

KARL LÖWITH

HISTOIRE ET SALUT

Les présupposés théologiques
de la philosophie de l'histoire

*Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet,
Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan*

Présentation de Jean-François Kervégan

nrf

GALLIMARD

Ouvrage publié avec le concours du Goethe Institut Inter Nationes
dans le cadre du programme franco-allemand de coopération
avec la Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Titre original :

WELTGESCHICHTE UND HEILSGESCHEHEN. Die theologischen
Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie

© *Karl Löwith : Sämtliche Schriften 2, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland, 1983.*

© *Éditions Gallimard, 2002, pour la traduction française.*

PRÉSENTATION

Postérieur de « dix années agitées et misérables ¹ » à *De Hegel à Nietzsche*, qui fut achevé au Japon au moment où s'engageait la Seconde Guerre mondiale, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (littéralement : « Histoire du monde et advenir du Salut ») est sans doute le livre majeur de Karl Löwith, celui aussi qui a exercé l'influence la plus durable sur la philosophie politique, puisqu'il est une des sources principales (après Max Weber et Carl Schmitt, mais avant Hans Blumenberg) d'un thème aujourd'hui fort en vogue, celui de la « sécularisation ». Ouvrage singulier, au demeurant, et étroitement lié au destin personnel de son auteur, destin qu'il a lui-même retracé et analysé dans un passionnant document autobiographique ² retraçant le périple qui conduit un jeune universitaire juif « assimilé », naguère proche de Heidegger — sous la direction de qui il prépara son *Habilitationsschrift* ³ —, à fuir l'Allemagne de Hitler pour l'Italie, puis le Japon (étrange « compulsion de répétition » !), et enfin pour les États-Unis. C'est là que parut, en 1949, la version primitive du livre, sous le titre *Meaning in History* ⁴ ; celle-ci fut traduite en allemand par Hanno Kesting, et cette traduction, revue et complétée par Löwith

1. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 13 (Préface de la 2^e édition, 1949).

2. K. Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris, Hachette, 1988. Ce texte, rédigé au Japon en 1940, est une sorte de *curriculum vitae* philosophique visant à obtenir une bourse aux États-Unis.

3. L'*Habilitation* allemande, préparée après le doctorat, ouvrait (et ouvre toujours) la voie à la carrière de professeur d'Université. Löwith retrace les conditions dans lesquelles il a préparé ce diplôme avec Heidegger dans *Ma vie en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 79 et 85-87.

4. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

lui-même, parut en 1953⁵. Ce texte est repris à l'identique au volume 2 des *Sämtliche Schriften* de Löwith, accompagné d'une série d'écrits datant des années 50 ou du début des années 60 qui développent ou précisent les mêmes thèmes ; c'est lui qui est ici traduit⁶, accompagné de l'article « Vom Sinn der Geschichte » (1961), qui en résume les grands axes et en explicite certaines conséquences relatives à la philosophie contemporaine, notamment à Heidegger.

Le propos obvie de l'ouvrage est indiqué par son sous-titre : la « philosophie de l'histoire », qui naît au siècle des Lumières (c'est Voltaire qui forge l'expression, c'est Condorcet qui offre au projet sa première réalisation systématique et globale) et qui connaît son apogée au XIX^e siècle, avec Hegel et Marx, mais aussi avec Auguste Comte et Proudhon, repose entièrement sur des « présupposés théologiques » généralement ignorés ou déniés. Elle prend la place, mais prend également la suite de la théologie de l'histoire élaborée par le christianisme, en particulier par Augustin et son disciple Orose, et dont la tradition reste vivace jusqu'au XVIII^e siècle, chez Bossuet en particulier. Il s'agit donc de procéder à une mise en perspective de la moderne philosophie de l'histoire, afin de montrer que sa signification générale ainsi que les formes spécifiques qu'elle a prises (par exemple chez Marx, objet du chapitre II, qui par ailleurs n'est pas un des meilleurs de l'ouvrage) dérivent directement de cette théologie de l'histoire qu'elles récusent pourtant en général, parfois de façon véhémente : chez Voltaire notamment, qui en ce domaine aussi entend « écraser l'infâme ». Dans cette optique, la constitution et le destin de la philosophie de l'histoire (qui ne rencontre plus, dès la fin du XIX^e siècle, qu'un scepticisme dont témoignent les œuvres de Jakob Burckhardt et de son élève Friedrich Nietzsche, mais qui surtout ne résistera pas, au XX^e siècle, à l'effondrement des grands idéaux historiques forgés au siècle précédent, en particulier par

5. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

6. Le texte allemand traduit a néanmoins été confronté à l'original américain, ce qui a permis de rectifier quelques erreurs matérielles que comporte cette version. Dans la mesure du possible, on s'est efforcé de restituer le texte original des citations lorsqu'il s'agissait d'écrits en français ; pour les autres, on s'est reporté à une traduction française accessible.

Marx) sont un chapitre instructif du phénomène généralement désigné par le terme « sécularisation », un terme (*Säkularisation* et plus souvent, chez Löwith, *Verweltlichung*, littéralement : « mondanisation ») dont il est fait un usage intensif tout au long du livre. Bref, l'ouvrage apparaît de prime abord comme une application au champ spécifique de l'histoire du « théorème de la sécularisation » énoncé de façon lapidaire par Carl Schmitt dans sa première *Théologie politique* (1922) : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés⁷ ». C'est ainsi que Löwith lui-même paraît nous inciter à le lire⁸, et c'est ainsi qu'il a été lu le plus souvent. On peut évoquer brièvement deux exemples de cette manière, à mon avis réductrice, de comprendre son livre.

Dans un compte rendu très élogieux de la version anglaise du livre — le fait mérite d'autant plus d'être noté que Löwith était l'auteur d'une recension particulièrement critique de *La Notion de politique*⁹, la plus remarquable sans doute avec celle de Léo Strauss¹⁰ de celles qui furent écrites à propos de cet essai provocateur —, Carl Schmitt souligne que la rétrocession entreprise par Löwith de la moderne philosophie de l'histoire en direction de la théologie de l'histoire et de l'eschatologie chrétiennes n'implique aucune « neutralisation de l'ancien au niveau de

7. C. Schmitt, *Théologie politique I et II*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

8. Voir par exemple le début de l'Introduction : « [...] la notion de "philosophie de l'histoire" va désigner l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime. Ainsi comprise, la philosophie de l'histoire devient totalement dépendante de la théologie, c'est-à-dire de l'interprétation théologique de l'histoire comme histoire du Salut » (*infra*, p. 21).

9. Ce texte fut publié sous le pseudonyme de Hugo Fiala : « Politischer Dezionismus », *Revue internationale de la théorie du droit*, IX (1935), p. 101-123 ; une version augmentée d'un parallèle avec Heidegger (lui-même prélevé dans *Ma vie en Allemagne...*) est parue ultérieurement, et figure au tome 8 des *Sämtliche Schriften* sous le titre « Der okkasionelle Dezionismus von Carl Schmitt ». Une traduction de la version primitive existe en français : « Le décisionnisme (occasionnel) de Carl Schmitt », voir *Les Temps modernes*, n° 544 (novembre 1991), p. 15-50.

10. « Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1932), p. 732-749. Il existe diverses traductions françaises de cet article : dans L. Strauss, *Le Testament de Spinoza*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 313-337 ; dans Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, trad. F. Manent, Paris, Commentaire/Julliard, 1990, p. 129-160 ; ainsi que dans Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 187-214.

l'actuel » ; cet ouvrage montrerait au contraire le caractère unique et irréductible aux catégories modernes (comme d'ailleurs aux représentations cycliques de l'Antiquité, dont l'œuvre de Polybe est l'expression la plus explicite) de l'eschatologie chrétienne ; Löwith ouvrirait ainsi la voie à un renouveau de la théologie de l'histoire qui serait, d'après Schmitt, à placer sous le signe du motif énigmatique du *katechon* de la deuxième Épître aux Thessaloniens¹¹. Lecture évidemment biaisée et partielle d'un livre qui ne débute pas par hasard par un chapitre sur Jakob Burckhardt, historien conservateur, mais agnostique, mais instructive, en ce qu'elle met l'accent sur ce qui est peut-être la nostalgie des sceptiques comme Burckhardt et Löwith : en revenir, si c'était possible, au sens plein et entier du grand récit religieux. Dans une direction sans doute opposée, mais en s'appuyant sur une lecture de Löwith qui ne me paraît pas fondamentalement différente de celle de Schmitt, Hans Blumenberg critique vigoureusement dans *La Légitimité des Temps modernes* le livre de Löwith, qu'il présente comme une variante ayant reçu « valeur de dogme » du « théorème de la sécularisation » et de ses présupposés « substantialistes¹² » ; comme tel, il contribuerait à masquer la puissance d'autolégitimation de la modernité en en faisant, que ce soit pour l'en louer ou pour la critiquer, un simple avatar « sécularisé » de la vision religieuse (biblique, chrétienne) du monde. Et il ne fait aucun doute que, dans l'esprit de Blumenberg, le diagnostic suivant s'applique pleinement à Löwith :

« [...] il faut considérer le théorème de la sécularisation comme une utilisation médiatement théologique des difficultés qui sont apparues historiquement lors de la tentative philosophique de fonder un commencement des Temps moder-

11. C. Schmitt, « Drei Stufen historischer Sinngebung », *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Politik*, V-8 (août 1950), p. 927-931. Pour le thème du *katechon*, voir II Thess., II, 6-7 : « Et maintenant vous savez ce qui le [= l'adversaire de tout ce qui s'est appelé Dieu] retient (τὸ κατέχον), pour qu'il se manifeste en son temps. Car le mystère d'iniquité s'opère déjà, mais seulement jusqu'à ce que celui qui le retient (ὁ κατέχων) encore paraisse au grand jour. » Carl Schmitt fait sienne une interprétation classique, mais discutable, de ce passage, selon laquelle « ce qui retient » la venue de l'Antéchrist est l'Empire en tant qu'il institue l'ordre parmi les hommes. Interprétation « césaro-papiste » qui est, de fait, lourde de toute une « philosophie de l'histoire »...

