéaltype de l'économie du capitalisme libéral, et pour qui les sciences humaines n'étaient pas sur le même plan que les sciences de la nature, pouvait tenir l'ample manière d'écrire l'histoire qui était la sienne pour une science de l'homme et réserver le nom d'histoire à l'histoire événe-

11. R. Aron, *la Sociologie allemande contemporaine*, 2^e édition, P.U.F., 1950, p. 150.

mentielle. Les choses sont devenues plus claires depuis trois quarts de siècle; on est maintenant enclin à voir, dans *Économie et Société* ou dans *la Cité*, de l'histoire, pour réserver le nom de science à la théorie économique et plus généralement à la praxéologie mathématique.

Université d'Aix (Lettres),
avril 1969-août 1970.

Foucault révolutionne l'histoire

INÉDIT

Comme tout le monde connaît le nom de Foucault, point n'est besoin d'une longue introduction. Mieux vaut passer tout de suite à des exemples concrets, pour montrer l'utilité pratique de la méthode de Foucault et pour essayer de dissiper les préventions que nous pourrions légitimement avoir envers ce philosophe : que Foucault réifie une instance qui échappe à l'action humaine et à l'explication historique, qu'il privilégie les coupures ou les structures par rapport aux continuités ou aux évolutions, qu'il ne s'intéresse pas au social... En outre, un mot, celui de « discours », a créé beaucoup de confusions¹; disons très vite que Foucault, ce n'est pas Lacan et ce n'est pas non plus la sémantique; le mot de « discours » est pris chez Foucault en un sens technique très particulier et ne désigne justement pas ce qui est dit; le titre même d'un de ses livres, *les Mots et les Choses*, est ironique².

Si nous dissipons ces erreurs probablement inévitables³, nous découvrons, en cette pensée difficile, une chose très simple et très neuve, qui ne peut que combler un historien et dans laquelle il se sent tout de suite chez lui : elle est ce qu'il espérait et qu'il faisait déjà confusément; Foucault, c'est l'historien achevé, l'achèvement de l'histoire. Ce philosophe est un des très grands historiens de notre

1. La faute n'en est pas aux lecteurs. *L'Archéologie du savoir*, ce livre maladroit et génial où l'auteur a pris pleine conscience de ce qu'il faisait et a poussé sa théorie jusqu'à son achèvement logique (p. 65 : « En un mot, on veut, bel et bien, se passer des choses »; cf. p. 27 et les autocritiques de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique*, p. 64, n. 1 et p. 74, n. 1), a été écrit en pleine fièvre structuraliste et linguistique; en outre, l'historien Foucault a commencé par étudier des discours plus que des pratiques, ou des pratiques à travers des discours. Il demeure que la liaison de la méthode de Foucault avec la linguistique n'est que partielle, ou accidentelle, ou circonstancielle.

2. *L'Archéologie du savoir*, p. 66, cf. 63-67.

3. En outre, « dans *les Mots et les Choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle » (*L'Archéologie du savoir*, p. 27). Même des philosophes proches de Foucault ont pensé que son but était d'établir l'existence d'une *épistémè* commune à toute une époque.

époque, nul n'en doute, mais il pourrait être aussi l'auteur de la révolution scientifique autour de laquelle rôdaient tous les historiens. Positivistes, nominalistes, pluralistes et ennemis des mots en *isme*, nous le sommes tous : lui est le premier à l'être complètement. Il est le premier historien complètement positiviste.

Mon premier devoir sera donc de parler en historien plutôt qu'en philosophe — et pour cause. Mon second et dernier sera de parler par exemples; j'en prendrai un d'où je tirerai tous mes raisonnements et qui n'est pas de moi : ce sera l'explication de la cessation des combats de gladiateurs, telle que l'a découverte Georges Ville et qu'on la lira bientôt dans son grand livre posthume sur la gladiature romaine.

L'intuition initiale de Foucault, ce n'est pas la structure, ni la coupure, ni le discours : c'est la *rareté*, au sens latin de ce mot; les faits humains sont rares, ils ne sont pas installés dans la plénitude de la raison, il y a du vide autour d'eux pour d'autres faits que notre sagesse ne devine pas; car ce qui est pourrait être autre; les faits humains sont arbitraires, au sens de Mauss, ils ne vont pas de soi, alors qu'ils semblent tellement aller de soi aux yeux des contemporains et même de leurs historiens que ceux-ci ni ceux-là ne les aperçoivent seulement. N'en disons pas plus pour le moment et passons aux faits. C'est une longue histoire que, grâce à mon ami Georges Ville, nous allons entendre : celle de la cessation des combats de gladiateurs.

Ces combats ont pris fin peu à peu, ou plutôt par secousses, tout au long du IV^e siècle de notre ère, quand régnaient les empereurs chrétiens. Pourquoi cette cessation, et à ce moment-là? La réponse semble évidente : ces atrocités ont cessé du fait du christianisme. Eh bien, il n'en est rien : pas plus que l'esclavage, la gladiature ne doit sa disparition aux chrétiens; ceux-ci ne blâmaient la gladiature que dans la condamnation générale qu'ils faisaient de tous les spectacles, qui détournent l'âme de la pensée du seul salut; parmi les spectacles, le théâtre, avec toutes ses indécences, leur a toujours paru plus condamnable que la gladiature : alors que le plaisir de voir couler le sang trouve en lui-même son achèvement, le plaisir des indécences de la scène entraîne les spectateurs à vivre ensuite lascivement à la ville. L'explication est-elle à chercher alors du côté d'un humanitarisme qui serait, plus que chrétien, largement humain, ou du côté de la sagesse païenne? Pas davantage; l'humanitarisme n'existe que dans une petite minorité de gens aux nerfs fragiles (de tout temps, la foule s'est ruée aux supplices, et Nietzsche a écrit des phrases de penseur en chambre sur la saine sauvagerie des peuples

forts); cet humanitarisme est trop aisément confondu avec un sentiment un peu différent, la prudence : avant d'adopter avec enthousiasme la gladiature romaine, les Grecs en ont d'abord redouté la cruauté, qui risquait d'habituer les populations à la violence; c'est ainsi que nous avons peur que les scènes de violence à la télévision ne fassent monter le taux de criminalité. Ce n'était pas tout à fait la même chose que de plaindre le sort des gladiateurs eux-mêmes. Quant aux sages, païens et aussi chrétiens, ils estiment que le spectacle sanglant des combats souillent l'âme des spectateurs (tel est le vrai sens des trop fameuses condamnations que portent Sénèque ou saint Augustin); mais c'est une chose que de condamner les films pornographiques parce qu'ils sont immoraux et souillent l'âme du public, c'en est une autre que de les condamner parce qu'ils transforment en objets les personnes humaines qui en sont les acteurs.

Précisément les gladiateurs avaient dans l'Antiquité la réputation ambivalente des vedettes du porno : quand ils ne fascinaient pas comme vedettes de l'arène, ils faisaient horreur, parce que ces volontaires de la mort ludique étaient à la fois des assassins, des victimes, des candidats au suicide et de futurs cadavres ambulants. On les tenait pour impurs exactement au même titre que les prostituées : celles-ci et ceux-là sont des foyers d'infection à l'intérieur des cités, il est immoral de les fréquenter parce qu'ils sont sales, il faut les toucher avec des pincettes. Ce qui s'explique : dans la grande majorité de la population, la gladiature soulevait, comme le bourreau, des sentiments ambivalents, attrait et prudente répulsion; d'un côté il y avait le goût de voir souffrir, la fascination de la mort, le plaisir de voir des cadavres, et de l'autre côté, l'angoisse de voir que, dans l'enceinte même de la paix publique, des meurtres légaux ont lieu qui ne sont pas ceux d'ennemis ni de criminels : l'état de société ne défend plus contre la loi de la jungle. Dans beaucoup de civilisations, cette peur politique l'a emporté sur l'attrait : c'est à elle qu'on doit la cessation des sacrifices humains; à Rome, en revanche, l'attrait l'a emporté et c'est ainsi que s'est installée cette institution des gladiateurs qui est unique dans l'histoire universelle; le mélange d'horreur et d'attrait a abouti à la solution de vomir ces mêmes gladiateurs que l'on acclamait comme des vedettes et de les tenir pour impurs à la manière du sang, du sperme et des cadavres. Ce qui permettait d'assister aux combats et aux supplices de l'arène avec la plus complète bonne conscience : les scènes les plus épouvantables de l'arène étaient un des motifs favoris des « objets d'art » qui décoraient les intérieurs des particuliers.

Mais le plus étonnant n'est pas ce manque peu inattendu d'humana-

nitarisme : mais bien que cette candeur dans l'atrocité était légitime, et même légale, et même organisée par les pouvoirs publics; le souverain, ce garant de l'état de société contre l'état de nature, était lui-même l'organisateur de ces meurtres ludiques en pleine paix publique et, dans l'amphithéâtre, les arbitrait et y présidait. Si bien que les poètes de cour, pour flatter le maître, le félicitaient de l'amusante ingéniosité des supplices qu'il avait organisé pour le plaisir de tous (*voluptas, laetitia*). Ce n'est donc pas l'horreur, même légale, qui fait problème, car, en d'autres siècles, la foule se pressait aux autodafés, auxquels les rois chrétiens ont souvent présidé : c'est que cette horreur publique ne se couvre d'aucun prétexte. Les autodafés n'étaient pas pour s'amuser; si un flatteur avait félicité un roi d'Espagne ou de France d'avoir procuré cette *voluptas* à ses sujets, il aurait attenté à la majesté du roi et à la dignité de la justice et de ses châtiments.

Dans ces conditions, la cessation des combats de gladiateurs au siècle des empereurs chrétiens semble être un mystère impénétrable; qu'est-ce qui a renversé l'ambivalence et fait que l'horreur l'a emporté sur l'attrait? Ce ne peut être ni la sagesse païenne, ni la doctrine chrétienne, ni l'humanitarisme. Serait-ce que le pouvoir politique s'est humanisé ou christianisé? Mais les empereurs chrétiens n'étaient pas des humanitaristes professionnels et leurs prédécesseurs païens n'étaient pas du tout inhumains, ils ont interdit les sacrifices humains chez leurs sujets celtes et carthaginois, comme les Anglais ont prohibé la crémation des veuves en Inde. Néron lui-même n'était pas le sadique qu'on croit, Vespasien ou Marc Aurèle n'étaient pas Hitler; si c'est par christianisme que les empereurs chrétiens ont peu à peu mis fin à la gladiature, ils ont fait trop ou trop peu : les chrétiens n'en demandaient pas tant et ils auraient souhaité surtout l'interdiction du théâtre; or, précisément, le théâtre avec toutes ses indécences est demeuré plus que jamais, et sera très populaire à Byzance. Serait-ce que la Rome païenne était une « société de spectacle » où le Pouvoir donnait du Cirque et des gladiateurs au peuple pour des raisons de haute politique? Cette tautologie ampoulée n'est pas une explication, d'autant plus que la Rome chrétienne et Byzance seront aussi des sociétés à spectacles publics. Et pourtant une énorme vérité s'impose : nous n'arrivons pas à nous représenter un empereur byzantin ou un roi très chrétien en train de donner des gladiateurs à son peuple. Depuis la fin de l'Antiquité, le pouvoir ne tue plus pour amuser.

Et pour cause : c'est bien dans le pouvoir politique que se cache la bonne explication de la gladiature et de sa suppression, et non

dans l'humanitarisme ni dans la religion. Seulement il faut la chercher dans la partie immergée de l'iceberg « politique », car c'est là que quelque chose a changé qui a rendu impensable la gladiature à Byzance ou au Moyen Âge. Il faut se détourner de « la » politique, pour apercevoir une forme *rare*, un bibelot politique d'époque dont les tarabiscotages inattendus constituent la clé de l'énigme. Autrement dit, il faut détourner les yeux des objets naturels, pour apercevoir une certaine pratique, très datée, qui les a objectivés sous un aspect daté comme elle; car c'est pour cela qu'il existe ce que j'ai appelé plus haut, d'une expression populaire, une « partie cachée de l'iceberg » : parce que nous oublions la pratique pour ne plus voir que les objets qui la réifient à nos yeux. Faisons donc l'inverse; au prix de ce renversement copernicien, nous n'aurons plus à multiplier, entre objets naturels, les épicycles idéologiques, sans arriver pour autant à enclencher sur les mouvements réels. Telle fut la méthode spontanément suivie par Georges Ville; elle illustre très bien la pensée de Foucault et en montre la fécondité.

Au lieu de croire qu'il existe une chose appelée « les gouvernés », par rapport à laquelle « les gouvernants » se comportent, considérons qu'on peut traiter « les gouvernés » selon des pratiques si différentes, selon les époques, que lesdits gouvernés n'ont guère que leur nom de commun. On peut les discipliner, c'est-à-dire leur prescrire ce qu'ils doivent faire (si rien n'est prescrit, ils ne doivent pas bouger); on peut les traiter comme des sujets juridiques : certaines choses sont interdites, mais, à l'intérieur de ces limites, ils se déplacent librement; on peut les exploiter, et c'est ce qu'ont fait beaucoup de monarchies : le prince a mis la main sur un territoire peuplé, comme il aurait fait d'un pâturage ou d'un étang poissonneux, et il prélève, pour vivre et faire son métier de prince parmi les autres princes, une part du produit de la faune humaine qui peuple ce domaine (tout l'art étant de ne pas tondre jusqu'à écorcher). Cette faune, on dira en termes satiriques que le prince la plonge dans l'incurie politique; en style de flatteur, qu'il « rend » son peuple heureux; en termes neutres, qu'il laisse son peuple être heureux et mettre la poule au pot, si les saisons lui procurent le volatile; en tout cas, lui ne tracasse pas ses sujets, il ne prétend pas les forcer au salut éternel, ni les mener vers quelque grande entreprise : il laisse agir les conditions naturelles, il laisse ses sujets travailler, se reproduire, prospérer plus ou moins selon les bonnes et les mauvaises saisons : ainsi fait un gentleman-farmer qui ne force pas la nature. Il demeure bien entendu qu'il est le propriétaire et qu'eux-mêmes ne sont qu'une espèce naturelle qui vit sur la propriété.

D'autres pratiques sont possibles, par exemple la « grande entreprise » déjà mentionnée : le lecteur développera de lui-même. D'autres fois, l'objet naturel « gouvernés » n'est pas une faune humaine ni une peuplade qu'on mène de plus ou moins bon gré vers une terre promise, mais une « population » qu'on entreprend de gérer, à la façon d'un conservateur des Eaux et Forêts qui règle et canalise les flux naturels des eaux et de la flore, de telle sorte que tout se passe bien dans la nature, que la flore ne dépérisse pas; lui ne laisse pas faire la nature : il s'en mêle, mais c'est pour que la nature ne s'en trouve que mieux; ou, si l'on préfère, il ressemble à un agent de la circulation qui « canalise » la circulation spontanée des voitures pour qu'elle se passe bien : telle est la tâche qu'il s'est attribuée. Si bien que les automobilistes roulent en sécurité; on appelle cela le *welfare State*, et nous y vivons. Quelle différence avec le prince d'Ancien Régime, qui, voyant de la circulation sur les routes, se serait borné à imposer un droit de passagel Non que tout soit parfait pour tout le monde dans la gestion des flux, car la spontanéité naturelle ne se laisse pas ordonner à souhait : il faut couper un flot de circulation, pour laisser passer le flot transversal; si bien que des conducteurs peut-être plus pressés que d'autres n'en chôment pas moins au feu rouge.

Voilà des « attitudes » bien différentes envers l'objet naturel « gouvernés », voilà bien des façons diverses de traiter « objectivement » les gouvernés, ou encore, si l'on préfère, voilà bien des « idéologies » différentes du rapport aux gouvernés. Disons : voilà bien des pratiques différentes, qui objectivent, l'une, une population, l'autre, une faune, l'autre, une peuplade, etc. En apparence, ce n'est là qu'une façon de parler, une modification des conventions de vocabulaire; en réalité, une révolution scientifique s'opère dans ce changement de mots : les apparences sont renversées comme quand on retourne la manche d'un vêtement, et du coup les faux problèmes meurent d'asphyxie et le vrai problème « tombe juste ».