12. Voir H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 35 sq.

nes. Par la thèse de la sécularisation, ces perturbations de la tentative de négation des présupposés apparaissent comme une sorte de résistance providentielle de l'indispensable. Mais la modernité recourt moins à ce qui lui est donné ci-devant qu'elle s'y oppose et répond à son défi¹³. »

À quoi l'on pourrait répondre que Löwith ne croit pas non plus à une « résistance providentielle de l'indispensable » ; d'une certaine manière, il déplore — son commentaire de Hegel, de Proudhon, de Comte et de Marx est sans ambiguïté à cet égard — que la pensée moderne de l'histoire n'ait pas été en mesure de se déprendre du schéma téléologique que lui lègue le motif théologique et eschatologique exposé en toute clarté par l'œuvre d'un « fondamentaliste » — ainsi devrait-il être nommé aujourd'hui — tel Joachim de Flore.

Mais peut-être l'essentiel n'est-il pas là. Schmitt et Blumenberg auraient raison si le propos de *Histoire et Salut* n'était que d'offrir une version élaborée du « théorème de la sécularisation ». Or, il me semble qu'à un second niveau de lecture il se révèle tout différent. Car Löwith n'est pas seulement attentif à ce qui rattache la philosophie de l'histoire des Modernes à la théologie et à l'eschatologie chrétiennes, ce qu'il fait à coup sûr, et même en forçant un peu le trait, ainsi lorsqu'il explique que le matérialisme historique « est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique » et que « la foi communiste [est] une pseudomorphose du messianisme judéo-chrétien¹⁴ » dont le Marx du *Manifeste communiste* serait le digne continuateur. Il est aussi pleinement conscient — peut-être faudrait-il dire : il devient de plus en plus conscient au cours de la rédaction du livre — et de ce qui les sépare, et de ce qui les rend l'une et l'autre irréductiblement obsolètes.

Ce qui sépare la philosophie de l'histoire moderne (qui culmine avec Hegel) de la théologie de l'histoire, c'est la substitution d'une problématique de l'immanence du sens au cours de l'histoire à une problématique de la transcendance illustrée, chez Augustin, par le thème des deux cités. Pour Hegel, ainsi que le souligne Löwith dans le chapitre

13. H. Blumenberg, *La Légitimité...*, op. cit., p. 86.

14. Voir *infra*, p. 70-71.

étonnamment bref qu'il lui consacre, l'histoire *du monde* est une théodicée, et la « ruse de la raison » est le « concept rationnel pour désigner la Providence¹⁵ » ; ce qui est en parfaite cohérence avec l'entre-expression *hiérarchique* de l'art, de la religion et de la philosophie dans l'économie de l'esprit absolu. Or la tentative de « réaliser le règne de Dieu dans l'histoire du monde¹⁶ » et, ce qui va de pair, la transposition de la théologie en philosophie impliquent en réalité une rupture radicale avec la perspective qui était celle d'Augustin ou d'Orose, et encore celle de Bossuet. En effet, pour la « théologie de l'histoire » (expression en toute rigueur discutable), l'histoire du Salut n'a pas de commune mesure, pour ainsi dire pas de point commun, avec l'histoire profane ; le destin historique de la *civitas terrena* est, au fond, indifférent du point de vue, qui seul importe au chrétien, de la venue des Choses dernières, et c'est pourquoi même la prise de Rome par les barbares, événement si considérable à l'échelle de l'histoire humaine, est sans véritable importance car « ce qui importe dans l'histoire, ce n'est pas la grandeur éphémère des empires, mais la rédemption et la damnation dans un avenir eschatologique¹⁷ ». Selon Orose, la seule valeur qu'on peut reconnaître aux empires de ce monde se mesure au concours (volontaire ou involontaire) qu'ils apportent à l'extension de la vraie foi : « C'est pour les chrétiens que la grâce fut accordée à Rome¹⁸ ». Pour Augustin, la *civitas Dei* est littéralement incommensurable à la cité des hommes, et c'est pourquoi le chrétien, qui n'a d'intérêt que pour l'advenir du Salut dans la parousie, ne traverse le monde et son histoire qu'en *peregrinans*, en pèlerin qui n'est là pour ainsi dire que par accident, parce qu'avant la fin de ce monde et la résurrection il lui faut bien, en tant qu'être de chair, « en être ». Au fond, du point de vue théologique, il n'y a

15. Voir *infra*, p. 84.

16. Voir *infra*, p. 86. On pourrait objecter à cette lecture (comme à beaucoup d'autres) qu'elle méconnaît le fait que la philosophie de l'histoire, précisément parce qu'elle est philosophie de l'histoire *du monde*, n'est pas le dernier mot du hégélianisme. Elle relève encore de la doctrine de l'esprit objectif, donc de l'esprit *fini*, et non pas, comme l'art, la religion et la philosophie, de l'esprit absolu : la langue de l'histoire n'est pas encore la vraie langue de l'absolu. En cela, on peut dire, contre Löwith, que Hegel n'identifie pas l'histoire profane de la *civitas terrena* à l'histoire sacrée du Salut.

17. Voir *infra*, p. 210.

18. Voir *infra*, p. 220.

pas vraiment d'histoire *du monde*, si histoire veut dire enchaînement raisonné en vue d'un sens ultime : la seule histoire authentique, c'est l'histoire du Salut, et elle n'est décidément pas « du monde ». À cet égard, Augustin est à l'opposé de Hegel, et la théologie de l'histoire est la plus radicale négation de toute philosophie de l'histoire.

D'un autre point de vue, pourtant, leurs destins sont liés. En effet, « la conscience moderne de l'histoire s'est certes débarrassée de la foi chrétienne en un événement central d'une signification absolue [l'Incarnation], mais elle s'en tient à ses postulats et à ses conséquences¹⁹ », et en subit de ce fait le sort. Apparaît ici une autre dimension du motif de la « sécularisation » : si la philosophie de l'histoire est une version acceptable par la conscience de soi laïcisée des Modernes de la théologie de l'histoire des Pères, son sort est lié à celui de cette dernière. En remisant l'« hypothèse Dieu », comme disait Laplace, au magasin des accessoires, elle scelle son propre destin. Le déclin nécessaire de la foi en l'histoire, l'obscurcissement des « horizons radieux » étaient inscrits dans le fait qu'ils s'organisaient selon la structure même de la temporalité eschatologique. C'est chez ceux qui ont cherché à surmonter la modernité et ses formes de pensée que se repère de la façon la plus claire cette solidarité de destin entre théologie et philosophie de l'histoire, et peut-être même entre théologie et philosophie tout court : d'où l'intérêt tout particulier qu'éprouve Löwith pour le penseur de la « transvaluation de toutes les valeurs », Nietzsche, et pour celui du « dépassement de la métaphysique » et du « retour aux Grecs », Heidegger.

Löwith a consacré ses premiers travaux à Nietzsche et à son contexte²⁰, et avoue encore en 1940 qu'il « ne saurai[t] terminer l'histoire de l'esprit allemand sur personne d'autre » que sur celui qui « reste une somme de la déraison allemande ou du génie allemand²¹ ». *Histoire et Salut* lui consacre un appendice qui est très instructif, à ce qu'il

19. Voir *infra*, p. 229.

20. Voir les écrits rassemblés au tome 6 des *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1987, en particulier *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935).

21. K. Löwith, *Ma vie en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 20.

me semble, quant à la perspective finale de l'ouvrage. Analysant le thème de l'éternel retour, « pensée suprême » de Nietzsche, et les évidentes implications antichrétiennes de cette reprise d'un vieux thème de la philosophie païenne, Löwith insiste sur le caractère profondément chrétien de l'insurrection de l'« Antéchrist » contre le christianisme : Nietzsche ne s'apercevait pas, écrit-il, que « son propre *contra christianos* était une exacte réplique du *contra gentiles* des Pères de l'Église, avec une inversion de signe²² ». De ce fait, la reprise nietzschéenne de l'idée païenne de l'éternel retour dans cet « évangile antichrétien²³ » qu'est *Zarathoustra* rend celle-ci méconnaissable et surtout inopérante. Car, contrairement à celle de Nietzsche, en ceci décidément « historien » et chrétien, la doctrine ancienne de l'éternel retour ne prétendait pas œuvrer à une « philosophie de l'avenir ». Elle rappelait, tout bonnement, que la nature toujours identique est la mesure de toute chose, et non pas l'homme (ou le surhomme). Pour cette raison, elle ne pouvait se combiner, comme Nietzsche en fait la tentative, avec l'idée moderne et chrétienne de volonté ; car, si la philosophie moderne développe, comme l'a établi Kant, le dualisme de la nature et de la liberté, il allait de soi pour les Grecs que ce qu'il y a d'excellent en l'homme ne saurait être ce en quoi il échappe ou croit échapper à la nature, et qui n'est autre que l'effet de son *hybris*. Voulant renouer « par-delà » le christianisme, mais grâce à lui, avec ce qui dans la pensée antique lui est au plus haut point étranger, la pensée de Nietzsche est travaillée par une profonde contradiction, et elle en a conscience : dans l'épisode du « dernier pape », *Zarathoustra*, bien qu'il éprouve « la plus grande stupéfaction » à l'entendre, ne trouve rien d'autre à rétorquer au pontife en retraite qui perçoit en lui son semblable que : « Amen !²⁴ » La leçon que tire Löwith de sa lecture de Nietzsche, le « dernier chrétien », est qu'il nous est impossible, quand bien même nous le voudrions, de rompre avec l'ancrage chrétien (ou judéo-chrétien) de notre pensée, dont la croyance en l'histoire (peu importe ici qu'il s'agisse de l'histoire profane ou

22. Voir *infra*, p. 269.

23. Voir *infra*, p. 270.

24. Voir *infra*, p. 272, et *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1971, p. 316-317.

de l'histoire sacrée) est une pièce maîtresse. Même lorsque nous entendons nous situer « après la fin de l'histoire », nous restons tributaires du concept d'histoire et de son ascendance théologique, car pour nous (Modernes, Européens, philosophes chrétiens ou postchrétiens) l'humanité de l'homme ne saurait être pensée que dans l'horizon non pas seulement de la temporalité, mais aussi de l'historicité.

Il resterait alors, peut-être, une issue : remonter en deçà de la pensée et de l'histoire de l'humanité (de « l'étant » en tant que mode d'être fondamental de l'humanité) que la philosophie occidentale a développées. Ce qui conduit, au-delà de Nietzsche, pour qui déjà « l'homme est ce qui doit être surmonté », à Heidegger, le maître et le contemporain auquel Löwith s'est mesuré avec le plus d'entêtement et de passion contenue²⁵ : moins parce qu'il en fut très proche avant que l'histoire et la politique ne les séparent²⁶ que parce que Heidegger, « penseur en temps de dénuelement », résume à ses yeux les ambiguïtés et les apories de notre temps et d'une pensée pour laquelle le monde « n'est plus ni éternel ni divin, ce qu'il était pour les Anciens, ni éphémère et créé, ce qu'il est pour les chrétiens », pour laquelle il « n'est plus pro-fane mais seulement mondain²⁷ ». Le *Zurück zu den Griechen !*, la remontée à une pensée « plus originaire » que le *logos* historique, rationnel et chrétien, sont voués à l'échec, car ce mouvement ne peut être entrepris qu'à partir d'une conscience du présent « radicalement historique », une conscience qui est entièrement façonnée par deux mille ans de rationalité, de christianisme et d'histoire. *Mutatis mutandis*, l'objection faite dès 1933 par Löwith à Léo Strauss joue aussi à l'encontre de Heidegger : « Vous prenez pour absolue une histoire qui n'est toutefois plus la nôtre, et vous remplacez

25. Lui est consacré tout un ensemble d'écrits rassemblés au tome 8 des *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1984 ; le plus important d'entre eux est le livre *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953).

26. Voir à ce propos *Ma vie en Allemagne...*, op. cit., p. 43-64 et p. 77-79. Notation éloquente (à propos de leur dernière rencontre en 1936, à Rome) : « Le lendemain, nous fîmes ma femme et moi une excursion à Frascati et Tusculum avec Heidegger, sa femme et ses deux fils, dont je m'étais souvent occupé quand ils étaient petits [...]. Même à cette occasion, Heidegger n'avait pas retiré de sa veste l'insigne du parti. Il le porta durant tout son séjour à Rome et, de toute évidence, ne se rendit pas compte que pour passer la journée avec moi, la croix gammée était déplacée » (p. 77).

27. Voir *infra*, p. 249.

le christianisme absolu [la rationalité "historique"] par une Antiquité absolue [la pensée de l'être des "balbutiants" d'avant Socrate-Platon]²⁸. » Comme si ce à partir de quoi nous entreprenons le *Schritt zurück*, la rétro-gradation, n'était pas de part en part défini « historialement » par ce que nous entendons surmonter. D'où la conclusion de celui qui, proche au fond du dernier pape de *Zarathoustra*, ne se sent pas en mesure de congédier son passé, alors même qu'il ne l'éprouve plus véritablement comme le sien : « Comme tous les critiques radicaux du XIX^e siècle, Heidegger pense au bord extrême d'une tradition *encore* subsistante, qu'il met fondamentalement en question, jusqu'aux principes de fond de la pensée. Mais en même temps sa pensée se meut pourtant exclusivement à l'intérieur de cette tradition²⁹. » Heidegger, comme Nietzsche, reste trop « théologien » dans son mode de penser, sinon dans ses thèses, pour surpasser l'horizon « historique », c'est-à-dire théologique, de la philosophie occidentale.

Peut-on en sortir ? Peut-on penser non seulement après la fin de l'histoire, mais après ou en dehors de l'historicité ou de l'historialité mêmes ? À ce propos, Löwith paraît hésiter entre deux solutions, ou plutôt entre deux postures. La première, prévisible, est celle d'un scepticisme désabusé dont le porte-parole, à ses yeux, est Jakob Burckhardt — mais on pourrait aussi évoquer d'autres noms, comme celui de Renan. Ce qui intéresse et même séduit Löwith chez l'auteur des *Considérations sur l'histoire du monde*, ce n'est ni son conservatisme, ni même son scepticisme à l'égard des « grands récits », comme on dira plus tard ; c'est plutôt sa surprenante et éloquente dépendance à l'égard de ce dont il se veut libéré : la « philosophie de l'histoire » et son hyperrationalisme supposé. Convaincu, comme déjà Leopold von Ranke, du caractère intrinsèquement pervers de toute philosophie de l'histoire (qui reviendrait à une « théorie des marionnettes » plus ou moins sophistiquée), Burckhardt procède à une « renonciation philosophique à la philosophie de l'histoire » en substi-

28. Lettre de Löwith à Strauss du 8 janvier 1933, citée par J. A. Barash, « Karl Löwith et la politique de la sécularisation », *Critique*, n° 607 (décembre 1997), p. 892.

29. Voir *infra*, p. 285.

tuant à la vaine quête du sens ou de la fin la simple affirmation de la continuité ou de la tradition. Il y a chez Löwith une réelle et puissante tentation burckhardtienne³⁰, car l'approbation de la tradition en tant que telle est sans doute une façon élégante de contourner la question de la validité de ce qu'elle transmet. Pourtant, l'exaltation forcément conservatrice de la continuité historique ne saurait offrir une alternative consistante à la croyance au progrès et au sens, pas plus que la valorisation du christianisme des origines ne suffit à réfuter le « compromis avec le monde³¹ » que réalise le christianisme moderne sous la figure du protestantisme libéral.