Appliquons la méthode aux gladiateurs; demandons-nous dans quelle pratique politique les gens sont objectivés de telle sorte que, s'ils veulent des gladiateurs, on leur en donne de grand cœur, et dans quelle pratique il serait impensable de leur en donner. La réponse est facile.

Supposons que nous ayons la responsabilité d'un troupeau en déplacement, que nous ayons « pris » cette responsabilité de pasteurs. Nous ne sommes pas le propriétaire de ce troupeau : lui se bornerait à le tondre à son profit et, pour le reste, il abandonnerait les bêtes à leur naturelle incurie; nous autres, nous devons assurer la marche du troupeau, car celui-ci n'est pas au pâturage, mais sur la grand-route;

nous devons l'empêcher de se disperser, dans son propre intérêt, bien entendu. « Non que nous soyons les guides, qui connaissent leur but, décident d'y mener les bêtes et les y poussent : le troupeau se déplace de lui-même, ou plutôt sa route se déplace pour lui, car il est sur la grand-route de l'Histoire : à nous d'assurer sa survie comme troupeau malgré les dangers du chemin, les mauvais instincts des bêtes, leur faiblesse, leur veulerie. A coups de bâton, s'il le faut, que nous administrerons de notre propre main : on tape sur des bêtes, on ne leur rend pas la justice en sa majesté. Ce troupeau, c'est le peuple romain et nous en sommes les sénateurs; nous n'en sommes pas les propriétaires parce que Rome n'a jamais été une propriété territoriale avec de la faune humaine dessus : elle est née comme collectivité d'hommes, comme cité; nous autres avons pris la direction de ce troupeau humain, car nous savons mieux que lui ce qu'il lui faut, et, pour exercer notre mission, nous nous faisons précéder de " licteurs " qui portent des " faisceaux " de knöts, pour taper sur les bêtes qui mettent du désordre dans le troupeau ou qui s'en écartent. Car la souveraineté et les basses œuvres de police ne se distinguent pas par quelque degré de dignité. »

« Notre politique se borne à conserver le troupeau dans sa marche historique; pour le reste, nous savons bien que les bêtes sont des bêtes. Nous essayons de ne pas abandonner en chemin trop d'animaux affamés, car cela dépeuplerait le troupeau : nous leur donnons à manger, s'il le faut. Nous leur donnons aussi le Cirque et les gladiateurs qu'ils aiment tant. Car les animaux ne sont ni moraux ni immoraux : ils sont eux-mêmes; nous ne nous soucions pas plus de refuser le sang des gladiateurs au peuple romain qu'un berger de troupeau ovin ou bovin ne s'aviserait de surveiller les coïts de ses bêtes pour empêcher les unions incestueuses. Nous ne sommes impitoyables que sur un seul point, qui n'est pas la moralité des bêtes, mais leur énergie : nous ne voulons pas que le troupeau s'amollisse, car ce serait sa perte et la nôtre; par exemple, nous lui refusons un spectacle public amollissant, la " pantomime ", que les modernes appelleraient l'opéra. Nous estimons en revanche, avec Cicéron et le sénateur Pline, que les combats de gladiateurs sont la meilleure école d'endurcissement pour tous les spectateurs. Certes, certains ne supportent pas ce spectacle et le trouvent cruel; mais, d'instinct, notre sympathie de bergers va aux animaux durs, forts, insensibles : c'est grâce à eux que le troupeau tient bon. Donc, entre les deux pôles du sentiment ambivalent que suscite la gladiature, nous n'hésitons pas à donner la victoire à l'attrait sadique plutôt qu'à la répulsion apeurée et nous faisons de la gladiature un spectacle approuvé et organisé par l'État. »

Voilà ce qu'aurait pu dire un sénateur romain ou un empereur des siècles païens. Bien sûr, si j'avais entendu plus tôt son langage, j'aurais écrit autrement mon gros livre sur le pain et le Cirque : à l'envers. Mais revenons à nos moutons. Si, au lieu de moutons, on nous avait confié des enfants, si notre pratique avait objectivé un peuple-enfant et nous avait objectivés nous-mêmes comme rois paternels, notre conduite aurait été tout autre : nous aurions eu égard à la sensibilité de ce pauvre peuple et donné raison au refus apeuré de la gladiature; nous aurions compati à sa terreur de voir le meurtre immérité s'installer dans l'enceinte de la paix publique. « La secte chrétienne », aurions-nous pu ajouter, « aurait voulu que nous fassions davantage encore : que nous soyons rois-prêtres et non rois-pères et que, loin de choyer des enfants, nous considérions nos sujets comme des âmes à guider énergiquement sur le sentier de la vertu et à sauver, serait-ce malgré elles; les chrétiens voudraient que nous interdisions également le théâtre et tous les autres spectacles. Mais nous savons bien qu'il faut que les enfants s'amuse. Pour des sectaires comme les chrétiens, les nudités sont plus offensantes que le sang des gladiateurs. Mais nous, nous voyons les choses plus impérialement et nous considérons, avec la foule des simples gens et avec l'opinion de tous les peuples, que le meurtre gratuit est la chose la plus grave. »

Quel dynamitage de la philosophie politique rationalisatrice! Que de vide autour de ces bibelots *rare*s et d'époque, que de place entre eux pour d'autres objectivations encore non imaginées! Car la liste des objectivations reste ouverte, à la différence des objets naturels. Mais rassurons au plus vite le lecteur, qui doit se demander *pourquoi* la pratique « guide du troupeau » a fait place à la pratique « choyer des enfants ». Pour les raisons les plus positives, les plus historiques et presque les plus matérialistes du monde; pour exactement le même ordre de raisons que celui qui explique n'importe quel événement. Une de ces raisons, en l'occurrence, a été qu'en ce IV^e siècle où ils deviennent chrétiens, les empereurs ont cessé d'autre part de gouverner au moyen de la classe sénatoriale; disons d'un mot que le Sénat romain ne ressemblait guère à nos Sénats, Conseils ou Assemblées; c'était une espèce de chose comme nous n'en connaissons pas : une Académie, mais de politique, un Conservatoire des arts politiques. Pour comprendre quelle transformation ce pouvait être de gouverner sans le Sénat, qu'on imagine une littérature qui aurait été toujours soumise à une Académie et qui, brusquement, cesserait de l'être; ou bien qu'on suppose que la vie intellectuelle ou scientifique moderne cesse de reposer sur ou sous l'Université. Le

Sénat tenait à conserver les gladiateurs comme l'Académie française conserve l'orthographe : parce que son intérêt de corps était d'être conservateur. Débarrassé du Sénat, administrant au moyen d'un corps de simples fonctionnaires, l'empereur cesse de jouer au chef des guides du troupeau : il prend un des rôles qui s'offrent aux vrais monarques, père, prêtre, etc. Et c'est aussi pour cela qu'il se fait chrétien. Ce n'est pas le christianisme qui a fait que les empereurs ont pris une pratique paternelle, ce qui a fait qu'ils ont interdit les gladiateurs : mais le tout de l'histoire (effacement du Sénat, nouvelle éthique du corps qui n'est pas un jouet, ce dont je ne peux parler ici, etc.) qui a amené un changement de pratique politique, avec deux conséquences jumelles : les empereurs se sont tout naturellement retrouvés chrétiens, puisque paternels, et ils ont mis fin à la gladiature, puisque paternels.

On voit la méthode suivie : elle consiste à décrire, très positivement, ce qu'un empereur paternel fait, ce qu'un chef-guide fait, *et à ne rien présupposer d'autre*; à ne pas présupposer qu'il existe une cible, un objet, une cause matérielle (les gouvernés éternels, le rapport de production, l'État éternel), un type de conduite (la politique, la dépolitisation). Juger les gens sur leurs actes et éliminer les fantômes éternels que suscite en nous le langage. La pratique, ce n'est pas une mystérieuse instance, un sous-sol de l'histoire, un moteur caché : c'est ce que font les gens (le mot dit bien ce qu'il veut dire). Si elle est, en un sens, « cachée » et que nous puissions provisoirement l'appeler « partie cachée de l'iceberg », c'est tout simplement parce qu'elle partage le sort de la quasi-totalité de nos conduites et de l'histoire universelle : nous en avons souvent conscience, mais nous n'en avons pas le concept. De même que, lorsque je parle, je sais généralement que je parle et ne suis pas en état d'hypnose : en revanche, je n'ai pas la conception de la grammaire que j'applique d'instinct; je crois m'exprimer naturellement, pour dire ce qui s'impose, je ne sais pas que j'applique des règles contraignantes. De même, le gouvernant qui donne du pain gratuit à son troupeau ou qui lui refuse des gladiateurs croit faire ce qui s'impose à tout gouvernant, face aux gouvernés, de par la nature de la politique; il ne sait pas que sa pratique, si on l'observe telle qu'elle est, se conforme à une certaine grammaire; qu'elle est une certaine politique, de même que, tout en croyant parler sans présupposé, pour dire ce qui s'impose et qu'on a sur le cœur, on ne rompt le silence que pour parler une certaine langue, le français ou la langue latine.

Juger les gens sur leurs actes, c'est ne pas les juger sur leurs idéologies; c'est aussi ne pas les juger sur de grandes notions éternelles,

les gouvernés, l'État, la liberté, l'essence de la politique, qui banalisent et rendent anachronique l'originalité des pratiques successives. Si j'ai le malheur de dire, en effet : « face à l'empereur, il y avait *les* gouvernés », quand je constaterai qu'à ces gouvernés l'empereur donnait du pain et des gladiateurs et que je me demanderai pourquoi, j'en conclurai que c'était pour une raison non moins éternelle : se faire obéir, ou dépolitiser, ou se faire aimer.

Nous avons coutume, en effet, de raisonner en fonction d'une cible ou à partir d'une matière. Par exemple, j'ai cru et j'ai écrit, à tort, que le pain et le Cirque avaient pour but d'établir une relation entre gouvernés et gouvernants ou répondaient au défi objectif qu'étaient les gouvernés. Mais, si les gouvernés sont toujours les mêmes, s'ils ont les réflexes naturels de tout gouverné, s'ils ont naturellement besoin de pain et de Cirque, ou de se faire dépolitiser, ou de se sentir aimés du Maître, pourquoi n'ont-ils reçu de pain, de Cirque et d'amour qu'à Rome ? Il faut donc renverser les termes de l'énoncé : pour que les gouvernés soient seulement perçus par le Maître comme objets à dépolitiser, aimer ou mener au Cirque, il faut qu'ils aient été objectivés comme peuple-troupeau ; pour que le Maître soit seulement perçu comme devant se rendre populaire auprès de son troupeau, il faut qu'il ait été objectivé comme guide plutôt que comme roi-père ou roi-prêtre. Ce sont ces objectivations, corrélats d'une certaine pratique politique, qui expliquent le pain et le Cirque, qu'on n'arrivera jamais à expliquer en partant des gouvernés éternels, des gouvernants éternels et du rapport éternel d'obéissance ou de dépolitisation qui les unit ; car ces clés entrent dans toutes les serrures. Elles n'ouvriront jamais la compréhension d'un phénomène aussi particulier, aussi précisément daté que le pain et le Cirque ; à moins de multiplier les spécifications, les accidents historiques et les influences idéologiques, au prix d'un énorme verbiage.

Les objets semblent déterminer notre conduite, mais notre pratique détermine d'abord ses objets. Partons donc plutôt de cette pratique même, de telle sorte que l'objet auquel elle s'applique ne soit ce qu'il est que par relation à elle (au sens où un « bénéficiaire » est bénéficiaire en ce sens que je le fais bénéficier de quelque chose, et que, si je guide quelqu'un, il est le guidé). La relation détermine l'objet et il n'existe que du déterminé. Le gouverné, c'est trop vague et cela n'existe pas ; il existe seulement un peuple-troupeau, puis un peuple-enfant que l'on choie : ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'à une époque les pratiques observables étaient de guider et, à une autre, de choyer (de même qu'être guidé n'est qu'une façon de dire qu'on

vous guide présentement : on n'est pas un guidé, tant qu'on n'a pas de guide). L'objet n'est que le corrélat de la pratique; il n'existe pas, avant celle-ci, un gouverné éternel que l'on viserait plus ou moins bien et par rapport auquel on modifierait le tir pour l'améliorer. Le prince qui traite son peuple en enfant n'imagine même pas qu'on pourrait faire autre chose : il fait ce qui va de soi, les choses étant ce qu'elles sont. Le gouverné éternel ne *déborde* pas ce qu'on fait de lui, il n'existe pas en dehors de la pratique qu'on lui applique, son existence, si existence il y a, ne se traduit par rien d'effectif (le peuple-troupeau n'avait pas la Sécurité sociale, et nul n'avait l'idée de la lui donner ou le remords de ne pas la lui donner). Une notion qui ne se traduit par rien d'effectif n'est qu'un mot.

Ce mot n'a d'existence qu'idéologique, ou plutôt idéaliste. Considérons par exemple le guide du troupeau : il donne du pain gratuit aux animaux dont il a la charge, parce que sa mission est d'amener le troupeau tout entier à bon port et de ne pas trop semer de cadavres de bêtes affamées derrière lui : le troupeau clairsemé ne pourrait plus se défendre contre les loups. Voilà la pratique réelle, telle qu'elle ressort des faits (et en particulier de ce fait-ci : le pain gratuit était donné, non aux esclaves miséreux, mais aux seuls citoyens). Il demeure que l'idéologie interprétait vaguement et noblement cette pratique cruellement précise : on exaltait le Sénat en proclamant qu'il était le père du peuple et qu'il voulait le bien des gouvernés. Mais la même platitude idéologique, on la répète aussi de pratiques très différentes : le souverain qui a mis la main sur un étang poissonneux, qu'il exploite à son profit en levant l'impôt, est considéré lui aussi comme un père qui fait le bonheur de ses sujets, alors qu'en fait il les laisse se débrouiller avec la nature et les saisons, bonnes ou mauvaises. Et c'est encore un autre bienfaiteur de ses sujets que le conservateur des Eaux et Forêts qui gère les flux naturels, non pas pour les bénéfices qu'il peut fiscalement en tirer, mais pour la bonne gestion de la nature elle-même, dont il a pris le commandement. Nous commençons à comprendre ce qu'est l'idéologie : un style noble et vague, propre à idéaliser les pratiques sous couleur de les décrire; c'est un ample drapé, qui dissimule les contours biscornus et différents des pratiques réelles qui se succèdent.