Peut-être existe-t-il en fin de compte, aux yeux de Löwith, une autre issue à la crise de la conscience historique que le scepticisme de l'historien : elle résiderait dans la mise en question du tropisme occidental et de l'euro-péocentrisme que partagent la rationalité (antique ou moderne), le christianisme (romain, protestant ou byzantin) et la croyance en l'histoire, en tant qu'ils participent d'une seule et même tradition, celle-là même que voulait préserver Burckhardt tout en ayant perdu le goût de ses fruits. Löwith, on le sait, a été marqué lors de son séjour au Japon par sa rencontre de l'Orient et de ses traditions et modes de penser ; toute une série d'écrits témoigne de l'importance qu'eut pour lui la mise en perspective que cela exigeait de ce qui avait été jusqu'alors pour lui comme la langue naturelle de la pensée³². Ce que lui a apporté la découverte de l'Orient, c'est bien sûr l'expérience d'une autre figure de la rationalité que celle dont la théologie, la philosophie et la science moderne sont les fruits ; c'est aussi l'expérience culturelle simple mais essentielle du décentrement, qui lui permet de noter, en commentant Condorcet, à quel point le culte du progrès pratiqué par l'Europe moderne est aveugle ou indifférent au coût humain, culturel et politique de la victoire des Lumières

30. Voir *infra*, p. 245 : « Lorsque nous ramenons la foi en la Providence à son véritable contenu, [...] elle s'accorde étonnamment bien avec ce scepticisme humain qui est l'ultime sagesse des *Considérations sur l'histoire du monde*. »

31. Voir *infra*, p. 52.

32. Voir notamment « The Japanese Mind » (1943), dans *Sämtliche Schriften*, Band 2, Metzler, 1983, p. 556-570, et « Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident », *op. cit.*, p. 571-601.

grâce à la colonisation du monde³³. Certes, on peut estimer qu'il est facile, à l'aube de la grande période de la décolonisation, de « découvrir » la masse d'iniquité que recouvre et présuppose sans doute le triomphe « historique » de la rationalité (occidentale) ; quelques années après, Lévi-Strauss fera dans *Race et histoire* le même constat, lui aussi trop tard et mal à propos, si l'on ose dire. Et l'on peut se demander si le prix à payer pour cette réhabilitation des « autres » traditions — le relativisme — n'est pas trop élevé, ou si, en d'autres termes, il suffit d'établir le bilan des dégâts (humains, politiques et, peut-on ajouter aujourd'hui, écologiques) auxquels la rationalité, *de fait* occidentale, a contribué indirectement pour condamner celle-ci sans appel. Tel n'est pas, en tout cas, le style de Löwith, trop marqué, par ailleurs, par cette tradition qu'il questionne pour la récuser tout uniment. Mais la conclusion à laquelle aboutit *Le Sens de l'histoire* est, sans conteste, qu'il faut échapper à la fascination de l'achèvement propre aux métaphysiques comme aux religions de l'Occident, et dont naquit « la » philosophie de l'histoire :

« Le "destin de l'être" lui-même se limite à l'histoire ancienne et moderne de l'Occident, comme si l'être universel de tout étant avait une prédilection pour l'Occident³⁴. »

On connaît l'affirmation fameuse de Hegel : « L'histoire du monde va d'est en ouest, car l'Europe est tout simplement la fin de l'histoire du monde³⁵. » Du point de vue de Karl Löwith, une telle formule illustre manifestement les limites d'une philosophie de l'histoire aveuglée par sa « prédilection pour l'Occident » (chrétien), mais peut-être aussi, finalement, celles d'une philosophie qui n'a pas eu la force d'explorer ses marges et d'affronter ses « autres ». En fin de compte, le sceptique Burckhardt nous en dit plus sur la vérité qui est la nôtre que les ambitieuses constructions métaphysiques qui ont tenté d'appréhender le « sens ultime ».

Jean-François Kervégan

33. Voir *infra*, p. 127.

34. Voir *infra*, p. 285.

35. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, trad. Papaioannou, UGE, 1965, p. 280 (trad. modifiée).

« Le monde est comme un pressoir : on y presse. Si tu es marc d'huile, tu t'écouleras dans l'égout ; si tu es huile, tu resteras dans l'amphore. Car il est nécessaire que l'on presse. Observez le marc, observez l'huile. La presse se répand dans le monde : paroles, disette, guerre, indigence, renchérissement, détresse, mort, rapine, avarice ; ce sont là les tourments des pauvres et les soucis des États : nous les vivons [...]. Il y en a qui se récriment contre ces tourments et qui disent : "comme ils sont mauvais, ces temps chrétiens ! [...]" C'est le marc qui s'écoule du pressoir et se déverse à l'égout ; son flux est noirâtre, parce qu'ils blasphèment, il ne brille pas. L'huile, elle, est luisante. Car il se trouve aussi, dans la même presse et subissant la même trituration, un autre homme — n'était-ce donc pas la même trituration, elle qui l'a rendu si brillant et si pur ? »

AUGUSTIN, Sermons,
in Migne, *Patrologia latina*,
t. 46, Paris, 1845, col. 929

INTRODUCTION

La rencontre de la philosophie et de l'histoire en une « philosophie de l'histoire » s'est opérée, il y a deux cents ans, dans le langage usuel. Voltaire est le premier à parler de l'histoire « comme historien et philosophe », autrement dit en s'opposant à toute construction théologique de l'histoire. Dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, le principe directeur n'est plus la volonté de Dieu et la divine Providence, mais la volonté de l'homme et sa prévision rationnelle. Lorsque la croyance à la raison et au progrès propre au XVIII^e siècle devint de plus en plus objet de doute, la philosophie de l'histoire se mit à perdre plus ou moins son assise. Le terme de « philosophie de l'histoire » est certes toujours en usage, et même peut-être plus que jamais, mais son contenu est devenu si obscur que chaque opinion relative à l'histoire semble pouvoir se donner pour une philosophie. Dans l'analyse qui va suivre, la notion de « philosophie de l'histoire » va désigner l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime.

Ainsi comprise, toute la philosophie de l'histoire devient totalement dépendante de la théologie, c'est-à-dire de l'interprétation théologique de l'histoire comme histoire du Salut. Mais, dans ce cas, la philosophie de l'histoire ne saurait être une « science ». Car comment pourrait-on justifier scientifiquement la foi au Salut ? Ce défaut de justification scientifique conduisit des philosophes modernes et même des théologiens à récuser le trai-

tement préscientifique et théologique de l'histoire et à reprendre pour l'essentiel la méthode et la vision profane de l'histoire de Voltaire. Comme la philosophie de l'histoire, d'Augustin à Bossuet, ne donne pas une théorie scientifique de l'histoire « réelle », mais un enseignement dogmatique sur l'histoire qui repose sur la Révélation et sur la foi, on en tira la conclusion, hâtive, que toute interprétation théologique de l'histoire, autrement dit quatorze siècles de pensée occidentale, était sans intérêt philosophique et historique, et que la pensée historique digne de ce nom commençait seulement au XVIII^e siècle¹. À l'encontre de cette opinion répandue, l'exposé historique qui va suivre de notre conception de l'histoire voudrait montrer que la philosophie moderne de l'histoire prend ses racines dans la croyance biblique en la rédemption et qu'elle prend fin avec la sécularisation de son modèle eschatologique.

L'ordre de succession inversé de notre propos, qui va déployer le processus des interprétations de l'histoire en partant de la fin, peut susciter à première vue de l'étonnement. Cependant, cette méthode se justifie aussi bien didactiquement que méthodologiquement et objectivement.

1. Si, pour le lecteur moderne, le refus de tout schéma ordonnateur de type théologique ou bien métaphysique (tel que celui dont partit Burckhardt) apparaît comme une évidence, la conception théologique des époques antérieures demeure au premier abord étrangère à une génération qui vient à peine de s'éveiller du rêve séculier du progrès. La foi dans le progrès a remplacé la foi en la Providence, mais n'est pas encore parvenue au refus résolu, chez un Burckhardt, du progrès *comme* de la Providence. C'est pourquoi, pour des raisons didactiques, il vaut mieux commencer par ce qui est familier à notre monde moderne, pour ensuite seulement se tourner vers la pensée des générations antérieures. Il est plus facile de comprendre la pensée d'alors et la foi en la Providence à travers une analyse critique des présuppositions théologiques de la croyance séculière au progrès que de procéder à l'inverse

1. Quand Troeltsch et Dilthey tentent de dépasser les présupposés dogmatiques de la théologie et de la métaphysique de l'histoire, c'est leur foi dogmatique dans la valeur absolue de l'histoire prise comme telle qui constitue leur propre critère.

en faisant découler la croyance moderne au progrès de la théologie de l'histoire antécédente.

2. Un traitement adéquat de l'histoire et de ses interprétations historiques doit nécessairement procéder de manière régressive, précisément parce que l'histoire va vers l'avant en laissant derrière elle les présuppositions historiques des évolutions récentes. La conscience historique ne peut penser qu'à partir d'elle-même, même si elle prétend rendre présente la pensée d'autres temps et d'autres hommes. À chaque nouvelle génération, l'histoire doit toujours être remémorée, méditée et travaillée à nouveau. Nous comprenons — et mécomprenons — les auteurs anciens à la lumière des préjugés de notre temps en feuilletant le livre de l'histoire à partir de la dernière page. Ce renversement de la perspective historique usuelle est même pratiqué *de facto* par ceux qui procèdent en allant des temps anciens vers le présent sans avoir conscience de leurs motivations, toujours définies par le présent.