Mais chaque pratique elle-même, avec ses contours inimitables, d'où vient-elle? Mais des changements historiques, tout simplement, des mille transformations de la réalité historique, c'est-à-dire du reste de l'histoire, comme toutes choses. Foucault n'a pas découvert une nouvelle instance, appelée « pratique », qui était inconnue jusqu'à ce jour : il fait l'effort de voir la pratique des gens *telle qu'elle est*

réellement; il ne parle pas d'une autre chose que de ce dont parle tout historien, à savoir de ce que font les gens : simplement, il entreprend d'en parler *exactement*, d'en décrire les contours aigus, au lieu d'en parler en termes vagues et nobles. Il ne dit pas : « J'ai découvert une sorte d'inconscient de l'histoire, une instance préconceptionnelle, que j'appelle pratique ou discours; elle donne la vraie explication de l'histoire. Ah oui! mais, comment donc vais-je m'y prendre pour expliquer cette instance elle-même et ses transformations? » Non : il parle *de la même chose que nous*, à savoir, par exemple, de la conduite pratique d'un gouvernement; seulement il la fait voir telle qu'elle est vraiment, en en arrachant le drapé. Rien n'est plus étrange que de l'accuser de réduire notre histoire à un processus intellectuel aussi implacable qu'irresponsable. Toutefois on comprend aisément pourquoi cette philosophie est difficile pour nous : elle ne ressemble pas à du Marx ni à du Freud. La pratique n'est pas une instance (comme le Ça freudien) ni un premier moteur (comme le rapport de production), et du reste il n'y a chez Foucault ni instance ni premier moteur (il y a en revanche une matière, comme on verra). C'est pourquoi il n'y a pas d'inconvénient trop grave à appeler provisoirement cette pratique « partie cachée de l'iceberg », pour dire qu'elle ne se présente à notre vision spontanée que sous de trop amples draperies et qu'elle est largement préconceptionnelle; car la partie cachée d'un iceberg n'est pas une instance différente de la partie émergée : elle est en glace, comme celle-ci; elle n'est pas non plus le moteur qui fait avancer l'iceberg; elle est au-dessous de la ligne de visibilité, et voilà tout. Elle s'explique de la même manière que le reste de l'iceberg. Tout ce que dit Foucault aux historiens est ceci : « Vous pouvez continuer à expliquer l'histoire comme vous l'avez toujours expliquée; seulement, attention : si vous regardez exactement, en dépouillant les poncifs, vous apercevrez qu'il y a davantage à expliquer que vous ne pensiez; il y a des contours biscornus que vous n'aperceviez pas. »

Si maintenant l'historien s'occupe, non de ce que les gens font, mais de ce qu'ils disent, la méthode à suivre sera la même; le mot de *discours* vient non moins naturellement sous la plume, pour désigner ce qui est dit, que le mot de pratique pour désigner ce qui est pratiqué. Foucault ne révèle pas un discours mystérieux, autre que celui que nous entendons tous : il nous invite seulement à observer exactement ce qui est dit ainsi. Or cette observation prouve que la zone de ce qui est dit présente des partis pris, des réticences, des saillants et des rentrants inattendus, dont les locuteurs ne sont nullement conscients. Si l'on préfère, il y a sous le discours conscient une grammaire, déterminée par les pratiques et les grammaires voisines, que révèle

l'observation attentive du discours, si l'on consent à ôter les amples draperies qui ont nom Science, Philosophie, etc. De la même manière, le prince croit gouverner, régner; en fait, il gère des flux, ou il choie des enfants, ou il guide le troupeau. On voit donc ce que le discours n'est pas : ni de la sémantique, ni de l'idéologie, ni de l'implicite. Loin de nous inviter à juger les choses à partir des mots, Foucault montre au contraire que les mots nous abusent, qui nous font croire à l'existence de choses, d'objets naturels, gouvernés ou État, alors que ces choses ne sont que le corrélat des pratiques correspondantes; car la sémantique est l'incarnation de l'illusion idéaliste. Le discours n'est pas davantage l'idéologie : il serait presque le contraire; il est ce qui est dit réellement, à l'insu des locuteurs : ceux-ci croient parler largement et librement, alors qu'à leur insu ils disent des choses étroites, bornées par une grammaire incongrue; l'idéologie, elle, est bien plus libre et large, et pour cause : elle est rationalisation, idéali-sation; elle est une ample draperie. Le prince veut et croit faire tout ce qu'il faut, les choses étant ce qu'elles sont; en réalité, il se conduit à son insu en possesseur d'étang poissonneux; et l'idéologie le magnifie en Bon Pasteur. Enfin le discours ou sa grammaire cachée ne sont pas de l'implicite; ils ne sont pas logiquement contenus dans ce qui est dit ou fait, ils n'en sont pas l'axiomatique ou le présupposé, pour la bonne raison que ce qui est dit ou fait a une grammaire de hasard et non une grammaire logique, cohérente, parfaite. Ce sont les hasards de l'histoire, les saillants et les rentrants des pratiques voisines et de leurs transformations, qui font que la grammaire politique d'une époque consiste à choyer des enfants ou encore à gérer des flux : ce n'est pas une Raison qui édifie un système cohérent. L'histoire n'est pas l'utopie : les politiques ne développent pas systématiquement de grands principes (« à chacun selon ses besoins », « tout pour le peuple et rien par lui »); elles sont les créations de l'histoire et non pas celles de la conscience ou de la raison.

Qu'est-ce donc que cette grammaire immergée que Foucault veut que nous apercevions? Pourquoi notre conscience et celle des agents eux-mêmes l'ignorent-elles? Parce qu'elles la refoulent? Non, mais parce qu'elle est préconceptionnelle. La conscience n'a pas pour rôle de nous faire apercevoir le monde, mais de nous permettre de nous y diriger; un roi n'a pas à concevoir ce que lui-même et sa pratique sont : il suffit qu'ils le soient; il a à avoir conscience des événements qui se produisent dans son royaume; cela lui suffira pour se conduire en fonction de ce qu'il est à son insu. Il n'a pas à savoir conceptuellement qu'il gère des flux : il le fera de toute manière; il lui suffit d'avoir conscience d'être le roi, sans autre précision. Le

lion n'a pas davantage à se connaître comme lion pour se comporter en lion; il doit seulement savoir où est sa proie.

Pour le lion, il va tellement de soi d'être lion, qu'il ignore qu'il est lion; de même, le roi choyeur de peuples ou le gestionnaire des flux ne savent pas ce qu'ils sont; bien entendu, ils ont conscience de ce qu'ils font, ils ne signent pas de décret en état de somnambulisme; ils ont la « mentalité » qui correspond à leurs actes « matériels », ou plutôt il est absurde de distinguer : quand on a une conduite, on a nécessairement la mentalité correspondante; ces deux choses vont ensemble et composent la pratique, tout comme avoir peur et trembler, avoir de la joie et rire à gorge déployée; les représentations et les énoncés font partie de la pratique et c'est pourquoi l'idéologie n'existe pas, sauf pour M. Homais, matérialiste fameux : pour produire, il faut des machines, il faut des hommes, il faut que ces hommes aient conscience de ce qu'ils font, au lieu de somnoler, il faut qu'ils se représentent certaines règles techniques ou sociales et il faut qu'ils aient la mentalité ou idéologie adéquate, et le tout fait une pratique. Seulement ils ne savent pas ce qu'est cette pratique : elle « va de soi » pour eux, comme pour le roi et pour le lion, qui ne se connaissent pas pour ce qu'ils sont.

Plus exactement, ils ne savent même pas qu'ils ne savent pas (tel est le sens des mots « aller de soi »), à la manière d'un automobiliste qui *ne voit pas qu'il ne voit pas*, si la pluie s'ajoute à la nuit; car alors, non seulement il ne voit rien au-delà de la portée de ses phares, mais, par-dessus le marché, il ne discerne plus nettement la ligne terminale de la zone éclairée, si bien qu'il ne voit plus jusqu'où il y voit et qu'il roule trop vite pour une portée qu'il ignore. C'est assurément une chose curieuse, bien digne d'intriguer un philosophe, que cette capacité qu'ont les hommes d'ignorer leurs limites, leur *rareté*, de ne pas voir qu'il y a du vide autour d'eux, de se croire chaque fois installés dans la plénitude de la raison. Peut-être est-ce là le sens de l'idée de Nietzsche (mais je ne me flatte pas de comprendre ce penseur difficile), que la conscience est seulement réactive. Le roi occupe, par « volonté de puissance », le métier de roi : il actualise les virtualités de son époque historique, qui lui tracent en pointillé la pratique de guider un troupeau ou, si le Sénat s'efface, de choyer son peuple; cela va de soi pour lui, il ne se doute même pas qu'il y est pour quelque chose, il croit que ce sont les choses qui lui dictent jour par jour sa conduite; il ne se doute même pas que les choses pourraient être autres. Tout en ignorant sa propre volonté de puissance, qu'il aperçoit réifiée en objets naturels, il a conscience seulement de ses réactions, c'est-à-dire qu'il sait ce qu'il fait, quand il

réagit aux événements en prenant des décisions : mais il ne sait pas que ces décisions de détail sont fonction d'une certaine pratique royale, de même que le lion décide en lion.

La méthode consiste donc, pour Foucault, à comprendre que les choses ne sont que les objectivations de pratiques déterminées, dont il faut mettre au jour les déterminations, puisque la conscience ne les conçoit pas. Cette mise au jour, au terme d'un effort de vision, est une expérience originale et même attirante, qu'on peut s'amuser à appeler « raréfaction ». Le produit de cette opération intellectuelle est abstrait, et pour cause : ce n'est pas une image où l'on voit des rois, des paysans, des monuments, ce n'est pas non plus une idée reçue dont notre conscience a tellement l'habitude qu'elle n'en sent plus l'abstraction.

Mais le plus caractéristique est l'instant où la raréfaction se produit ; cela ne prend pas forme, au contraire : c'est plutôt une sorte de décrochement. L'instant d'avant, il n'y avait rien, sauf une grosse chose plate qu'on voyait à peine, tant elle allait de soi, et qui s'appelait « le » Pouvoir ou « l' » État ; nous autres, nous étions en train d'essayer de faire tenir debout un morceau d'histoire où ce gros noyau translucide jouait les utilités, à côté des noms communs et des conjonctions ; mais ça ne marchait pas, quelque chose ne tournait pas rond et les faux problèmes verbaux, du genre « idéologie » ou « rapport de production », tournaient en rond, eux. Brusquement nous « réalisons » que tout le mal venait du gros noyau, avec son faux naturel ; qu'il fallait cesser de croire qu'il allait de soi, mais le réduire à la commune condition, l'historiser. Et alors, à la place qu'occupait le gros ce-qui-va-de-soi, apparaît un étrange petit objet d'« époque », rare, biscornu, jamais encore vu. A le voir, on prend tout de même un instant pour soupirer mélancoliquement sur l'humaine condition, sur les pauvres choses inconscientes et absurdes que nous sommes, sur les rationalisations que nous nous fabriquons et dont l'objet a l'air de rigoler.

Pendant ce temps d'un soupir, le morceau d'histoire s'est mis en place tout seul, les faux problèmes ont fui, les jointures s'encastrent toutes ; et surtout le morceau a l'air de s'être retourné comme une manche : tout à l'heure, nous étions comme Blaise Pascal, nous tenions fortement les deux extrémités de la chaîne historique (l'économie et la société, les gouvernants et les gouvernés, les intérêts et les idéologies) et c'était au milieu que le cafouillage commençait : comment faire tenir tout cela ensemble ? Maintenant, le difficile serait que cela ne tienne pas : la « bonne forme » est au milieu et gagne rapidement les extrémités du tableau. Car, depuis que nous avons historisé notre faux objet naturel, il n'est désormais objet que pour une pratique

qui l'objective : c'est la pratique avec l'objet qu'elle se donne qui vient d'abord, c'est elle qui est naturellement une : l'infrastructure et la superstructure, l'intérêt et l'idéologie, etc., ne sont plus que d'inutiles charcutages, opérés sur une pratique qui fonctionnait très bien telle qu'elle était et qui fonctionne de nouveau fort bien : c'est même à partir d'elle que les bords du tableau deviennent intelligibles. Alors, quelle rage avait-on eu de la charcuter en deux tronçons ? C'est qu'on ne voyait pas le moyen de se tirer autrement de la situation fausse où l'on s'était fourré ; pour avoir pris le problème par ses deux bouts et non par le milieu, comme dit Deleuze. Cette fausseté avait été de prendre l'objet de la pratique pour un objet naturel, bien connu, toujours le même, matériel, quasiment : la collectivité, l'État, le grain de folie.

Cet objet était donné d'abord (comme il convient à la matière), et la pratique réagissait : elle « relevait le défi », elle bâtissait sur cette infrastructure. Nous méconnaissions que chaque pratique, telle que le tout de l'histoire la fait être, engendre l'objet qui lui correspond, de même que le poirier fait des poires et le pommier des pommes ; il n'y a pas d'objets naturels, il n'y a pas de choses. Les choses, les objets ne sont que les corrélats des pratiques. L'illusion d'objet naturel (« les gouvernés à travers l'histoire ») dissimule le caractère hétérogène des pratiques (choyer des enfants n'est pas gérer des flux) ; de là tous les cafouillages dualistes, de là aussi l'illusion de « choix raisonnable ». Cette dernière illusion existe, comme on verra, sous deux formes qui ne se ressemblent guère à première vue : « L'histoire de la sexualité est celle d'une lutte éternelle entre le désir et la répression », voilà la première ; la seconde : « M. Foucault est contre tout, il met dans le même sac l'effroyable supplice de Damiens et l'incarcération, comme si une préférence ne pouvait raisonnablement s'affirmer. » Pour nourrir cette double illusion, notre auteur est trop positiviste.

Car « les gouvernés », cela n'est ni un ni multiple, pas plus que « la répression » (ou « ses diverses formes ») ou « l'État » (ou « ses formes dans l'histoire »), pour la simple raison que cela n'existe pas : il existe seulement de multiples objectivations (« population », « faune », « sujets de droit »), corrélatives à des pratiques hétérogènes. Il y a des objectivations nombreuses, et voilà tout : le rapport de cette multiplicité de pratiques avec une unité ne se pose que si l'on essaie de leur prêter une unité qui n'est pas ; une montre en or, un zeste de citron et un raton laveur sont également une multiplicité et ne paraissent pas souffrir de n'avoir en commun ni origine, ni objet, ni principe. Seule l'illusion d'objet naturel crée la vague impression d'une unité ;

la vision devenant floue, tout paraît se ressembler; faune, population et sujets de droit semblent la même chose, à savoir les gouvernés; les multiples pratiques sont perdues de vue : elles sont la partie immergée de l'iceberg. Il n'y a pas d'inconscient, de refoulement, de ruse idéologique ni de politique de l'autruche en cette affaire, bien entendu; il y a seulement l'éternelle illusion téléologique, l'Idée du Bien : tout ce que nous faisons tenterait d'atteindre une cible idéale.

Tout tourne autour de ce paradoxe, qui est la thèse centrale de Foucault, et la plus originale : *ce qui est fait*, l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire; c'est à tort que nous nous imaginons que le *faire*, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait. Montrons d'abord, un peu trop abstraitement, comment tout tient à cette thèse centrale, et ensuite nous ferons tout notre possible pour éclairer notre lanterne.

Tout le malheur vient de l'illusion par laquelle nous « réifions » les objectivations en un objet naturel : nous prenons l'aboutissement pour un but, nous prenons l'endroit où va de lui-même s'écraser un projectile pour une cible intentionnellement visée. Au lieu de saisir le problème en son vrai centre, qui est la pratique, nous partons de l'extrémité, qui est l'objet, si bien que les pratiques successives ressemblent à des réactions à un même objet, « matériel » ou rationnel, qui serait donné d'abord. Alors commencent les faux problèmes dualistes, ainsi que les rationalismes. La pratique passant pour une réponse à un donné, nous voilà avec deux morceaux de chaîne que nous n'arrivons plus à ressouder : la pratique est réponse à un défi, oui mais le même défi n'entraîne pas toujours la même réponse; l'infrastructure détermine la superstructure, oui mais la superstructure à son tour réagit, etc. Faute de mieux, nous finissons par rattacher les deux bouts de chaîne avec un morceau de ficelle appelé idéologie. Il y a plus grave. Nous prenons les points d'impact des pratiques successives pour un objet préexistant qu'elles visaient, pour une cible; la Folie ou le Bien public à travers les âges ont été différemment visés par les sociétés successives, dont les « attitudes » n'étaient pas les mêmes, si bien qu'elles ont touché la cible en des points différents. Qu'à cela ne tienne : nous pouvons conserver notre optimisme et notre rationalisme; car ces pratiques, quelque différentes qu'elles paraissent être (ou plutôt, quelque inégales qu'elles aient été en un même effort), n'en avaient pas moins une raison, à savoir la cible, laquelle ne change pas (seule change l'« attitude » du tireur). Si nous sommes extrêmement optimistes, comme on ne l'est plus depuis un bon siècle, nous en concluons que l'humanité fait des progrès et qu'elle serre le but de plus en plus près. Si notre optimisme se borne à être

indulgence rétrospective plutôt qu'espoir, nous dirons que les hommes épuisent peu à peu, dans leur histoire, la totalité de la vérité, que chaque société atteint une partie du but et illustre une virtualité de l'humaine condition.

Mais, le plus souvent, nous sommes optimistes malgré nous : nous savons bien que l'indulgence est rarement de mise et que les sociétés ne sont que ce qu'elles sont historiquement; par exemple, nous savons bien que chaque société a sa liste à elle de ce que nous appelons les tâches de l'État : les unes veulent des gladiateurs et les autres, une Sécurité sociale; nous savons bien que les différentes civilisations ont des « attitudes » diverses envers la « folie ». En somme, nous croyons à la fois qu'aucun État ne ressemble à l'autre, mais que l'État est l'État. Ou plutôt, nous ne croyons à cet État qu'en paroles : car, devenus prudents, nous ne nous aviserions plus guère de dresser une liste complète ou une liste idéale des tâches de l'État : nous savons trop que l'histoire est plus inventive que nous et nous n'excluons pas qu'un jour on tienne l'État pour responsable des chagrins d'amour. Nous évitons donc de dresser une liste théorique, nous nous en tenons à une liste empirique et ouverte : nous « enregistrons » quelles tâches l'État s'est vu demander à ce jour. Bref, l'État avec ses tâches n'est pour nous qu'un mot et la foi optimiste que nous avons en cet objet naturel ne doit pas être très sincère, puisqu'elle n'agit pas. N'empêche que le mot continue à nous faire croire à une chose appelée État. Nous avons beau savoir que cet État n'est pas un objet dont nous pourrions faire à l'avance l'investigation théorique ou dont le devenir nous ferait faire la progressive découverte, nous n'en continuons pas moins à nous braquer sur lui, au lieu d'essayer de découvrir sous les eaux la pratique dont il n'est que la projection.

Cela ne veut pas dire du tout que notre tort est de croire à l'État, alors qu'il n'existerait que des États : notre tort est de croire à l'État ou aux États, au lieu d'étudier les pratiques qui projettent des objectivations que nous prenons pour l'État ou pour des variétés de l'État. A travers le devenir éclatent des pratiques politiques différentes qui se projettent, l'une vers la Sécurité sociale, l'autre vers les combats de gladiateurs; mais nous, nous prenons ce champ d'explosions, où éclatent en tous sens des engins tous différents, pour une sorte de concours de tir. Alors nous nous tracassons grandement de la trop large dispersion des impacts sur la prétendue cible; c'est ce qu'on appelle le problème de l'Un et du Multiple : « Ces impacts sont tellement dispersés! L'un atteint les gladiateurs et l'autre, la Sécurité sociale. A partir d'une pareille dispersion, arriverons-nous jamais à

déterminer quelle est la position exacte du but visé? Sommes-nous seulement assurés que tous les coups visaient bien cette même cible? Ah! le problème du Multiple est difficile, est peut-être insoluble! » Certes, puisqu'il n'existe pas : il disparaît quand on cesse de prendre des déterminations extrinsèques pour des modalités de l'État; il disparaît quand on cesse de croire à l'existence de cette cible qu'est l'objet naturel.

A cette philosophie de l'objet pris comme fin ou comme cause, substituons donc une philosophie de la relation et prenons le problème par son milieu, par la pratique ou le discours. Cette pratique lance les objectivations qui lui correspondent et elle s'ancre sur les réalités du moment, c'est-à-dire sur les objectivations des pratiques voisines. Ou, pour mieux dire, elle remplit activement le vide que laissent ces pratiques, elle *actualise* les virtualités qui sont préfigurées en creux; si les pratiques voisines se transforment, si les limites de creux se déplacent, si le Sénat s'efface et que la nouvelle éthique du corps fasse un saillant, la pratique actualisera ces nouvelles virtualités et elle ne sera plus la même. Ce n'est donc pas en vertu d'une sienne conviction ou par quelque caprice que l'empereur, de guide du troupeau qu'il était, se fait père d'un peuple-enfant; en un mot, ce n'est pas par idéologie.

Cette actualisation (le vocabulaire scolastique est bien commode) est ce que saint Augustin appelait amour, et il en faisait une téléologie; comme Spinoza, Deleuze n'en fait rien de tel et il l'appelle désir, mot qui a donné lieu à des méprises cocasses de la part de « nouveaux philosophes » (Deleuze poussant à la drogue). Ce désir est la chose du monde la plus obvie, si bien qu'on ne l'aperçoit pas : il est le corrélat de la réification; se promener est un désir, choyer un peuple-enfant, aussi, dormir ou mourir, également. Le désir est le fait que les mécanismes tournent, que les agencements fonctionnent, que les virtualités, y compris celle de dormir, se réalisent plutôt que de ne se réaliser point; « tout agencement exprime et fait un désir en construisant le plan qui le rend possible » (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, p. 115). *L'amor che muove il sole e l'altra stelle*. Que, par le hasard de la naissance, certain bébé naisse dans la chambre du roi, comme héritier du trône, et automatiquement il s'intéressera à son métier de roi, il ne le lâcherait pas pour un empire ou plutôt il ne se posera même pas la question de savoir s'il a envie d'être roi : il l'est, voilà tout; c'est cela, le désir. L'homme a-t-il donc tellement besoin d'être roi? Vaine question : l'homme a une « volonté de puissance », d'actualisation, qui est indéterminée : ce n'est pas le bonheur qu'il cherche; il n'a pas une liste de besoins déterminés à

satisfaire, après quoi il resterait en repos sur une chaise dans sa chambre; il est animal actualisateur et il réalise les virtualités de toute espèce qui lui tombent sous la main : *non deficit ab actuazione potentiae suae*, dit saint Thomas⁴. Sans quoi il ne se passerait jamais rien, bien sûr. Car quelle existence fantomatique serait celle d'une potentialité non réalisée, d'une virtualité « à l'état sauvage »? Que serait « matériellement » la folie, hors d'une pratique qui la fait être folie? On ne se dit pas : « Ainsi donc je suis fils d'empereur et il n'y a plus de Sénat; mais laissons cela et demandons-nous plutôt comment nous devons traiter les gouvernés; eh bien! une croyance, l'idéologie chrétienne, me paraît convaincante sur ce point »; mais on se retrouve roi-père sans même avoir eu le temps d'y penser, on est roi-père et, puisqu'on l'est, on se comporte en conséquence, « les choses étant ce qu'elles sont ».

4. Autrement dit, la notion de désir veut dire qu'il n'y a pas de nature humaine, ou plutôt que cette nature est une forme sans contenu autre qu'historique. Elle veut dire aussi que l'opposition individu et société est un faux problème; si l'on conçoit l'individu et la société comme deux réalités extérieures l'une à l'autre, alors on pourra imaginer que l'une cause l'autre : la causalité suppose l'extériorité. Mais si on se rend compte que ce qu'on appelle la société comporte déjà la participation des individus, le problème disparaît : la « réalité objective » sociale comporte le fait que des individus s'intéressent à elle et la font fonctionner; ou, si l'on préfère, les seules virtualités qu'un individu peut réaliser sont celles qui sont dessinées en pointillé dans le monde ambiant et que l'individu actualise par le fait qu'il s'y intéresse; l'individu remplit les creux que la « société » (c'est-à-dire les autres, ou les collectifs) dessine en relief. Le capitaliste ne serait pas une « réalité objective » s'il ne comportait une mentalité capitaliste qui le fait fonctionner : sans quoi il n'existerait même pas. La notion de désir veut donc dire également que l'opposition matériel-idéal, infrastructure-superstructure, est un non-sens. L'idée de cause efficiente, par opposition à celle d'actualisation, est une idée dualiste, c'est-à-dire éculée. Dans sa belle étude sur la notion de personnalité de base selon Kardiner, Claude Lefort montre bien les apories auxquelles mène l'idée que l'individu et la société sont deux réalités extérieures l'une à l'autre, qu'unirait une relation causale (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, p. 69 s.). Pourquoi alors appeler « désir » le fait que les gens s'intéressent aux agencements virtuels et les font fonctionner? Parce que, me semble-t-il, l'affectivité est la marque de notre intéressement aux choses : le désir est « l'ensemble des affects qui se transforment et circulent dans un agencement de symbiose, défini par le co-fonctionnement de ses parties hétérogènes » (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, p. 85); ce désir, comme la *cupiditas* chez Spinoza, est principe de tous les autres affects. L'affectivité, le corps, en sait plus long que la conscience. Le roi croit voir paître son troupeau parce que cela s'impose à lui, les choses étant ce qu'elles sont, sa conscience croit apercevoir un monde réifié; seule son affectivité prouve que ce monde n'est actualisé que parce que le roi l'actualise, autrement dit s'y intéresse. Certes, les gens peuvent aussi ne pas s'intéresser à une « chose » : mais alors ladite chose n'existe objectivement pas : c'est ainsi que le capitalisme n'arrive pas à exister dans des pays du Tiers-Monde à mentalité féodale. L'expression de « machine désirante », au début de *l'Anti-Œdipe*, est très spinoziste (*automaton appetens*).

Actualisation et causalité font deux et c'est pourquoi il n'y a pas d'idéologie ni de croyance. La croyance en la nature paternelle du pouvoir royal ou l'idéologie du *welfare State* ne peuvent pas agir sur les consciences et, par là, influencer sur la pratique, puisqu'au contraire c'est la pratique elle-même qui objectivise d'abord le roi-père plutôt que le roi-prêtre ou que le guide, le peuple-enfant plutôt que le peuple à mener au salut éternel ou que le troupeau; or un souverain qui « est » roi-père et qui se retrouve « objectivement » en face d'un peuple-enfant ne peut pas ne pas savoir ce qu'il est et ce qu'est son peuple : il a les idées ou la mentalité de sa situation « objective », car les gens pensent sur leur pratique, ont plus ou moins conscience de ce qu'ils font. Leur pratique, doublée éventuellement de la conscience qu'ils en ont, remplit le creux laissé par les pratiques voisines et s'explique par conséquent à partir de celles-ci; ce n'est pas leur conscience qui explique leur pratique et qui s'expliquerait elle-même à partir des conditions voisines ou bien comme idéologie ou comme fait de croyance, superstition. « Il n'est pas besoin de passer par l'instance d'une conscience individuelle ou collective pour saisir le lieu d'articulation d'une pratique et d'une théorie; il n'est pas besoin de chercher dans quelle mesure cette conscience peut, d'un côté, exprimer des conditions muettes et, de l'autre, se montrer sensible à des vérités théoriques; on n'a pas à se poser le problème psychologique d'une prise de conscience » (*L'Archéologie du savoir*, p. 254).

La notion d'idéologie n'est qu'un cafouillage issu de deux opérations bien inutiles : un charcutage et une banalisation. Au nom du matérialisme, on sépare la pratique et la conscience; au nom de l'objet naturel, on ne voit plus un roi-père précisément, une gestion de flux précisément, mais, plus banalement, le sempiternel gouvernant ou le sempiternel gouverné. Dès lors, on en est réduit à faire venir de l'idéologie toute la précision, tout le tarabiscotage *rare* et daté de la pratique; un roi-père ne sera rien de plus que l'éternel souverain, mais influencé par une certaine idéologie religieuse, celle du caractère paternel du pouvoir royal. L'objet naturel est diversifié par les idéologies successives. La genèse de la notion de croyance est sensiblement la même : on impute à quelque superstition la conduite des gens, quand elle s'écarte du chemin banal, cette superstition devenant elle-même incompréhensible. Et voilà pourquoi votre mentalité est primitive. Mais, si la mentalité, la croyance expliquent la pratique, restera à expliquer l'inexplicable, à savoir la croyance elle-même; on en sera réduit à constater piteusement que tantôt les gens croient et tantôt ne croient pas, qu'on ne les fait pas croire à n'importe

quelle idéologie sur simple demande et que, par ailleurs, ils sont très capables de croire à des choses qui, sur le plan de la croyance, sont contradictoires entre elles, même si elles s'accommodent très bien en pratique. L'empereur romain a pu en même temps donner des spectacles de gladiateurs et interdire par humanisme les sacrifices humains, que le peuple ne réclamait pas; cette contradiction n'en est pas une pour un guide de troupeau, qui a pour pratique de donner à ses bêtes ce que leurs instincts réclament; un roi-père, lui, semblera contradictoire d'une autre manière : il refusera aux mauvais enfants les gladiateurs qu'ils réclament et fera périr dans les supplices les plus affreux les vils séducteurs.

En un mot comme en cent, l'idéologie, ça n'existe pas, en dépit des textes sacrés, et il faudrait se résoudre à ne plus jamais employer ce mot. Il désigne tantôt une abstraction, à savoir la signification d'une pratique (c'est en ce sens que nous venons de l'employer), tantôt des réalités plus ou moins livresques, doctrines politiques, philosophies, religions même, c'est-à-dire des pratiques discursives. Dans l'exemple considéré, l'idéologie sera la signification qu'on peut attribuer à la doctrine du roi-père, telle que les historiens peuvent l'explicitier à partir des actions du roi : « Les choses étant ce qu'elles sont », écriront-ils, « et le peuple n'étant qu'un enfant, il faut le défendre contre lui-même, le détourner des appétits sanguinaires et des mauvaises mœurs par des châtiments exemplaires, mais après l'avoir tancé publiquement et menacé de ce qui l'attend. » (Il n'est naturellement pas exclu que, si le roi a eu de l'humour et le don de l'expression, il ait lui-même pris conscience de tout cela, aussi bien que ses futurs historiens; mais la question n'est pas là.) Par ailleurs, il existait à la même époque une idéologie, mais au deuxième sens du mot, à savoir la religion chrétienne; elle aussi condamnait les mauvaises pensées, mais elle s'en faisait une idée un peu différente : les tentations de la chair lui semblaient plus dangereuses que le sang des gladiateurs.

On a longtemps attribué à l'influence que la doctrine chrétienne exerçait sur les consciences la disparition des combats de gladiateurs; cette disparition est due en réalité à une transformation de la pratique politique, qui a changé de signification, les choses n'étant plus « objectivement » ce qu'elles étaient ⁵. Transformation qui ne passe pas, elle,

5. Les révolutions scientifiques ont leurs prodromes. La notion de « ce qui va de soi » perçait timidement, çà et là, dans la phénoménologie, et aussi ailleurs : les *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* de Wölfflin semblent réaliser par avance la page 253 de *L'Archéologie du savoir* (traduction Raymond, Plon, 1952, p. 17, 261, 276). Sur le ce-qui-va-de-soi, il faudrait suivre à la trace les expressions

par les consciences; on n'a pas à persuader au roi que le peuple *est* un enfant : il le voit bien tout seul; en son âme et conscience, il délibérera seulement des moyens et moments de choyer et de châtier cet enfant. On voit la différence entre idéologie au sens de doctrine et idéologie au sens de signification d'une pratique. (Ladite doctrine, du reste, a elle aussi sa part cachée de l'iceberg et correspond à une pratique discursive, mais c'est là une autre affaire.) De même, les historiens ont discuté sur l'aggravation du droit pénal au temps des empereurs chrétiens, particulièrement en matière de délits sexuels : influence chrétienne? Droit devenant plus vulgaire parce que l'empereur est plus paternel avec son peuple, si bien qu'il applique à tour de bras l'idéal populaire du talion et même l'outrepasse? La seconde explication doit être la bonne.