3. La régression méthodique des interprétations modernes et profanes de l'histoire vers leur ancien modèle religieux se justifie encore plus si nous considérons avec impartialité que nous nous trouvons plus ou moins à la fin de la pensée historique moderne. Nos concepts sont devenus trop faibles et trop obsolètes pour que nous puissions espérer prendre appui sur eux. Nous avons appris à attendre sans espérer, « car l'espoir serait l'espoir de l'inverse ». C'est pourquoi il est prudent, en ces temps d'incertitude, de nous ressouvenir de la source première des résultats de ce que nous avons profondément médité. On ne saurait y parvenir par un saut imaginaire dans le christianisme primitif ou encore dans le paganisme de l'Antiquité classique, mais seulement grâce à la réduction analytique du composé moderne qu'est la « philosophie de l'histoire » en ses éléments originaires. Mais l'élément le plus important, celui duquel seul l'interprétation de l'histoire pouvait naître, c'est l'expérience du mal et de la souffrance produits par l'action dans l'histoire.

They know and do not know, that acting is suffering
And suffering is action. Neither does the actor suffer
Nor the patient act. But both are fixed

In an eternal action, an eternal patience
 To which all must consent that it may be willed,
 And which all must suffer that they may will it,
 That the pattern may subsist.

T.S. ELIOT,

*Murder in the Cathedral*²

L'interprétation de l'histoire est d'abord et avant tout une tentative pour saisir le sens de l'action et de l'épreuve dans l'histoire. Notre siècle a vu des millions d'hommes supporter en silence la croix de l'histoire, et s'il y a quelque argument pour que le « sens » de l'histoire puisse être compris en termes théologiques, c'est bien la conception chrétienne de la souffrance. Le monde occidental a trouvé deux réponses différentes à la question de la souffrance : le mythe de Prométhée et la foi dans le Crucifié. Ni le paganisme, ni le christianisme ne succombèrent à l'illusion moderne selon laquelle l'histoire serait un développement vers le progrès qui résoudrait le problème du mal et de la souffrance par leur élimination progressive.

C'est le privilège de la théologie et de la philosophie que de poser des questions qu'on ne saurait résoudre empiriquement. Les questions concernant les choses premières et dernières en font partie ; elles conservent justement toute leur signification parce qu'aucune réponse ne peut y mettre fin. Il n'y aurait pas d'interrogation sur le sens de l'histoire si celui-ci était déjà manifeste à même les événements historiques eux-mêmes. D'autre part, ce n'est qu'au regard d'un sens ultime que l'histoire peut apparaître comme dépourvue de sens. La déception n'existe que là où il y a une attente. Même le fait que nous nous interrogeons globalement sur le sens ou l'absence de sens de l'histoire est historiquement conditionné : c'est la pensée juive et la pensée chrétienne qui ont donné naissance à ce questionnement démesuré. S'interroger sérieusement sur le sens ultime de l'histoire surpasse toute connaissance pos-

2. « Elles savent et ne savent pas que l'action est souffrance
 Et la souffrance action. L'homme qui agit ne souffre pas,
 Pas plus que n'agit celui qui pâtit. Mais tous les deux sont figés
 Dans l'action éternelle ; éternelle patience
 À quoi tous doivent consentir afin qu'elle soit voulue
 Et que tous doivent souffrir afin de la vouloir,
 Afin que la trame subsiste... »

(T.S. Eliot, *Meurtre dans la cathédrale*, trad. Fluchère, Seuil, 1964, p. 75.)

sible et nous coupe le souffle ; cela nous entraîne dans un vide que seuls l'espoir et la foi peuvent venir combler.

Les Grecs étaient plus modestes. Ils n'avaient pas la prétention de vouloir saisir le sens ultime de l'histoire du monde. Ils étaient comblés par l'ordre et la beauté visibles du monde, et la loi cosmique du devenir et de la disparition de toute chose leur servait de modèle pour comprendre l'histoire. Dans la vision du monde des Grecs, toute chose se meut dans un éternel retour du même, par où le processus historique retourne à son point de départ. Cette vision contient une compréhension naturelle de l'univers, qui unit tout à la fois la connaissance des changements temporels et la régularité périodique, la constance et l'immutabilité. L'immuable, tel qu'il est illustré avant toute chose par le mouvement ordonné des astres, avait pour eux un intérêt plus important et une signification plus profonde que toute transformation progressive et radicale. La « révolution » est à l'origine un processus naturel et circulaire, et non pas une rupture avec la tradition historique.

Dans ce climat intellectuel dominé par la vision du monde naturel, l'idée qu'un événement singulier pouvait avoir une signification dans l'histoire du monde ne pouvait se faire jour. Les Grecs se posaient en premier et en dernier lieu la question du *logos* du *cosmos*, et non celle du *Seigneur* de l'histoire. Même le précepteur d'Alexandre le Grand n'a consacré aucun écrit à l'histoire, qu'il estimait inférieure à la poésie, parce que l'histoire ne traite que d'événements uniques et qui sont le fruit du hasard, tandis que la philosophie et la poésie traitent pour leur part des choses immuables. Pour les penseurs grecs, une « philosophie de l'histoire » aurait été un non-sens. L'histoire est histoire politique et par là même elle est l'affaire des hommes d'État et des historiens politiques.

Pour les juifs et les chrétiens, l'histoire est avant tout comprise comme histoire du Salut. Elle est donc l'affaire des prophètes et des prédicateurs. La philosophie de l'histoire comme fait et son questionnement du sens ultime sont issus de la croyance eschatologique en une fin ultime de l'histoire du Salut. Durant l'ère chrétienne, l'histoire politique elle-même a subi l'influence fatale de cet arrière-

fond théologique. Le destin des peuples fut considéré comme une vocation divine³.

Ce n'est certes pas un hasard si, dans notre vocabulaire, les termes *Sinn* (« sens ») et *Zweck* (« fin »), tout comme *Sinn* (« sens ») et *Ziel* (« but ») sont interchangeables ; habituellement, c'est la notion de fin qui détermine la signification de « sens ». Toute chose qui n'est pas par nature ce qu'elle est, mais qui est voulue ou créée par Dieu ou par l'homme, voit son sens déterminé par un « en vue de quoi », autrement dit par une fin. Une table est « table » parce qu'elle renvoie à un « en vue de quoi » qui conduit bien au-delà de son être matériel.

Les événements historiques eux aussi n'acquièrent un sens que s'ils renvoient à une fin située au-delà des événements factuels et, parce que l'histoire est un mouvement dans le temps, cette fin doit être un but à venir. Pris comme tels, ni les événements isolés, ni même une suite d'événements ne comportent un sens ou un but. La plénitude du sens est l'affaire d'un accomplissement dans le temps. Oser préférer un énoncé portant sur le sens de certains événements historiques n'est possible que lorsqu'un *telos* à venir devient visible. Lorsqu'un mouvement historique fait montre de toute son ampleur, nous nous penchons sur sa première apparition dans le temps afin de déterminer le sens de l'événement pris en totalité, même s'il s'agit d'un événement particulier, pris en « totalité », dans la mesure où cet événement a un point de départ précis et un terme dernier, qui est de nature eschatologique. La supposition que l'histoire a bien un sens ultime est l'anticipation d'une fin dernière en tant que but dernier débordant les événements factuels. Cette assimilation entre sens et fin n'exclut pas plus la signification relative des événements que l'histoire dans la totalité n'exclut les événements isolés.

3. Voir H. Kohn, « The Genesis of English Nationalism », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 1 (janvier 1940) ; H. D. Wendland, « The Kingdom of God and History », in *The Official Oxford Conferences Books*, III (Chicago et New York, 1938), p. 167 sq. Le messianisme séculier des nations occidentales est en tout cas en rapport avec la conscience d'une vocation nationale qui prend sa source dans la croyance religieuse d'avoir été élu par Dieu pour accomplir dans le monde une tâche d'une signification universelle. Ceci vaut pour l'Angleterre et les États-Unis, tout comme pour la France, l'Italie, l'Allemagne et la Russie. Quelle que soit la forme que puisse prendre ce renversement de la vocation religieuse en revendication séculière, la conviction religieuse que le monde est en péril et qu'il doit être rénové reste déterminante.

La dimension temporelle d'un but définitif est donc un avenir eschatologique, et l'avenir n'existe pour nous que sous forme d'attente et d'espérance⁴. Le sens ultime est le foyer de l'avenir qu'on attend. On ne sait quelque chose de l'avenir que sur le mode de l'espérance et de la foi. C'est chez les prophètes juifs que cette espérance a été la plus passionnée et la plus vivante ; elle était inconnue des philosophes grecs. Quand on pense que le second Isaïe et Hérodote étaient presque contemporains, on peut mesurer le fossé infranchissable qui sépare la sagesse grecque de la religion juive. La conception biblique et chrétienne de l'histoire est principiellement tournée vers l'avenir ; elle renverse le sens du terme grec *historein*, qui se rapporte à des événements soit présents soit passés. Dans les mythologies et généalogies grecques et romaines, le passé est présentifié en tant qu'origine immuable ; la conception juive et chrétienne de l'histoire voit au contraire dans le passé une promesse d'avenir. Et, partant, l'interprétation du passé devient une prophétie à rebours ; elle présente le passé comme une « préparation » sensée de l'avenir. Les philosophes et les historiens grecs étaient convaincus que quoi qu'il advienne dans l'avenir, cela se déroulerait selon le même *logos* et serait de la même nature que tous les événements connus passés et présents.