En tout cas, voilà deux pratiques hétérogènes : le peuple-troupeau avait une certaine marge de liberté sexuelle et des gladiateurs mouraient plus. Si l'on mesure ces transformations à l'échelle des valeurs, on dira que l'humanitarisme a progressé, que le droit a régressé et que la répression s'est accentuée, et ce ne sera pas faux. Mais c'est là un constat de mesures : ce n'est pas l'explication des transformations. Le tout de l'histoire a substitué un bibelot biscornu, le peuple-enfant, à un autre bibelot, le peuple-troupeau, lui aussi biscornu, mais différemment; ce kaléidoscope ne ressemble guère aux figures successives d'un développement dialectique, il ne s'explique pas par un progrès de la conscience, ni d'ailleurs par un déclin, ni par la lutte de deux principes, le Désir et la Répression : chaque bibelot doit sa forme bizarre à la place que lui ont laissée les pratiques contemporaines entre lesquelles il s'est moulé. Les découpes des différents bibelots n'ont rien de comparable : ce ne sont pas des Meccanos dont l'un aurait plus d'éléments que l'autre, plus de libertés, moins de répression. La sexualité antique, pour parler d'elle, n'était pas plus ou moins répressive en son principe que celle des chrétiens,

de *fraglos* ou de *taken for granted* chez des sociologues disciples de Husserl, tels que Felix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of the social world*) et même chez Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 61). Mais la phénoménologie ne pouvait aller plus loin, moins sans doute à cause de l'Ego Cogito (car elle était assez subtile pour croire discerner le ce-qui-va-de-soi dans les très accueillantes « franges » subconscientes du Cogito) qu'à cause de son rationalisme optimiste : qu'on lise, chez Schutz, les études sur la distribution sociale du savoir, rééditées dans ses *Collected Papers* (I, 14 et II, 120), et l'on verra comment on peut, par trop de rationalisme, passer à côté d'un sujet admirable.

elle était fondée sur un autre principe : non pas la normalité de reproduction, mais l'activité contre la passivité; elle découpait donc différemment l'homophilie, pour accepter l'homosexualité masculine active, condamner la passive, ainsi que l'homophilie féminine, et englober dans la condamnation la recherche hétérosexuelle du plaisir féminin.

Quand Foucault semble mettre sur le même pied l'épouvantable supplice de Damiens et les prisons améliorées des philanthropes du XIX^e siècle, il ne prétend pas que, s'il nous était donné de choisir un siècle où revivre, nous n'aurions pas nos préférences, chaque époque offrant des attraits et des risques différents non moins qu'inégaux selon les goûts personnels de chacun; il rappelle seulement quatre vérités : que cette succession d'hétérogénéités ne trace pas un vecteur de progrès; que le moteur du kaléidoscope n'est pas la raison, le désir ou la conscience; que, pour faire un choix rationnel, il faudrait, non pas préférer, mais pouvoir comparer et donc agréger (selon quel taux de conversion?) des attraits et des désavantages hétérogènes et mesurés à notre échelle subjective des valeurs; et surtout, qu'il ne faut pas fabriquer des rationalismes rationalisateurs et dissimuler l'hétérogène sous les réifications; dans l'exercice de la vertu de prudence, il ne faut pas comparer deux icebergs en oubliant la part cachée de l'un de ceux-ci dans le calcul des préférences, il ne faut pas non plus fausser l'appréciation du possible en maintenant que « les choses sont ce qu'elles sont », car précisément il n'y a pas de choses : il n'y a que des pratiques. Tel est le fin mot de cette nouvelle méthodologie de l'histoire, plutôt que le « discours » ou les coupures épistémologiques, qui ont davantage retenu l'attention du public; la folie n'existe comme objet que dans et par une pratique, mais ladite pratique elle-même n'est pas la folie.

Cela a fait pousser de hauts cris; pourtant, l'idée que la folie n'existe pas est tout bonnement positiviste : c'est celle d'une folie en soi qui est purement métaphysique, quoique familière au sens commun. Et cependant... Si je disais que quelqu'un qui mange de la chair humaine la mange très réellement, j'aurais évidemment raison; mais j'aurais également raison de prétendre que ce mangeur ne sera un cannibale que pour un contexte culturel, pour une pratique, qui « valorise », objective pareil mode de nutrition pour le trouver barbare ou, au contraire, sacré et, en tout cas, pour en faire quelque chose; dans des pratiques voisines, le même mangeur, du reste, sera objectivé autrement que comme cannibale : il a deux bras et une force de travail, il a un roi et on l'objective comme membre du peuple-enfant ou bien comme bête du troupeau. Nous revien-

drons bientôt sur la discussion de ce genre de problème, qui a fait rage déjà une fois dans le milieu parisien, sur la rive gauche de la Seine; c'était, il est vrai, au xiv^e siècle. Avoir franchi ce pas décisif, la négation de l'objet naturel, donne sa stature philosophique à l'œuvre de Foucault, dans la mesure où je peux juger de ces choses.

Une phrase telle que « les attitudes envers *les fous* ont varié considérablement à travers l'histoire » est métaphysique; il est verbal de se représenter une folie qui « existerait matériellement » en dehors d'une forme qui l'informe comme folie; il existe tout au plus des molécules nerveuses disposées d'une certaine manière, des phrases ou des gestes dont un observateur venu de Sirius constaterait qu'ils sont différents de ceux d'autres humains, eux-mêmes différents entre eux. Mais ce qui existe là n'est pas autre chose que des formes naturelles, trajectoires dans l'espace, structures moléculaires ou behaviour; ils sont *matière* à une folie qui n'existe pas encore à ce stade. Pour tout dire, ce qui fait résistance en cette polémique est que, trop souvent, tout en croyant discuter le problème de l'existence matérielle ou formelle de la folie, on pense à un autre problème, plus intéressé : est-ce qu'on a *raison* d'informer comme folie la matière à folie, ou devra-t-on renoncer à un rationalisme de la santé mentale?

Dire que la folie n'existe pas, ce n'est pas affirmer que les fous sont victimes d'un préjugé ni d'ailleurs le nier : le sens de la proposition est différent; elle n'affirme et ne nie pas davantage qu'il faudrait ne pas exclure les fous, ou que la folie existe parce qu'elle est fabriquée par la société, ou qu'elle est modifiée en sa positivité par l'attitude des différentes sociétés envers elle, ou que les différentes sociétés ont conceptualisé très diversement la folie; la proposition ne nie pas non plus que la folie ait une matière behaviouriste et peut-être corporelle. Mais, quand la folie aurait cette matière, elle ne serait pas encore folie. Une pierre de taille ne devient clé de voûte ou boutisse qu'au moment où elle prend place dans une structure. La négation de la folie ne se situe pas au niveau des attitudes devant l'objet, mais à celui de son objectivation; elle ne veut pas dire qu'il n'est de fou que celui qu'on juge tel, mais qu'à un niveau qui n'est pas celui de la conscience une certaine pratique est nécessaire pour qu'il y ait seulement un objet, « le fou », à juger en âme et conscience, ou pour que la société puisse « rendre fou ». Nier l'objectivité de la folie est une question de recul historique et non d'« ouverture à autrui »; modifier la façon de traiter et de penser les fous est une chose; la disparition de l'objectivation « le fou » est une autre affaire, qui ne dépend pas de notre volonté, même révolutionnaire, mais qui

suppose évidemment une métamorphose des pratiques à l'échelle de laquelle le mot de révolution est zèle fade. Les animaux n'existent pas davantage que les fous et on peut traiter bien ou mal les animaux; mais, pour que l'animal commence à perdre son objectivation, il faut au moins les pratiques d'un igloo d'Esquimaux, pendant le long sommeil hivernal, dans la symbiose des hommes et des chiens qui mêlent leurs chaleurs. Il demeure qu'en vingt-cinq siècles d'histoire les sociétés ont objectivé de manières assez diverses la chose appelée démence, folie ou déraison, pour que nous ayons le droit de présumer qu'aucun objet naturel ne se cache là-dedans et de douter du rationalisme de la santé mentale. Il est par ailleurs bien certain que, par exemple, la société peut rendre fou et nous en avons sans doute tous connu des cas : mais ce n'est pas de ce genre de choses que parle la phrase « la folie n'existe pas ». Quoi qu'on répète ou insinue, cette phrase de philosophe, dont les maîtres parisiens du xiv^e siècle⁶

6. Par exemple le maître scotiste, auteur du traité *De rerum principio*, qu. VII, art. 1, schol. 4 : « Il faut savoir à ce sujet que la matière est en acte, mais qu'elle n'est l'acte de rien (*materia est in actu, sed nullius est actus*); elle est quelque chose en acte, puisqu'elle est une chose plutôt que rien (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), une effectuation de Dieu, une création arrivée à terme. Seulement elle n'est l'acte de rien, ne serait-ce que parce qu'elle sert de fondement à toutes les actualisations » (dans les *Opera* de Duns Scot, édition Wadding, vol. III, p. 38 B).

Je viens de m'amuser à traduire en termes scotistes ce qui est peut-être le problème fondamental de l'histoire-philosophie selon Foucault : dès qu'on dépasse la problématique du matérialisme marxiste, à laquelle s'en tiennent beaucoup d'historiens (mais un philosophe de formation ne pouvait, à moins d'avoir des « convictions », la prendre longtemps au sérieux), il faut à la fois nier la réalité transhistorique des objets naturels et laisser cependant à ces objets assez de réalité objective pour qu'ils demeurent quelque chose à expliquer, et non pas fantômes subjectifs à simplement décrire; il faut que les objets naturels n'existent pas et que l'histoire demeure réalité à expliquer. C'est ainsi que, pour Duns Scot, la matière n'est ni un être de raison ni une réalité physiquement séparable. Pour Foucault (qui a lu Nietzsche en 1954-1955, si ma mémoire est bonne), une première façon de résoudre la difficulté fut la phénoménologie : pour Husserl, les « choses » ne sont pas des *res* extra-mentales, mais elles ne sont pas non plus de simples contenus psychologiques pour autant; la phénoménologie n'est pas un idéalisme. Seulement les essences ainsi comprises étaient des données immédiates à décrire, et non des pseudo-objets à expliquer scientifiquement ou historiquement : la phénoménologie décrit une couche d'êtres antérieure à la science; dès qu'on passe à l'explication de ces êtres, la phénoménologie cède délibérément le pas à la science, cependant que les essences redeviennent des choses. Finalement, Foucault résolut la difficulté par une philosophie nietzschéenne du primat de la relation : *les choses n'existent que par relation*, comme nous verrons plus loin, *et la détermination de cette relation est leur explication même*. Bref, tout est historique, tout dépend de tout (et non pas des seuls rapports de production), rien n'existe transhistoriquement et expliquer un prétendu objet consiste à montrer de quel *contexte* historique il dépend. La

auraient instantanément compris le sens, ne traduit pas les options ou les obsessions de son auteur. Si un lecteur conclut triomphalement de tout cela que la folie existe bel et bien, sauf peut-être spéculativement, et qu'il l'avait toujours pensé, c'est son affaire. Pour Foucault comme pour Duns Scot, la matière à folie (behaviour, microbiologie nerveuse) existe réellement, mais pas comme folie; n'être fou que matériellement, c'est précisément ne pas l'être encore. Il faut qu'un homme soit objectivé comme fou pour que le référent prédiscursif apparaisse rétrospectivement comme matière à folie; car pourquoi le behaviour et les cellules nerveuses plutôt que les empreintes digitales?

On aurait donc tort d'accuser ce penseur, qui croit que la matière est en acte, d'être un idéaliste (au sens populaire du mot). Quand j'ai fait voir à Foucault les présentes pages, il m'a dit à peu près : « Je n'ai personnellement jamais écrit *la folie n'existe pas*, mais cela peut s'écrire; car, pour la phénoménologie, la folie existe, mais elle n'est pas une chose, alors qu'il faut dire au contraire que la folie n'existe pas, mais qu'elle n'est pas rien pour autant. » On peut même dire que rien n'existe en histoire, puisque tout y dépend de tout, comme on verra, c'est-à-dire que les choses n'existent que matériellement : existence sans visage, non encore objectivée. Que la sexualité, par exemple, soit pratique et « discours » ne signifie pas que les organes sexuels n'existent pas, ni ce qu'on appelait avant Freud instinct sexuel; pareils « référents prédiscursifs » (*L'Archéologie du savoir*, p. 64-65) sont les ancrages d'une pratique, au même titre que l'importance ou l'effacement du Sénat romain. Mais ils ne sont pas des prétextes à rationalisme, et c'est là le point de la question. Le référent prédiscursif *n'est pas* un objet naturel, cible à téléologie : il n'y a pas de retour du refoulé. Il n'existe pas de « problème éternel » de la folie, considérée comme un objet naturel qui, comme défi, aurait provoqué à travers les siècles des réponses variables. Des différences moléculaires ne sont pas plus la folie que celles des empreintes digitales; des différences de comportement et de raisonnement ne le sont pas davantage que nos différences d'écriture ou d'opinions. Ce qui est chez nous matière à folie sera matière à tout autre chose dans une autre pratique. Puisque la folie n'est pas un objet naturel, on ne peut pas discuter « raisonnablement » de la « vraie » attitude

seule différence entre cette conception et le marxisme est, somme toute, que le marxisme se fait une idée naïve de la causalité (une chose dépend d'une autre, la fumée dépend du feu); or la notion de cause déterminante, unique, est pré-scientifique.

à « adopter » à son égard. Car ce qu'on appelle raison (et dont s'occupaient les philosophes) ne se détache pas sur fond neutre et ne se prononce pas sur des réalités : elle parle, à partir de « discours » qu'elle ignore, sur des objectivations qu'elle ignore (et dont pourraient s'occuper ceux qu'on appelait les historiens). Ce qui déplace les frontières de la philosophie et de l'histoire parce que cela transforme leur contenu à l'une et à l'autre. Ce contenu est transformé parce que ce qu'on entendait par vérité est transformé. On oppose depuis plus ou moins longtemps la nature et la convention, puis la nature et la culture, on a beaucoup parlé de relativisme historique, d'arbitraire culturel. Histoire et vérité. Il fallait que cela craque un jour ou l'autre. L'histoire devient histoire de ce que les hommes ont appelé les vérités et de leurs luttes autour de ces vérités.

Voilà donc un univers tout *matériel*, fait de référents prédiscursifs qui sont des virtualités sans visage encore; des pratiques toujours différentes y engendrent en des points différents des objectivations toujours différentes, des visages; chaque pratique dépend de toutes les autres et de leurs transformations, tout est historique et tout dépend de tout; rien n'est inerte, rien n'est indéterminé et, nous le verrons, rien n'est inexplicable; loin d'être suspendu à notre conscience, ce monde la détermine. Première conséquence : tel référent n'a pas vocation à devenir tel ou tel visage, toujours le même, à devenir telle objectivation, État, folie ou religion; c'est la fameuse théorie des discontinuités : il n'existe pas de « folie à travers les âges », de religion ou de médecine à travers les âges. La médecine avant la clinique n'a que le nom de commun avec la médecine du XIX^e siècle; inversement, si l'on cherche, au XVII^e siècle, quelque chose qui ressemble un peu à ce qu'on entend par science historique au XIX^e siècle, on le trouvera, non dans le genre historique, mais dans la controverse (autrement dit, ce qui ressemble à ce que nous appelons de l'Histoire est l'*Histoire des variations*, livre d'ailleurs toujours admirable et lecture qu'on dévore, et non pas l'illisible *Discours sur l'histoire universelle*). Bref, à une certaine époque l'ensemble des pratiques engendre, sur tel point matériel, un visage historique singulier où nous croyons reconnaître ce qu'on appelle, d'un mot vague, de la science historique ou encore de la religion; mais, à une autre époque, ce sera un visage singulier très différent qui se formera au même point et, inversement, sur un nouveau point se formera un visage vaguement semblable au précédent. Tel est le sens de la négation des objets naturels : il n'y a pas, à travers le temps, évolution ou modification d'un même objet qui pousserait toujours à la même place. Kaléidoscope et non pas pépinière. Foucault ne dit pas :

« Pour ma part, je préfère le discontinu, les coupures », mais : « Méfiez-vous des fausses continuités. » Un faux objet naturel tel que la religion ou qu'une certaine religion agrège des éléments très différents (ritualisme, livres sacrés, sécurisation, émotions diverses, etc.) qui, à d'autres époques, seront ventilés dans des pratiques très différentes et objectivés par celles-ci sous des visages très différents. Comme dirait Deleuze, les arbres n'existent pas : il n'existe que des rhizomes.

Conséquences accessoires : ni fonctionnalisme ni institutionnalisme. L'histoire est un terrain vague et non un champ de tir ; à travers les siècles, l'institution de la prison ne répond pas à une fonction à remplir et les transformations de cette institution ne sont pas à expliquer par les succès ou les échecs de cette fonction. Il faut partir du point de vue global, c'est-à-dire des pratiques successives, car, selon les époques, la même institution servira à des fonctions différentes et inversement ; de plus, la fonction n'existe qu'en vertu d'une pratique et ce n'est pas la pratique qui répond au « défi » de la fonction (la fonction « pain et Cirque » n'existe que dans et par la pratique « guider le troupeau » ; il n'y a pas d'éternelle fonction de redistribution ou de dépolitisation à travers les siècles).

Par conséquent l'opposition diachronie-synchronie, genèse-structure, est un faux problème. La genèse n'est rien de plus que l'actualisation d'une structure (Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 237-238) ; pour qu'on puisse opposer la structure « médecine » à sa lente genèse, il faudrait qu'il y ait continuité, que « la » médecine ait crû comme un arbre millénaire. La genèse ne va pas de terme à terme ; les origines, cela n'existe pas, ou encore, comme disait l'autre, elles sont rarement belles. La médecine du XIX^e siècle ne s'explique pas à partir d'Hippocrate et en suivant le fil du temps, lequel n'existe pas : il y a eu remaniement du kaléidoscope, et non continuation d'une croissance ; « la » médecine à travers les âges n'existe pas : il y a eu seulement des structures successives (la médecine au temps de Molière, la clinique...) dont *chacune* a sa genèse, laquelle s'explique en partie par les transformations de la structure médicale précédente et en partie par les transformations du reste du monde, selon toute probabilité ; car pourquoi une structure s'expliquerait-elle entièrement par la structure précédente ? Pourquoi, au contraire, lui serait-elle complètement étrangère ? Une fois de plus, notre auteur déblaie les fictions métaphysiques et les faux problèmes, en positiviste qu'il est. Il est curieux qu'on ait parfois pris pour un fixiste cet ennemi des arbres. Foucault est l'historien à l'état pur : tout est historique, l'histoire est entièrement explicable et *il faut évacuer tous les mots en isme*.

Il n'existe en histoire que des constellations individuelles ou même

singulières et chacune d'entre elles est entièrement explicable avec les seuls moyens du bord. Sans recourir aux sciences humaines? Toute pratique, tout discours ayant ses ancrages et ses objectivations, il semble difficile de parler de celles-ci et de ceux-là sans s'être frotté, par exemple, de linguistique ou d'économie, s'il s'agit d'ancrages économiques ou linguistiques; c'est là une question dont Foucault ne parle guère, parce que cela va un peu de soi, ou parce qu'il n'y croit guère, ou parce que ce n'est pas cela qui l'intéresse. A moins que l'amour-propre ne m'aveugle, car j'ai soutenu dans ma leçon inaugurale que l'histoire devait s'écrire à l'aide des sciences humaines et impliquait des invariants. Cela étant avoué, il me semble que le problème qui compte pour Foucault est celui-ci : quand même l'histoire serait susceptible d'explication scientifique, cette science se situerait-elle au niveau de nos rationalismes? Les invariants de l'explication historique sont-ils la même chose que les objets « naturels »?

Tel est, j'imagine, le véritable point de la question pour Foucault. Peu lui importe que les inévitables invariants s'organisent, au moins par endroits, en un système de vérités scientifiques; ou qu'on ne puisse aller au-delà d'une simple typologie des conjonctures historiques; ou que les invariants se réduisent à des propositions formelles, à une anthropologie philosophique comme celle du livre III de Spinoza ou de *la Généalogie de la morale* : le grand point est que les sciences humaines, si sciences il doit y avoir, ne sauraient être une rationalisation des objets naturels, un savoir pour énarques; elles supposent d'abord une analyse historique de cet objet, c'est-à-dire une généalogie, une mise au jour de la pratique ou du discours.

Après le passage de l'historien, les invariants sont-ils organisables en un système hypothético-déductif? C'est là une question de fait dont l'intérêt demeure secondaire : la science ne renvoie pas à une activité constituante de l'esprit, à un accord entre l'être et la pensée, à une Raison, mais plus humblement au fait que, dans certains secteurs, les mouvements du kaléidoscope, de la donne aux cartes, de la combinatoire des conjonctures se trouvent former des systèmes relativement isolés, des espèces de servo-mécanismes, qui, comme tels, sont répétitifs; il en est souvent ainsi dans les phénomènes physiques; quant à savoir si, dans l'histoire humaine, il en est de même, au moins par endroits, c'est une question intéressante, mais limitée, doublement. Elle consiste à se demander comment sont les phénomènes, et non pas quelles sont les exigences de la Raison; elle ne peut nullement aboutir à dévaloriser l'explication historique comme n'étant pas scientifique. La science n'est pas la forme supérieure de la connaissance : elle est la

connaissance qui s'applique à des « modèles de série », tandis que l'explication historique traite, cas par cas, des « prototypes »; de par la nature des phénomènes, la première a pour invariants des modèles formels; la seconde, des vérités plus formelles encore. Pour être toute conjoncturelle, la seconde ne le cède pas à la première en rigueur. Positivisme oblige.

Certes, le positivisme n'est qu'un programme relatif et... négatif : on est toujours le positiviste de quelqu'un, dont on nie les rationalisations; après le déblaiement des fictions métaphysiques, reste à reconstruire un savoir positif. L'analyse historique commence par établir qu'il n'existe pas d'État ni même d'État romain, mais seulement des corrélats (troupeau à guider, flux à gérer) de pratiques datées dont chacune, en son temps, parut aller de soi et être la politique même. Or, comme il n'existe que du déterminé, l'historien n'explique pas la politique même, mais bien le troupeau, le flux et autres déterminations; car la politique, l'État et le Pouvoir, cela n'existe pas.

Mais alors, comment expliquer sans tableer sur des ressorts, sur des invariants? Sinon l'explication ferait place à l'intuition (on n'explique pas la couleur bleue, on la constate) ou à l'illusion de compréhension. Certes : seulement l'exigence formelle d'invariants ne préjuge pas du niveau auquel ces invariants se situeront; si l'explication découvre en histoire des sous-systèmes relativement isolables (tel processus économique, telle structure d'organisation), l'explication se contentera de leur appliquer un modèle ou du moins de les rapporter à un principe (« il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée; il faut que la somme algébrique des enjeux d'un jeu de sécurité internationale soit nulle, que les intéressés le sachent ou non; s'ils ne l'ont pas su ou ont préféré une autre fin, cela explique ce qu'il est advenu d'eux »). Si, au contraire, l'événement historique est entièrement conjoncturel, la recherche de l'invariant ne s'arrêtera pas avant d'en être venue à des propositions anthropologiques.

Seulement ces propositions anthropologiques elles-mêmes sont formelles et seule l'histoire leur donne un contenu : il n'existe pas de vérité transhistorique concrète, de nature humaine matérielle, de retour d'un refoulé. Car l'idée d'un naturel refoulé n'a de sens que dans le cas d'un individu, qui a eu sa propre histoire; dans le cas des sociétés, le refoulé d'une époque est en réalité la pratique différente d'une autre époque et l'éventuel retour de ce prétendu refoulé est en réalité la genèse d'une nouvelle pratique. Foucault n'est pas le Marcuse français. Nous avons parlé plus haut de l'horreur qu'inspirait aux Romains ce même gladiateur qu'ils tenaient en même temps pour une vedette; cette horreur, qui n'a pas pu faire interdire la gladiature

avant le Bas-Empire, était-elle une peur refoulée du meurtre en état de paix civile? Pareille peur du meurtre serait-elle une exigence transhistorique de la nature humaine dont les gouvernants, à toute époque, feraient bien de tenir compte, parce que, si la porte lui est fermée, elle retournera par la fenêtre? Non, car, d'abord, elle n'était pas refoulée, mais modifiée par la réactivité (cette réactivité dont parle *la Généalogie de la morale* : voilà un ressort invariant à saveur philosophique) : elle était dégoût pharisaïque devant ce prostitué de la mort qu'était le gladiateur. Ensuite cette prétendue peur transhistorique du meurtre n'est pas transhistorique du tout : elle est matérielle, concrète, elle se rapporte à une pratique gouvernementale déterminée; elle est la peur de voir mourir un citoyen innocent, dans l'enceinte de la paix civile, ce qui implique un certain discours politico-culturel, une certaine pratique de la Cité. Cette prétendue peur naturelle n'est pas énonçable en termes purement formels, même en un truisme; elle n'existe pas formellement; elle n'est pas la peur de la mort ni du meurtre (car elle admet le meurtre du criminel).

Pour Foucault, l'intérêt de l'histoire n'est pas dans l'élaboration d'invariants, que ceux-ci soient philosophiques ou s'organisent en sciences humaines; il est d'utiliser les invariants, quels qu'ils soient, pour dissoudre les rationalismes sans cesse renaissants. L'histoire est une généalogie nietzschéenne. C'est pourquoi l'histoire selon Foucault passe pour être de la philosophie (ce qui n'est ni vrai ni faux); elle est très loin, en tout cas, de la vocation empiriste traditionnellement attribuée à l'histoire. « Que nul n'entre ici s'il n'est ou ne devient philosophe. » Histoire écrite en mots abstraits plutôt qu'en une sémantique d'époque, encore chargée de couleur locale; histoire qui semble retrouver partout des analogies partielles, esquisser des typologies, car une histoire écrite en un réseau de mots abstraits présente moins de diversité pittoresque qu'une narration anecdotique.

Cette histoire humoristique ou ironique dissout les apparences, ce qui a fait prendre Foucault pour un relativiste (« vérité il y a mille ans, erreur aujourd'hui »); histoire qui nie les objets naturels et affirme le kaléidoscope, ce qui a fait prendre notre auteur pour un sceptique. Il n'est ni l'un ni l'autre. Car un relativiste estime que les hommes, à travers les siècles, ont pensé des choses différentes *du même* objet : « Sur l'Homme, sur le Beau, les uns ont pensé ceci et, à une autre époque, les autres ont pensé cela sur le même point; allez donc savoir ce qui est vrai! » C'est là, pour notre auteur, se rendre malheureux pour rien, car précisément le point en question n'est pas le même d'une époque à l'autre; et, sur le point qui se révèle propre à chaque époque, la vérité est parfaitement explicable et n'a rien d'un flotte-

ment indéterminé. On parierait que Foucault souscrirait à la phrase sur l'humanité qui ne se propose que les tâches qu'elle peut résoudre⁷ : à tout moment, les pratiques de l'humanité sont ce que le tout de l'histoire les fait être, si bien qu'à tout moment l'humanité est adéquate à elle-même; ce qui n'a rien de flatteur pour elle. La négation de l'objet naturel ne mène pas non plus au scepticisme; personne ne doute que les fusées pointées vers Mars grâce aux calculs de Newton n'y parviennent à coup sûr; Foucault ne doute pas non plus, j'espère, que Foucault ait raison. Il rappelle simplement que les objets d'une science et la notion même de science ne sont pas des vérités éternelles. Et certes l'Homme est un faux objet : les sciences humaines n'en deviennent pas impossibles pour autant, mais elles sont tenues de changer d'objet, aventure que les sciences physiques ont connue elles aussi.

En réalité, le problème n'est pas là : si je comprends bien, la notion de vérité est bouleversée parce que, face aux vérités, aux acquis scientifiques, la vérité philosophique a été remplacée par l'histoire; toute science était provisoire et la philosophie le savait bien, toute science est provisoire et l'analyse historique le démontre sans cesse. Pareille analyse, celle de la clinique, de la sexualité moderne et du Pouvoir à Rome, est très vraie ou du moins peut l'être. Ce qui, en revanche, ne saurait être une vérité est de savoir ce que sont « la » sexualité et « le » pouvoir : non pas parce que la vérité sur ces grands objets ne saurait être atteinte, mais parce qu'il n'y a pas lieu à vérité non plus qu'à erreur, ces grands objets n'existant pas : les grands arbres ne poussent pas dans les kaléidoscopes. Que les hommes croient qu'ils poussent, qu'on le leur fasse croire et qu'ils se battent pour cela, c'est une autre affaire. Il demeure qu'en ce qui concerne la sexualité, le Pouvoir, l'État, la folie et mainte autre chose, il ne saurait y avoir de vérité non plus que d'erreur, puisqu'ils n'existent pas; il n'y a pas de vérité ni d'erreur sur la digestion et la reproduction du centaure.

A tout moment, ce monde est ce qu'il est : que ses pratiques et objets soient *rare*s, qu'il y ait du vide autour, ne veut pas dire qu'il y a, tout autour, de la vérité sur laquelle les hommes n'ont pas encore campé : les figures futures du kaléidoscope ne sont ni plus vraies ni plus fausses que les précédentes. Il n'y a pas chez Foucault de refoulé et de retour du refoulé, il n'y a pas de non-dit qui frappe à la porte;

7. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, n° 196 : « On n'entend jamais que les questions auxquelles on est capable de trouver une réponse. » Marx dit que l'humanité résout tous les problèmes qu'elle se pose, Nietzsche, qu'elle ne se pose que les problèmes qu'elle résout; cf. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p. 61; Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 205.

« les positivités que j'ai tenté d'établir ne doivent pas être comprises comme un ensemble de déterminations s'imposant de l'extérieur à la pensée des individus ou l'habitant de l'intérieur et comme par avance; elles constituent plutôt l'ensemble des conditions selon lesquelles s'exerce une pratique : il s'agit moins des bornes posées à l'initiative des individus que du champ où elle s'articule » (*L'Archéologie du savoir*, p. 272). La conscience ne peut pas regimber contre les conditions de l'histoire, puisqu'elle n'est pas constituante, mais constituée; assurément elle se révolte sans cesse, elle refuse les gladiateurs et elle découvre ou invente le Pauvre : ces révoltes sont la mise en place d'une nouvelle pratique et non pas une irruption de l'absolu. « Qu'il y ait de la raréfaction ne veut pas dire qu'au-dessous ou au-delà des discours régnerait un grand discours illimité, continu et silencieux qui se trouverait, par eux, réprimé ou refoulé et que nous aurions pour tâche de faire lever en lui restituant enfin la parole. Il ne faut pas imaginer, parcourant le monde, un non-dit ou un impensé qu'il s'agirait d'articuler et de penser enfin » (*L'Ordre du discours*, p. 54). Foucault n'est pas plus un Malebranche qui s'ignore qu'il n'est le Lacan de l'histoire. Je vais tout dire : ce n'est pas un humaniste, car qu'est-ce qu'un humaniste? Un homme qui croit à la sémantique... Or le « discours » en serait plutôt la négation. Eh bien non! le langage ne révèle pas le réel, et certains marxistes devraient être les premiers à le savoir et à tenir à sa place juste l'histoire des mots. Non, le langage ne naît pas sur fond de silence : il naît sur fond de discours. Un humaniste, c'est quelqu'un qui interroge les textes et les gens *au niveau de ce qu'ils disent*, ou plutôt qui ne soupçonne même pas qu'il puisse y avoir un autre niveau.

La philosophie de Foucault n'est pas une philosophie du « discours », mais une philosophie de la relation. Car « relation » est le nom de ce qu'on a désigné comme « structure ». Au lieu d'un monde fait de sujets ou bien d'objets ou de leur dialectique, d'un monde où la conscience connaît ses objets d'avance, les vise ou est elle-même ce que les objets font d'elle, nous avons un monde où la relation est première : ce sont les structures qui donnent leurs visages objectifs à la matière. Dans ce monde, on ne joue pas aux échecs avec des figures éternelles, le roi, le fou : les figures sont ce que les configurations successives sur l'échiquier font d'elles. C'est ainsi qu'« il faudrait essayer d'étudier le pouvoir, non pas à partir des termes primitifs de la relation, sujet de droit, État, loi, souverain, etc., mais à partir de la relation elle-même, en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte; plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser

assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets » (*Annuaire du Collège de France*, 1976, p. 361). S'il y a quelqu'un qui ontologise le Pouvoir ou quoi que ce soit, ce n'est pas ce philosophe de la relation : mais bien ceux qui ne parlent que de l'État, pour le bénir, le maudire, le définir « scientifiquement », alors que l'État est le simple corrélat d'une certaine pratique très datée.