Cette thèse peut être vérifiée chez Hérodote, Thucydide et Polybe⁵. Pour Hérodote, il s'agissait de rapporter des faits qui avaient existé « afin que les actions humaines ne passent pas avec le temps et que des œuvres magnifiques et admirables ne disparaissent pas sans gloire ». Il n'est pas question du « sens » des événements rapportés, et celui-ci ne se situe pas au-delà des faits narrés, mais dans les récits eux-mêmes ; ce qu'ils veulent dire, c'est simplement ce que souligne leur pointe. Derrière cette signification évidente, il s'en trouve d'autres, à demi cachées, qui de temps à autre se manifestent à travers quelque parole importante, des gestes, des signes ou des oracles. Et lors-

4. Voir Augustin, *Confessions*, livre XI.

5. Voir Hérodote I, 1 ; Thucydide I, 22 et II, 64 ; Polybe I, 35 et VI, 3, 9, 51, 57. Voir Karl Reinhardt, *Herodots Persergeschichten. Geistige Überlieferung*, éd. par E. Grassi, Berlin, 1940, p. 138 sq. ; C. N. Cochrane, *Christianity and classical culture*, New York, 1940, chap. xii ; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 17 sq.

que à certains moments les actions et les événements humains coïncident avec des signes supra-humains, cela forme un cercle où le début et le terme d'une histoire (*Geschichte*) s'élucident mutuellement. Le schéma temporel de la narration, chez Hérodote, n'est pas un déroulement où le sens advient dans l'histoire du monde en renvoyant à un but futur, mais, conformément à la conception grecque du temps, c'est un mouvement circulaire périodique à l'intérieur duquel les hauts et les bas de destins riches en retournements sont régulés par un équilibre entre *hybris* et *nemesis*.

Chez Thucydide, il n'y a ni l'arrière-plan religieux ni les traits épiques qu'on trouve dans l'écriture de l'histoire d'Hérodote, qui laisse indéterminées les frontières entre l'humain et le divin. Sa présentation des faits historiques se veut un examen précis des rapports pragmatiques. À ses yeux, l'histoire est l'histoire des luttes politiques qui font partie de la nature humaine. Et comme cette nature humaine ne change pas pour l'essentiel, ce qui est arrivé par le passé se répétera sans cesse à l'avenir « de manière plus ou moins semblable ». L'avenir ne saurait rien nous apporter de totalement nouveau si « croître et disparaître est la nature de toute chose ». Il se peut que des générations et des individus agissent de façon plus avisée dans l'avenir, dans des circonstances bien précises, mais l'histoire en tant que telle ne sera jamais fondamentalement différente.

Seul Polybe semble se rapprocher de notre conception de l'histoire en présentant tous les événements comme si ceux-ci menaient tous vers un but précis, à savoir la domination de l'Empire romain. Toutefois, l'avenir en tant que tel n'intéresse pas non plus Polybe. Chez lui, l'histoire évolue dans le cercle des conjonctures politiques. Les constitutions changent, disparaissent et réapparaissent par le jeu d'un changement inscrit dans la nature des choses. Puisque ce qui se produit relève d'un destin naturel, l'historien peut prédire l'avenir d'une situation politique déterminée. Il peut se tromper quant à la durée du processus ; néanmoins, si son jugement n'est pas troublé par les passions, il se trompera rarement en ce qui concerne le stade de progrès ou de décadence atteint par une constitution et la forme en laquelle elle se transformera selon le cas.

La loi suprême qui régit l'histoire politique est le changement : le passage soudain d'un extrême à l'autre. Après avoir vécu la décadence du règne macédonien, Polybe jugeait opportun de rappeler les paroles prophétiques de Demetrius, qui avait prédit dans un traité sur le destin ce qui arriva cent cinquante ans après la conquête de l'Empire perse par Alexandre.

Car si tu ne tiens pas compte des années innombrables et des nombreuses générations, mais seulement des cinquante dernières années, tu verras en elles uniquement la cruauté du destin. Crois-tu possible qu'il y a cinquante ans les Perses, le roi de Perse ou encore les Macédoniens aient jamais cru, si un Dieu leur avait prédit l'avenir, que de nos jours, même le nom des Perses se verrait effacé — ces Perses qui étaient presque les maîtres du monde entier — et que les Macédoniens, dont le nom était presque inconnu jusqu'alors, seraient maintenant les maîtres de l'univers ? Il n'en reste pas moins que ce destin, qui ne tient jamais compte de la vie et qui fait fi de tous nos calculs, ce destin qui a l'habitude de démontrer son pouvoir en réduisant à néant tous nos espoirs, révèle ainsi à tous les hommes — même à présent, me semble-t-il, qu'il a donné le royaume de Perse aux Macédoniens — qu'il n'a fait que confier aux hommes ses bienfaits jusqu'à ce qu'il se résolve à les reprendre et à les répartir différemment.⁶

Les Anciens faisaient face à la versatilité du destin non pas avec résignation, mais avec une reconnaissance et une acceptation viriles. En réfléchissant au destin, Polybe acquit la conviction que tous les peuples, toutes les villes et autorités doivent disparaître un jour, de la même façon que les individus humains. Il rapporte la phrase de Scipion après la chute de Carthage : Rome, le vainqueur, devrait un jour connaître un destin semblable, et Polybe ajoute qu'il serait difficile de trouver une déclaration qui « soit plus digne d'un homme d'État et qui ait une plus grande profondeur de vues ». Penser à l'instant même du plus grand triomphe à un possible renversement du destin, voilà la marque d'un grand homme, d'un homme accompli et digne de respect. Polybe et son ami Scipion ne font que reproduire cette atmosphère classique que Homère a déjà décrite en parlant du destin de Troie. Et partout où cette

6. Polybe, *Histoires*, XXIV, 21.

sensibilité classique est vivante, elle demeure la sagesse ultime de l'historien⁷.

L'enseignement moral qu'on peut tirer de l'expérience historique de cette alternance entre phases de bonheur et phases d'échec est, selon Polybe, tout aussi naturel qu'humain : ne jamais se comporter en vainqueur présomptueux et impitoyable envers son ennemi vaincu, mais penser aux revers que réserve le destin. C'est pourquoi il veut montrer à son lecteur comment on peut apprendre grâce à l'étude de l'histoire ce qui « est de tout temps et en toute circonstance la meilleure des choses », à savoir rester humble dans le bonheur et tirer des leçons du malheur des autres.

Polybe tient pour « facile » de prédire l'avenir à partir du passé. Les auteurs de l'Ancien Testament croyaient, eux, que seul le Seigneur pouvait dévoiler l'avenir par l'intermédiaire de ses prophètes. Certes, l'avenir est déjà décidé dans la volonté divine, mais, pour cette raison précise, il ne saurait être déduit du passé comme une conséquence naturelle. C'est pourquoi l'accomplissement de prophéties, tel que l'entendaient les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, est tout autre chose que la vérification de prédictions portant sur des événements d'ordre historique ou naturel. Si l'avenir reste prédéterminé par la volonté personnelle de Dieu, aucun homme ne saurait jamais le prédire, à moins que Dieu lui-même ne lui révèle Sa volonté. Et comme l'accomplissement ultime du destin juif et chrétien réside dans un avenir eschatologique dont aucune loi naturelle de l'histoire ne saurait prévoir l'issue, le sentiment de l'avenir se transforme en incertitude devant l'imprévisible.

Se confirme ainsi le propos de Burckhardt : ce qui nous sépare profondément du monde antique, c'est la conviction qui était la sienne que l'on peut prédire l'avenir soit par des raisonnements rationnels à partir du passé, soit par les oracles ou les pratiques de divination ; nous-mêmes, nous ne le jugerions pas même souhaitable.