La folie n'existe pas : seule existe sa relation avec le reste du monde. Si l'on veut savoir par quoi se traduit une philosophie de la relation, il faut la voir à l'œuvre sur un problème célèbre. celui de l'enrichissement du passé et de ses œuvres en fonction des interprétations que l'avenir en donnera à travers les siècles; dans une page célèbre de *la Pensée et le Mouvant*, Bergson étudie cette apparente action de l'avenir sur le passé⁸; à propos de la notion de préromantisme, il écrit : « S'il n'y avait pas eu un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Hugo, non seulement on n'aurait jamais aperçu, mais encore il n'y aurait réellement pas eu de romantisme chez les classiques d'autrefois, car ce romantisme des classiques ne se réalise que par le découpage dans leurs œuvres d'un certain aspect, et la découpeure, avec sa forme particulière, n'existait pas plus dans la littérature classique avant l'apparition du romantisme que n'existe dans le nuage qui passe le dessin amusant que l'artiste y apercevra en organisant la masse amorphe au gré de sa fantaisie. » Ce paradoxe de la découpeure s'appelle aujourd'hui paradoxe des « lectures » multiples d'une même œuvre. C'est tout le problème de la relation et c'est surtout celui de l'individuel.

Leibniz écrit quelque part⁹ que le voyageur dans l'Inde dont la femme, restée en Europe, meurt sans qu'il le sache, n'en subit pas moins un véritable changement : il devient veuf. Certes, « être veuf » n'est qu'une relation (le même individu peut être à la fois veuf par rapport à sa défunte, père par rapport à son fils et fils par rapport à son père); il demeure que la relation réside dans l'individu qui la supporte (*omne praedicatum inest subjecto*) : avoir une relation de veuvage, c'est être veuf. De deux choses l'une, dira-t-on : ou bien cette détermination vient au mari de l'extérieur, de même que la découpeure préromantique n'est, aux yeux de certains, qu'une interprétation infligée de l'extérieur à des œuvres classiques qui n'en

8. L'idée bergsonienne de l'enrichissement du passé par l'avenir se lit aussi chez Nietzsche, *Le Gai Savoir*, n° 94 (« Croissance posthume »); cf. aussi *Opinions et Sentences mêlées* (*Humain trop humain*, II), n° 126; *Wille zur Macht*, n° 974.

9. Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. VIII, p. 129 Gerhard, cité par Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 112.

peuvent mais; en ce cas, la vérité d'un texte sera ce qu'on dit de lui et l'individu, père, fils, époux et veuf, est ce que le reste du monde en fait. Ou bien la relation est interne et sort de l'intéressé lui-même : il était de tout temps inscrit, dans la monade du voyageur, qu'il serait veuf et Dieu pouvait lire en cette monade le futur veuvage (ce qui suppose évidemment que, par harmonie préétablie, la monade que le voyageur a épousée meure de son côté au moment convenable, de même que deux horloges bien réglées marqueront au même moment la même heure fatale); en ce cas, tout ce qu'on dit d'un texte sera vrai. Dans le premier cas, rien n'est vrai d'une individualité, voyageur ou œuvre; dans le second cas, tout est vrai et le texte, gonflé à éclater, contient d'avance les interprétations les plus contradictoires. C'est ce que Russell appelle le problème des relations externes et des relations internes¹⁰. En fait, c'est le problème de l'individualité.

Une œuvre n'a-t-elle que la portée qu'on lui donne? A-t-elle toutes les portées qu'on peut y découvrir? Et que devient la portée que lui donnait le principal intéressé, l'auteur? Pour que le problème se pose, il faut que l'œuvre existe, érigée comme un monument; il faut qu'elle soit une individualité à part entière, avec son sens, sa portée : alors seulement on pourra s'étonner que cette œuvre à laquelle il ne manque rien, ni son texte (imprimé ou manuscrit) ni son sens, soit susceptible en outre de recevoir de l'avenir de nouveaux sens, ou contienne peut-être déjà tous les autres sens imaginables. Mais si l'œuvre n'existait pas? Si elle ne recevait son sens que par relation? Si sa portée qu'on peut décréter authentique était tout simplement la portée qu'elle avait relativement à son auteur ou à l'époque où elle a été écrite? Si, pareillement, les portées à venir étaient, non pas enrichissement de l'œuvre, mais autres portées, différentes et non rivales? Si toutes ces portées, passées et à venir, étaient individuations différentes d'une matière qui les reçoit indifféremment? En ce cas, le problème de la relation s'évanouit, l'individualité de l'œuvre s'évanouissant. L'œuvre, comme individualité étant censée conserver sa physionomie à travers le temps, *n'existe pas* (seule existe sa relation à chacun des interpréteurs), mais elle *n'est pas rien* : elle est déterminée dans chaque relation; la signification qu'elle a eue en son temps, par exemple, peut faire l'objet de discussions positives. Ce qui existe, en revanche, c'est la *matière* de l'œuvre, mais cette matière, elle, n'est rien, tant que la relation n'en fait pas ceci ou cela. Comme disait un maître scotiste, la matière est en acte, sans être l'acte de rien. Cette

10. Russell, *Principles of Mathematics*, par. 214-216; J. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Armand Colin, 1973, p. 139.

matière est le texte manuscrit ou imprimé, en tant que ce texte est *susceptible de* prendre un sens, est fait pour avoir un sens et n'est pas un charabia tapé au hasard par un singe dactylographe. Primat de la relation. C'est pourquoi la méthode de Foucault a vraisemblablement pour point de départ une réaction contre la vague phénoménologique qui, en France, suivit immédiatement la Libération. Le problème de Foucault fut peut-être celui-ci : comment faire mieux qu'une philosophie de la conscience, sans tomber pour autant dans les apories du marxisme? Ou, inversement, comment échapper à une philosophie du sujet sans tomber dans une philosophie de l'objet?

La phénoménologie n'a pas le tort d'être un « idéalisme », mais celui d'être une philosophie du Cogito. Husserl ne met pas l'existence de Dieu et du diable entre parenthèses pour rouvrir ensuite la parenthèse sournoisement, comme l'a écrit Lukacs; quand il décrit l'essence du centaure, il laisse aux sciences le soin de se prononcer sur l'existence, l'inexistence et les fonctions physiologiques de cet animal. Le tort de la phénoménologie n'est pas de ne pas expliquer les choses, puisqu'elle n'a jamais prétendu les expliquer; son tort est de les décrire à partir de la conscience, tenue pour constituante et non pour constituée. Toute explication de la folie suppose d'abord qu'on décrive celle-ci correctement; pour cette description, pouvons-nous nous fier à ce que notre conscience nous fait voir? Oui, si elle est constituante, si, comme dit le proverbe, elle connaît la réalité « aussi bien que si elle l'avait fabriquée elle-même »; non, si elle est constituée à son insu, si elle est dupe d'une pratique historique constituante. Elle en est bien dupe : elle croit que la folie existe, quitte à ajouter que ce n'est pas une chose, puisque notre conscience s'y retrouve si bien, à la seule condition de se faire assez subtile en ses descriptions pour se glisser dans ce chez-soi. Et il faut avouer que la subtilité des descriptions phénoménologiques arrache des cris d'admiration.

Or, chose curieuse, les marxistes ont la même croyance en l'objet (et la même croyance en la conscience : l'idéologie agit sur le réel en passant par la conscience des agents). L'explication part d'un objet donné, le rapport de production, vers les autres objets. On ne va pas rappeler pour la centième fois les incohérences où cela mène : qu'en aucun cas un objet historique, un événement, tel que le rapport de production, ne peut expliquer « en dernière instance », être un premier moteur, puisqu'il est lui-même événement conditionné; si l'emploi du moulin à eau cause le servage, il faut alors se demander pour quelles raisons historiques on l'a employé plutôt que de s'en tenir à la routine, si bien que notre premier moteur n'en est pas un. Il ne peut pas

y avoir d'événement en dernière instance, c'est une contradiction dans les termes; ce que les scolastiques expliquaient à leur propre manière en disant qu'un premier moteur ne peut comporter de puissance : s'il est de l'ordre du virtuel avant d'exister, s'il est événement, il lui faut des causes pour se réaliser et il n'est plus dernier ressort. Passons sur les cafouillages subséquents, qui n'arrachent pas de cris d'admiration : on finira par appeler rapport de production tout ce qui est utile pour expliquer le monde comme il va, y compris les biens symboliques, ce qui est se jeter dans la mare pour échapper à la pluie : ce que le rapport de production est censé expliquer fait maintenant partie du rapport de production. La conscience fait elle-même partie de l'objet qui est censé la déterminer. L'important n'est pas là : il est que les objets continuent à exister; on continue à parler État, pouvoir, économie, etc. Non seulement les téléologies spontanées restent ainsi en place, mais encore l'objet à expliquer est pris comme explication et cette explication va d'un objet à un autre. On a vu les difficultés que cela entraînait, on a vu aussi que cela perpétuait l'illusion téléologique, l'idéalisme au sens de Nietzsche, l'aporie « histoire et vérité ». Face à quoi Foucault propose un positivisme : éliminer les derniers objets non historisés, les dernières traces de métaphysique; et il propose un matérialisme : l'explication ne va plus d'un objet à un autre, mais de tout à tout, et cela objective des objets datés sur une matière sans visage. Pour que le moulin soit seulement aperçu comme moyen de production et que son emploi bouleverse le monde, il faut d'abord qu'il soit objectivé grâce à un bouleversement de proche en proche des pratiques environnantes, bouleversement qui lui-même... et ainsi *ad infinitum*. A vrai dire, c'est ce que, comme M. Jourdain, nous autres historiens avons toujours pensé *au fond*.

L'histoire-généalogie à la Foucault remplit donc entièrement le programme de l'histoire traditionnelle; elle ne laisse pas de côté la société, l'économie, etc., mais elle structure cette matière autrement : non pas les siècles, les peuples ni les civilisations, mais les pratiques; les intrigues qu'elle raconte sont l'histoire des pratiques où les hommes ont vu des vérités et de leurs luttes autour de ces vérités¹¹. Cette his-

11. La méthode de Foucault est probablement sortie d'une méditation sur *la Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, 12. Plus généralement le primat de la relation implique une ontologie de la volonté de puissance; l'œuvre de Foucault pourrait porter en épigraphe deux textes de Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n° 70 (Kröner) : « Contre la théorie de l'influence du milieu et des causes externes : la force interne est infiniment supérieure; beaucoup de ce qui semble être influencé par l'extérieur n'est qu'une adaptation, d'origine endogène, de cette force. Des milieux rigoureusement les mêmes pourraient être interprétés et exploités de façons opposées : les faits n'existent pas (*es gibt keine Tatsachen*). »

toire nouveau modèle, cette « archéologie », comme l'appelle son inventeur, « se déploie dans la dimension d'une histoire générale » (*L'Archéologie du savoir*, p. 215); elle ne se spécialise pas dans la pratique, le discours, la partie cachée de l'iceberg, ou plutôt la partie cachée du discours et de la pratique n'est pas séparable de la partie émergée. A cet égard, il n'y a pas eu d'évolution chez Foucault, et l'*Histoire de la sexualité* n'a pas innové, qui lie l'analyse d'une pratique discursive à l'histoire sociale de la bourgeoisie : la *Naissance de la clinique* ancrerait déjà une transformation du discours médical aux institutions, à la pratique politique, à l'hôpital, etc. Toute histoire est archéologique par nature et non par choix : expliquer et expliciter l'histoire consiste à l'apercevoir d'abord tout entière, à rapporter les prétendus objets naturels aux pratiques datées et rares qui les objectivent et à expliquer ces pratiques, non à partir d'un moteur unique, mais à partir de toutes les pratiques voisines sur lesquelles elles s'ancrent. Cette méthode picturale produit des tableaux étranges, où les relations remplacent les objets. Certes, ces tableaux sont bien ceux du monde que nous connaissons : Foucault ne fait pas plus de la peinture abstraite que Cézanne; le paysage aixois est reconnaissable, seulement il est pourvu d'une violente affectivité : il semble sortir d'un tremblement de terre. Tous les objets, hommes compris, y sont transcrits dans une gamme abstraite de relations colorées où la touche efface leur identité pratique¹² et où se brouillent leur individualité et leurs limites. Après ces quarante pages de positivisme, rêvons un instant sur ce monde où une matière sans visage et perpétuellement agitée fait naître à sa surface, en des points toujours différents, des visages toujours différents qui n'existent pas et où tout est individuel, si bien que rien ne l'est.

Foucault ne cherche pas à révéler qu'il existe un « discours » ou même une pratique : il dit qu'il n'existe pas de rationalité. Tant qu'on croit que le « discours » est une instance ou une infrastructure, qu'on se demande quel rapport de causalité peut bien avoir cette instance avec l'évolution sociale ou économique et si Foucault ne fait pas de

Comme on voit, les faits n'existent pas, non seulement au plan de la connaissance qui interprète, mais au plan de la réalité où on les exploite. Ce qui mène à une critique de l'idée de vérité, n° 604 (Kröner) : « Que peut être seulement la connaissance? Une interprétation, une donation de signification, et non pas une explication... L'état des choses n'existe pas (*es gibt keinen Tatbestand*). » Ici le mot d'interprétation ne désigne pas seulement le sens qu'on trouve à une chose, son interprétation, mais aussi le fait de l'interpréter, c'est-à-dire le sens qu'on lui donne.

12. Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes*, p. 38, 121, 126, 129, 173.

l'histoire « idéaliste », c'est qu'on n'a pas encore bien compris. L'importance de Foucault est justement qu'il ne fait pas du Marx ou du Freud : il n'est pas dualiste, il ne prétend pas opposer la réalité à l'apparence, comme fait en désespoir de cause le rationalisme, avec retour du refoulé à la clé. Foucault, lui, décape les banalités rassurantes, les objets naturels dans leur horizon de rationalité prometteuse, afin de rendre à la réalité, la seule, l'unique, la nôtre, son originalité irrationnelle, « rare », inquiétante, historique. Déshabiller ainsi la réalité pour la disséquer et l'expliquer est une chose, croire découvrir derrière elle une deuxième réalité qui la télécommande et l'explique est une autre chose, plus naïve. Foucault est-il encore historien ? Il n'y a pas de réponse vraie ni fausse à cette question, puisque l'histoire est elle-même un de ces faux objets naturels : elle est ce qu'on la fait, elle n'a cessé de changer, elle ne prospecte pas un horizon éternel ; ce que fait Foucault s'appellera histoire et, du même coup, en sera, si les historiens s'emparent du cadeau qu'il leur fait et ne le trouvent pas trop vert ; de toute façon, l'aubaine ne restera pas sans propriétaire, car l'élasticité naturelle (appelée aussi « volonté de puissance », mais cette expression est si équivoque...) a horreur du vide.

Aix et Londres, avril 1978.

Table

COMMENT ON ÉCRIT L'HISTOIRE..... 9

Introduction 9

1. L'OBJET DE L'HISTOIRE..... 11

1. Rien qu'un récit véridique..... 13

Événements humains, 13. — Événement et document, 14. — Événement et différence, 15. — L'individualisation, 17.

2. Tout est historique, donc l'Histoire n'existe pas..... 21

Incohérence de l'histoire, 21. — Nature lacunaire de l'histoire, 22. — La notion de non-événementiel, 23. — Les faits n'ont pas de taille absolue, 25. — Extension de l'histoire, 27. — L'Histoire est une idée limite, 29.

3. Ni faits, ni géométral, mais des intrigues..... 35

La notion d'intrigue, 36. — Structure du champ événementiel, 38. — Le nominalisme historique, 42.

4. Par pure curiosité pour le spécifique..... 43

Un mot d'historien : « C'est intéressant », 43. — Weber : l'histoire serait rapport aux valeurs, 44. — L'histoire s'attache au spécifique, 47. — Histoire de l'homme et histoire de la nature, 50. — Les deux principes de l'historiographie, 52.

5. Une activité intellectuelle..... 55

La conscience ignore l'histoire, 56. — Les buts de la connaissance historique, 59. — Un faux problème : la genèse de l'histoire, 60. — Aucun rapport entre le savant et le politique, 63.