Si nous pouvions nous représenter un individu qui sût le jour et les circonstances de sa mort, ou un peuple qui connût d'avance le siècle de sa perte, il en résulterait certainement

7. Voir W. von Humboldt, *Politischer Briefwechsel*, Berlin, 1935, lettre 37 (avril 1807).

une confusion de toute volonté et de toute ambition, car celles-ci ne se développent complètement que si elles agissent « à l'aveuglette », c'est-à-dire en suivant leur propre impulsion. C'est la condition même de l'avenir, et, s'il n'en était pas ainsi, le développement et le terme de la vie d'un homme ou d'une nation revêtiraient un tout autre aspect. Un avenir connu d'avance est un non-sens. La prévision du futur n'est pas seulement indésirable en soi, mais encore d'une réalisation assez improbable. Tout d'abord nos désirs, nos espérances et nos craintes provoqueraient des erreurs dans cette connaissance de l'avenir ; en outre, nous sommes entièrement ignorants de ce que l'on appelle les forces latentes, matérielles ou spirituelles, du monde et nous ne pouvons pressentir les imprévisibles contagions spirituelles qui soudain peuvent le transformer⁸.

Cependant, l'ultime raison pour laquelle l'avenir « nous » est opaque n'est pas tant la cécité de notre connaissance que l'absence de ces présuppositions religieuses qui rendaient l'avenir transparent pour les Anciens. Le monde antique croyait, à l'instar de la plupart des cultures païennes, que les événements à venir pouvaient être dévoilés grâce à un certain art de la divination. On peut les connaître à l'avance parce qu'ils sont déterminés à l'avance. Mis à part quelques philosophes, personne dans l'Antiquité ne mettait en doute la vérité des oracles, des rêves et des signes prémonitoires par lesquels s'annonçaient les événements à venir. Pour les Anciens, qui croyaient à un *fatum*

8. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, 1935, p. 14 (*Considérations sur l'histoire universelle*, Genève, Droz, p. 9-10) ; *Griechische Kulturgeschichte*, in *Gesammelte Werke*, Bâle, 1929, t. XI, p. 247 sq. Ce n'est que par rapport à une histoire conçue comme « histoire de la liberté » que la croyance antique en un avenir prédestiné et prédictible apparaît comme une absurdité. Ainsi, Collingwood affirme (*op. cit.*, p. 54, 120, 220) que toute philosophie de l'histoire doit nécessairement s'achever avec le présent et rejeter l'eschatologie tel un corps étranger, puisqu'il ne se serait rien passé d'autre que ce qui est constatable. « Partout où des historiens affirment qu'ils sont en mesure de prévoir l'avenir, nous pouvons être sûrs qu'il y a quelque chose de vicié au fondement même de leur conception de l'histoire. » Et si l'histoire n'était pas un simple avenir d'actes libres, mais action et souffrance humaines mesurées à l'aune d'un ordre soit naturel et nécessaire, soit supra-naturel et providentiel ? Léon Bloy pénètre bien plus profondément le problème de l'histoire quand il soutient qu'il n'est possible de montrer que l'histoire a une structure et un sens qu'en supposant « l'holocauste préalable du Libre Arbitre, tel, du moins, que la raison moderne peut le concevoir », c'est-à-dire comme arbitraire libre de toute nécessité, ce qui rend incompréhensible le fait que quelqu'un puisse accomplir librement un acte nécessaire (*Textes choisis*, éd. par A. Béguin, Fribourg, 1943, p. 71 sq.) (en français dans le texte, N.d.T.).

prédéterminé, les choses et les destinées à venir étaient recouvertes d'un voile léger qu'un esprit inspiré était en mesure de percer. C'est pourquoi, dans la vie grecque et romaine, les décisions à prendre dépendaient de l'interrogation du destin à venir. Cette confiance dans les prédictions n'a perdu de son prestige qu'à partir du moment où l'Église l'a sapée. Mais l'Église elle-même croyait en la prédestination, tandis que l'homme moderne, s'il n'est pas sujet à la superstition, ne croit plus en aucun guide, que ce soit le destin ou la Providence. Il s'imagine que l'avenir peut être façonné par ses propres mains. Il tient l'avenir pour insondable parce qu'il veut le créer lui-même.

Ce n'est qu'en apparence que les prédictions de Burckhardt sur l'avenir de l'Europe vont à l'encontre de cette thèse ; car il n'a jamais prétendu connaître les potentialités de l'avenir comme on savait ce qui est arrivé par le passé. Mais alors qu'en est-il de Tocqueville, de Spengler et de Toynbee, qui ont pourtant pronostiqué toutes les évolutions futures ? Est-ce qu'eux aussi auraient trouvé « facile » de prédire l'avenir ? Certainement pas, car leur croyance en une nécessité historique du destin ne résulte pas de la franche reconnaissance d'un *fatum* naturel et historique ; elle est au contraire profondément ambiguë, par suite des croyances modernes qui étaient les leurs, et qui prennent le contre-pied de la responsabilité historique de l'homme et de sa faculté à déterminer lui-même l'avenir par choix et décision.

Pour Tocqueville, l'avancée de la démocratie a le caractère d'un *fatum* inéluctable, ainsi que d'une Providence divine. Celui qui l'encourage comme celui qui lui résiste n'est qu'un instrument aveugle dans les mains d'une puissance qui dirige l'histoire. « Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères ; il est universel, durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement. » La tentative pour contenir l'expansion de la démocratie équivaldrait à « lutter contre Dieu même⁹ » et contre la Providence. Cette impossibilité de contenir

9. *De la démocratie en Amérique*, livre I, Introduction, Paris, Gallimard, 1951, p. 5.

l'avancée de la démocratie et sa nécessité providentielle rend par ailleurs possible de prédire sa future évolution. L'idée d'une révolution aussi inéluctable inspirait à l'esprit de Tocqueville « une sorte de terreur religieuse ». Et malgré cela, dans le paragraphe suivant, et encore une fois dans le dernier chapitre de son œuvre, il exprimait le souhait que ce processus providentiel puisse être orchestré par la prévoyance et la volonté humaines de façon à être contenu dans certaines limites. Car le destin des peuples chrétiens, affirme-t-il, est « encore » entre leurs mains, même si ce n'est peut-être plus pour longtemps. Cette manière de surmonter la difficulté en posant une liberté partielle à l'intérieur d'une nécessité partielle ravive, sous une forme atténuée, le vieux problème théologique de la conciliation du libre arbitre avec la Providence divine.

Spengler déclare dès la première phrase de son *Déclin de l'Occident* qu'il entreprend ici « pour la première fois » de déterminer par avance le cours de l'histoire. Cette tentative présuppose que le cours de l'histoire est en lui-même déterminé. Les cultures historiques parcourent avec une nécessité naturelle un cycle vital prédéfini, qui les mène de la croissance à l'épanouissement, puis à la décadence. L'histoire n'a ni but ni sens, puisqu'elle n'est plus dirigée par la volonté de Dieu ni par celle de l'homme. Mais lorsque Spengler tente de définir plus précisément son concept majeur de « destin », il introduit, en contradiction avec sa conception cyclique, la notion d'un temps « historique », tourné vers l'avenir. Le sens historique est pour lui un « sens de l'avenir ¹⁰ » propre à l'âme faustienne. Loin d'accepter avec une équanimité classique un destin inéluctable, il pose, comme Nietzsche, que l'on doit vouloir et aimer le destin pour l'accomplir en toute volonté ¹¹. L'idée que l'on doive choisir et vouloir le destin de la décadence n'a jamais effleuré aucun auteur classique. Car soit le destin est vraiment une nécessité d'être, et alors il est vain d'en prendre la « décision », soit à l'inverse le destin se présente comme une destination librement choisie, et alors il n'est plus un *fatum* impitoyable. Spengler ne résout

10. *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, 1923, vol. 1, chap. II, p. 152 sq. ; voir aussi chap. V, p. 381 sq.

11. *Id.*

pas la contradiction entre le *fatum* naturel et la décision historique, il ne la problématise même pas. Son *pathos* vient de ce qu'il confond une volonté tournée vers un avenir dont les possibles sont encore ouverts et l'acceptation d'une issue sans recours. La postface du *Déclin de l'Occident* était donc un appel aux « années décisives ¹² » à venir. Il voulait que les Allemands édifient un « socialisme prussien ¹³ » afin de maîtriser l'avenir. Au lieu de voir dans l'histoire un processus naturel et historique, il termine son livre sur la phrase suivante (elle vient de Schiller et a été reprise par Hegel, mais ses racines sont à chercher dans les visions prophétiques de l'Ancien Testament) : « L'histoire du monde est le tribunal du monde » — un tribunal sans juge. D'où le vocabulaire caractéristique de la première phrase, selon laquelle prédire l'histoire n'est pas de l'ordre d'une connaissance qui réfléchirait à un cours de l'histoire dont les contours sont définis par la nature, mais de l'ordre de la « tentative » hardie et du « défi », le défi consistant à précéder le jugement de l'histoire. Ce qui pour Polybe représentait un constat théorique concernant les faits passés ou à venir devient chez Spengler un impératif éthique ; l'« âme faustienne » ne peut guère interpréter le *fatum* que dans la perspective d'un *eschaton*.