II. LA COMPRÉHENSION.....	65
6. Comprendre l'intrigue	67
« Expliquer » a deux sens, 67. — Comprendre et expliquer, 69. — Hasard, « matière » et liberté, 72. — Causes matérielles : le marxisme, 74. — Hasard et causes profondes, 75. — L'histoire n'a pas de grandes lignes, 78.	
7. Théories, types, concepts.....	81
Un exemple de théorie, 81. — Une théorie n'est qu'un résumé d'intrigue, 82. — Le typique en histoire, 83. — L'histoire comparée, 84. — Les concepts, 87. — Les trois espèces de concepts, 89. — Les concepts classificateurs, 93. — Le devenir et les concepts, 95.	
8. Causalité et rétrodiction.....	97
Causalité ou rétrodiction, 98. — La causalité sublunaire, 99. — La rétrodiction, 101. — La rétrodiction c'est la « synthèse », 103. — La « méthode » est une expérience clinique, 105. — Causes ou lois, art ou science, 107. — L'explication selon l'empirisme logique, 108. — Critique de l'empirisme logique, 109. — L'histoire n'est pas une esquisse de science, 112. — Les prétendues lois de l'histoire, 113. — L'histoire ne sera jamais scientifique, 117.	
9. La conscience n'est pas à la racine de l'action.....	119
La compréhension d'autrui, 119. — Nous savons que les hommes ont des fins..., 122. — ... mais nous ne savons pas quelles fins, 123. — Les jugements de valeur en histoire..., 124. — ... sont des jugements de valeur au discours indirect, 125. — A un dualisme idéologie-réalité..., 129. — ... se substitue une pluralité concrète, 131. — La conscience n'est pas la clé de l'action, 133.	
III. LE PROGRÈS DE L'HISTOIRE.....	139
10. L'allongement du questionnaire.....	141
La progressive conceptualisation, 141. — L'inégale difficulté d'aperception, 143. — La topique historique, 145. — L'histoire non-événementielle, 149. — Lutte contre l'optique des sources, 151. — Progrès de la connaissance historique, 153.	
11. Le sublunaire et les sciences humaines.....	157
Faits scientifiques et faits vécus, 158. — Situation actuelle des sciences humaines, 160. — Possibilité d'une science de l'homme, 162. — Les sciences humaines sont des praxéologies, 165. —	

Pourquoi l'histoire aspire à la science, 169. — Elle a peu à attendre de la science, 171. — Exemple : théorie économique et histoire, 172. — Autre exemple : la répartition des richesses, 176. — Vérité historique et vérité scientifique, 178.

12. Histoire, sociologie, histoire complète..... 181

Conditions d'une histoire scientifique, 182. — Pourquoi elle est impossible, 184. — Les trois sociologies, 187. — Malaise de la sociologie, 189. — La sociologie est due à une conception trop étroite de l'histoire, 192. — L'exemple de la géographie « générale », 194. — L'œuvre historique de Weber, 197.

FOUCAULT RÉVOLUTIONNE L'HISTOIRE..... 201

FIRMIN-DIDOT S.A. — PARIS-MESNIL.
D.L. 3^e TRIM. 1979. N^o 5283 (4527)

Collection Points

1. Histoire du surréalisme, *par Maurice Nadeau*
2. Une théorie scientifique de la culture, *par Bronislaw Malinowski*
3. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos, *par Emmanuel Mounier*
4. L'Homme unidimensionnel, *par Herbert Marcuse* (épuisé)
5. Écrits I, *par Jacques Lacan*
6. Le Phénomène humain, *par Pierre Teilhard de Chardin*
7. Les Cols blancs, *par C. Wright Mills*
8. Stendhal, Flaubert, *par Jean-Pierre Richard*
9. La Nature dé-naturée, *par Jean Dorst*
10. Mythologies, *par Roland Barthes*
11. Le Nouveau Théâtre américain, *par Franck Jotterand*
12. Morphologie du conte, *par Vladimir Propp*
13. L'Action sociale, *par Guy Rocher*
14. L'Organisation sociale, *par Guy Rocher*
15. Le Changement social, *par Guy Rocher*
16. Les Étapes de la croissance économique, *par W. W. Rostow*
17. Essais de linguistique générale, *par Roman Jakobson* (épuisé)
18. La Philosophie critique de l'histoire, *par Raymond Aron*
19. Essais de sociologie, *par Marcel Mauss*
20. La Part maudite, *par Georges Bataille* (épuisé)
21. Écrits II, *par Jacques Lacan*
22. Éros et Civilisation, *par Herbert Marcuse* (épuisé)
23. Histoire du roman français depuis 1918
par Claude-Edmonde Magny
24. L'Écriture et l'Expérience des limites, *par Philippe Sollers*
25. La Charte d'Athènes, *par Le Corbusier*
26. Peau noire, Masques blancs, *par Frantz Fanon*
27. Anthropologie, *par Edward Sapir*
28. Le Phénomène bureaucratique, *par Michel Crozier*
29. Vers une civilisation du loisir?, *par Joffre Dumazedier*
30. Pour une bibliothèque scientifique, *par François Russo*
31. Lecture de Brecht, *par Bernard Dort*
32. Ville et Révolution, *par Anatole Kopp*
33. Mise en scène de Phèdre, *par Jean-Louis Barrault*
34. Les Stars, *par Edgar Morin*
35. Le Degré zéro de l'écriture, *suivi de Nouveaux Essais critiques*
par Roland Barthes
36. Libérer l'avenir, *par Ivan Illich*
37. Structure et Fonction dans la société primitive
par A. R. Radcliffe Brown
38. Les Droits de l'écrivain, *par Alexandre Soljénitsyne*
39. Le Retour du tragique, *par Jean-Marie Domenach*

41. La Concurrence capitaliste
par Jean Cartell et Pierre-Yves Cossé (épuisé)
42. Mise en scène d'Othello, *par Constantin Stanislavski*
43. Le Hasard et la Nécessité, *par Jacques Monod*
44. Le Structuralisme en linguistique, *par Oswald Ducrot*
45. Le Structuralisme : Poétique, *par Tzvetan Todorov*
46. Le Structuralisme en anthropologie, *par Dan Sperber*
47. Le Structuralisme en psychanalyse, *par Moustafa Safouan*
48. Le Structuralisme : Philosophie, *par François Wahl*
49. Le Cas Dominique, *par Françoise Dolto*
51. Trois Essais sur le comportement animal et humain
par Konrad Lorenz
52. Le Droit à la ville, *suivi de Espace et Politique*
par Henri Lefebvre
53. Poèmes, *par Léopold Sédar Senghor*
54. Les Élégies de Duino, *suivi de les Sonnets à Orphée*
par Rainer Maria Rilke (édition bilingue)
55. Pour la sociologie, *par Alain Touraine*
56. Traité du caractère, *par Emmanuel Mounier*
57. L'Enfant, sa « maladie » et les autres, *par Maud Mannoni*
58. Langage et Connaissance, *par Adam Schaff*
59. Une saison au Congo, *par Aimé Césaire*
60. Une tempête, *par Aimé Césaire*
61. Psychanalyser, *par Serge Leclair*
63. Mort de la famille, *par David Cooper*
64. A quoi sert la Bourse?, *par Jean-Claude Leconte*
65. La Convivialité, *par Ivan Illich*
66. L'Idéologie structuraliste, *par Henri Lefebvre*
67. La Vérité des prix, *par Hubert Lévy-Lambert*
68. Pour Gramsci, *par Maria-Antonietta Macciocchi*
69. Psychanalyse et Pédiatrie, *par Françoise Dolto*
70. S/Z, *par Roland Barthes*
71. Poésie et Profondeur, *par Jean-Pierre Richard*
72. Le Sauvage et l'Ordinateur, *par Jean-Marie Domenach*
73. Introduction à la littérature fantastique, *par Tzvetan Todorov*
74. Figures I, *par Gérard Genette*
75. Dix Grandes Notions de la sociologie, *par Jean Cazeneuve*
76. Mary Barnes, un voyage à travers la folie
par Mary Barnes et Joseph Berke
77. L'Homme et la Mort, *par Edgar Morin*
78. Poétique du récit, *par Roland Barthes, Wayne Booth,*
Philippe Hamon, Wolfgang Kayser
79. Les Libérateurs de l'amour, *par Alexandrian*
80. Le Macroscopie, *par Joël de Rosnay*
81. Délivrance, *par Maurice Clavel et Philippe Sollers*

82. *Système de la peinture, par Marcelin Pleynet*
83. *Pour comprendre les média, par Marshall McLuhan*
84. *L'Invasion pharmaceutique, par J.-P. Dupuy et S. Karsenty*
85. *Huit Questions de poétique, par Roman Jakobson*
86. *Lectures du désir, par Raymond Jean*
87. *Le Traître, par André Gorz*
88. *Psychiatrie et Anti-Psychiatrie, par David Cooper*
89. *La Dimension cachée, par Edward T. Hall*
90. *Les Vivants et la Mort, par Jean Ziegler*
91. *L'Unité de l'homme, par le Centre Royaumont*
 1. *Le primate et l'homme, par E. Morin et M. Piatelli-Palmarini*
92. *L'Unité de l'homme, par le Centre Royaumont*
 2. *Le cerveau humain, par E. Morin et M. Piatelli-Palmarini*
93. *L'Unité de l'homme, par le Centre Royaumont*
 3. *Pour une anthropologie fondamentale, par E. Morin et M. Piatelli-Palmarini*
94. *Pensées, par Blaise Pascal*
95. *L'Exil intérieur, par Roland Jaccard*
96. *Σημειωτική, recherches pour une sémanalyse, par Julia Kristeva*
97. *Sur Racine, par Roland Barthes*
98. *Structures syntaxiques, par Noam Chomsky*
99. *Le Psychiatre, son « fou » et la psychanalyse, par Maud Mannoni*
100. *L'Écriture et la Différence, par Jacques Derrida*
101. *Le Pouvoir africain, par Jean Ziegler*
102. *Une logique de la communication, par P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, Don D. Jackson*
103. *Sémantique de la poésie, par T. Todorow, W. Empson, J. Cohen, G. Hartman, F. Rigolot*
104. *De la France, par Maria-Antonietta Macciocchi*

Collection Points

SÉRIE HISTOIRE

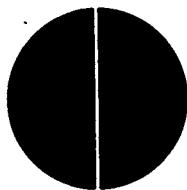
- H1. *Histoire d'une démocratie : Athènes des origines à la conquête macédonienne*
par Claude Mossé
- H2. *Histoire de la pensée européenne*
 1. *L'éveil intellectuel de l'Europe du IX^e au XII^e siècle*
par Philippe Wolff

- H3. Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle, *par Philippe Ariès*
- H4. Venise, portrait historique d'une cité
par Philippe Braunstein et Robert Delort
- H5. Les Troubadours, *par Henri-Irénée Marrou*
- H6. La Révolution industrielle 1780-1880
par Jean-Pierre Rioux
- H7. Histoire de la pensée européenne
4. Le Siècle des Lumières, *par Norman Hampson*
- H8. Histoire de la pensée européenne
3. Des humanistes aux hommes de science
par Robert Mandrou
- H9. Histoire du Japon et des Japonais
1. Des origines à 1945, *par Edwin O. Reischauer*
- H10. Histoire du Japon et des Japonais
2. De 1945 à 1970, *par Edwin O. Reischauer*
- H11. Les Causes de la Première Guerre mondiale
par Jacques Droz
- H12. Introduction à l'histoire de notre temps. L'Ancien Régime et la Révolution, *par René Rémond*
- H13. Introduction à l'histoire de notre temps. Le XIX^e siècle
par René Rémond
- H14. Introduction à l'histoire de notre temps. Le XX^e siècle
par René Rémond
- H15. Photographie et Société, *par Gisèle Freund*
- H16. La France de Vichy (1940-1944), *par Robert O. Paxton*
- H17. Société et Civilisation russes au XIX^e siècle
par Constantin de Grunwald
- H18. La Tragédie de Cronstadt (1921), *par Paul Avrich*
- H19. La Révolution industrielle du Moyen Age, *par Jean Gimpel*
- H20. L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime
par Philippe Ariès
- H21. De la connaissance historique, *par Henri-Irénée Marrou*
- H22. Malraux, une vie dans le siècle, *par Jean Lacouture*
- H23. Le Rapport Khrouchtchev et son histoire, *par Branko Lazitch*
- H24. Le Mouvement paysan chinois (1840-1949)
par Jean Chesneaux
- H25. Les Misérables dans l'Occident médiéval, *par Jean-Louis Goglin*
- H26. La Gauche en France depuis 1900, *par Jean Touchard*
- H27. Histoire de l'Italie du Risorgimento à nos jours
par Sergio Romano
- H28. Genèse médiévale de la France moderne, *par Michel Mollat*
- H29. Décadence romaine ou Antiquité tardive?
par Henri-Irénée Marrou

- H30. Carthage ou l'Empire de la mer, *par François Decret*
- H31. Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours, *par Philippe Ariès*
- H32. Le Gaullisme, 1940-1969, *par Jean Touchard*
- H33. Grenadou, paysan français, *par Ephraïm Grenadou et Alain Prévost*
- H34. Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle *par Michel Vovelle*
- H35. Histoire générale de l'Empire romain
 - 1. Le Haut-Empire, *par Paul Petit*
- H36. Histoire générale de l'Empire romain
 - 2. La crise de l'Empire, *par Paul Petit*
- H37. Histoire générale de l'Empire romain
 - 3. Le Bas-Empire, *par Paul Petit*
- H38. Pour en finir avec le Moyen Age, *par Régine Pernoud*
- H39. La Question nazie, *par Pierre Ayçoberry*
- H40. Comment on écrit l'histoire, *suivi de Foucault révolutionne l'histoire par Paul Veyne*

Nouvelle histoire de la France contemporaine

- H101. La Chute de la monarchie (1787-1792), *par Michel Vovelle*
- H102. La République jacobine (1792-1794), *par Marc Bouloiseau*
- H103. La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire (1794-1799) *par Denis Woronoff*
- H104. L'Épisode napoléonien (1799-1815). Aspects intérieurs *par Louis Bergeron*
- H105. L'Épisode napoléonien (1799-1815). Aspects extérieurs *par J. Lovie et A. Palluel-Guillard*
- H106. La France des notables (1815-1848). L'évolution générale *par André Jardin et André-Jean Tudesq*
- H107. La France des notables (1815-1848). La vie de la nation *par André Jardin et André-Jean Tudesq*
- H108. 1848 ou l'Apprentissage de la République (1848-1852) *par Maurice Agulhon*
- H109. De la fête impériale au mur des fédérés (1852-1871) *par Alain Plessis*
- H110. Les Débuts de la troisième République (1871-1898) *par Jean-Marie Mayeur*
- H111. La République radicale? (1898-1914), *par Madeleine Rebérioux*
- H112. La Fin d'un monde (1914-1929), *par Philippe Bernard*
- H113. Le Déclin de la troisième République (1929-1938) *par Henri Dubief*
- H114. De Munich à la Libération (1938-1944) *par Jean-Pierre Azéma*



Comment on écrit l'histoire . (Texte abrégé)

« Un historien de première grandeur »

Georges Duby, *La Quinzaine littéraire*

« Le livre de Paul Veyne apparaît d'abord comme une vaste entreprise de démythification, une machine de guerre, destinée à combattre une foule d'idées "reçues" concernant l'histoire et les sciences humaines ».

Claude Dubar, *Revue française de sociologie*

« Raymond Aron ne s'y est pas trompé : le David aixois se bat contre les querelles de sectes, de modes parisiennes. Paul Veyne a levé le drapeau de la Provence. Son épistémologie est d'abord un cheval de Troie d'où sortent 350 pages de pamphlet qui pourraient s'intituler : *Décoloniser l'histoire*. »

Michel de Certeau, *Les Annales*, ESC

Paul Veyne

Professeur au Collège de France. A publié notamment *le Pain et le Cirque*, « Univers historique » et *l'Inventaire des différences* (Éditions du Seuil).