La conscience historique de Toynbee présente la même ambivalence. Mais il tente de démontrer que ce qui arrive dans l'histoire est animé d'un rythme répétitif ¹⁴, et décline un schéma de devenir et de croissance, puis de déclin et de décomposition. Dans le même temps, il s'efforce d'arracher à ce processus naturel et historique une fin et un sens ultimes. L'universalité, quant à la matière, de son étude comparative qui porte sur vingt et une civilisations ou « sociétés » différentes ne l'empêche pas de tourner autour de l'histoire de notre culture occidentale. Le « déclin de l'Occident » est aussi le motif dernier de Toynbee. Cependant, lorsqu'il se met à prédire l'histoire, il le fait de manière moins apodictique que Spengler, parce que la désintégration peut très bien prendre les traits de la crois-

12. *Jahre der Entscheidung*, Munich, 1933 (trad. *Années décisives*, Paris, Copernic, 1980).

13. Allusion à l'opuscule *Prussianité et socialisme* (1919). (N.d.T.)

14. A. J. Toynbee, *A Study of History*, Londres, 1934-1939, t. IV, p. 23 sq.

sance et inversement¹⁵. Et ce qui chez Toynbee pousse une civilisation à prendre le chemin de son destin de décadence, ce n'est pas la loi cosmique des cycles répétitifs, mais bien une destruction opérée de l'intérieur. L'histoire apparaît comme un rapport de réciprocité entre « défi » et « réponse ». Malgré la liberté et la responsabilité qui apparaissent dans la réponse humaine, Toynbee défend une position déterministe plus forte encore que celle de Polybe : la désintégration a lieu avec une régularité précise au rythme de trois temps et demi et, d'après cette thèse, « l'Occident » a déjà derrière lui l'expérience d'un temps et demi.

Mais l'histoire n'est pas seulement une histoire des cultures. Elle est aussi et avant tout histoire religieuse. Et les religions, particulièrement les religions de la rédemption, sont chez Toynbee non pas — comme chez Spengler — des formes d'expression de cultures, mais d'une autre nature, d'une nature supérieure à elles. D'où l'intérêt particulier que Toynbee porte à la religion chrétienne de la rédemption et à celles qui l'ont précédé dans cette voie. Elles représentent l'unique possibilité créative de s'évader de manière productive d'une société décadente¹⁶. Elles créent une nouvelle atmosphère et un nouveau type de société, c'est-à-dire une Église universelle face aux minorités qui règnent sur des États totaux.

La décadence d'une culture séculière, païenne ou verbalement chrétienne prépare le terrain à l'apparition d'une religion universelle et au désir de salut de l'âme individuelle ; indirectement, elle transforme donc aussi la société. L'être humain apprend à travers la souffrance, et celui que Dieu aime, il le châtie. C'est ainsi que le christianisme est né de la lutte à mort avec la société hellénistique.

Si la fonction historique qui se vérifie n'est pas celle des grandes religions qui serviraient de chrysalides à la reproduction cyclique des civilisations ; si, au contraire, la fonction historique qui se vérifie est celle des civilisations qui, grâce à leur chute, servent de marchepieds au progrès de la révélation d'un éclaircissement toujours plus profond, au progrès de la dispensation d'une grâce s'inspirant de cet éclaircissement ;

15. *Id.*, t. V, p. 16, 188 sq. ; t. VI, p. 174, note 4.

16. *Id.*, VI, p. 169 sq.

alors, les sociétés de l'espèce appelée civilisation auront accompli leur tâche dès qu'elles auront enfanté et amené à maturité une grande religion ; et, vue sous cet éclairage, notre civilisation séculière occidentale postchrétienne pourrait être, au mieux, une répétition superflue de la civilisation gréco-romaine préchrétienne et, au pire, un désastreux glissement en arrière sur la pente du progrès spirituel¹⁷.

Si l'on suit le schéma de Toynbee qui lie l'effondrement des civilisations à l'apparition des religions, on serait en droit de s'attendre qu'une nouvelle religion se trouve à l'horizon de notre avenir. Mais on ne trouve ici rien de tel. La neutralité scientifique de la théorie universelle de Toynbee se retourne subitement en une profession de foi et en une dépendance qu'on peut seulement qualifier de « paroissiales », si on les juge d'après les critères de Toynbee lui-même, à savoir l'universalité, la neutralité et l'objectivité scientifiques. En tant que chrétien, il ne peut envisager que l'Église catholique romaine « armée de l'épée qu'est la messe, du bouclier qu'est la hiérarchie et du casque qu'est la papauté¹⁸ » soit éphémère parce que historique. Au lieu de laisser ouverte la possibilité d'une nouvelle religion et d'une nouvelle Église, il s'évertue à démontrer que le christianisme reste toujours le plus grand « nouvel » événement de l'histoire humaine, tandis que la montée de la démocratie et de la science — les derniers nouveaux événements en date dans la culture profane occidentale — serait simplement « une répétition presque sans importance de choses que les Grecs et les Romains avaient accomplies avant nous, et accomplies magistralement¹⁹ ».

Toynbee n'est ni un historien impartial, ni même un bon théologien. Au lieu d'assumer, avec Augustin et les Pères de l'Église, le fait que le christianisme est l'ultime nouveauté, parce qu'il est en lui-même *la Bonne Nouvelle* et la vérité par laquelle Dieu s'est une fois pour toutes révélé dans l'histoire, il argumente à l'aide d'une réflexion astronomique. Au lieu de partir de la certitude de la foi pour montrer la vérité du christianisme, ou bien de prouver à

17. A. J. Toynbee, *La Civilisation à l'épreuve*, Paris, Gallimard, 1951, p. 254.

18. *Id.*, p. 261.

19. *Id.*, p. 256.

l'aide de critères historiques que jadis celui-ci fut jeune et qu'il a de ce fait vieilli, il s'en remet aux découvertes scientifiques modernes des géologues et des astronomes qui ont bouleversé notre computation du temps, de telle sorte que le début de l'ère chrétienne peut à présent passer pour une date extrêmement récente.

Sur une échelle de temps dans laquelle dix-neuf cents ans ne sont rien de plus qu'un battement de paupière, le commencement de l'ère chrétienne ne date que d'hier. C'est seulement sur une échelle du temps désuète, celle où la création du monde et le commencement de la vie sur la planète ne figureraient pas à plus de six mille ans en arrière, qu'un intervalle de dix-neuf cents ans compte pour une longue période de temps, et que, par suite, le début de l'ère chrétienne apparaît comme un événement très éloigné. En fait, il s'agit là d'un événement fort récent, peut-être le dernier des événements significatifs de l'histoire²⁰.

Comment peut-on conclure d'un « fait » astronomique à une « signification » historique et même religieuse ? Ce n'est rien d'autre que la foi chrétienne de Toynbee, aussi éloignée des évidences de l'astronomie que de la recherche historique empirique, qui lui fait affirmer que le christianisme est encore et toujours une idée neuve et que non seulement il survivra à notre civilisation occidentale, mais deviendra même *la* religion universelle. Toynbee pense que le sens profond de l'uniformisation du monde moderne par la technique est de « mettre à la disposition du christianisme, pour favoriser sa diffusion, une reproduction véritablement mondiale de l'Empire romain²¹ ». Il se pourrait que « le christianisme survive, en tant qu'héritier spirituel de toutes les autres religions supérieures [...] et de toutes les philosophies depuis Akhenaton jusqu'à Hegel, et [que] l'Église chrétienne recueille l'héritage spirituel de toutes les autres Églises et civilisations²² ».

C'est ainsi que l'histoire universelle de Toynbee, riche de ses vingt et une civilisations, débouche, en contradiction avec sa théorie des cycles qui se répéteraient dans l'histoire profane des hommes, sur la vision œcuménique de la réa-

20. *Id.*, (trad. modifiée).

21. *Id.*, p. 257-258.

22. *Id.*, p. 258-259.

lisation progressive d'une Église et d'une doctrine du Salut bien particulières. On est en droit de se demander comment les cycles naturels s'insèrent dans ce processus progressif de la religion, et aussi comment les constats pessimistes de l'historien peuvent s'accorder avec les hypothèses confiantes du croyant.

La foi chrétienne de Toynbee n'a pas d'incidence sur sa conscience historique. En tant qu'historien, il est bien plus sous l'empire d'une pensée naturaliste et sécularisée qu'il ne le pense lui-même. C'est surtout là qu'il faut chercher la raison de ce qu'il ne peut, pas plus que Spengler, adopter le calendrier chrétien pour son analyse historique. Il remplace la pensée de l'unité de l'histoire universelle²³ par un processus d'uniformisations partielles et abandonne la conception traditionnelle d'un Occident « chrétien ». Par suite, il doit aussi laisser tomber la division chrétienne de la totalité du temps historique en un ancien et en un nouvel ordre, celui d'avant et celui d'après Jésus-Christ, et avec elle la périodisation traditionnelle de l'histoire occidentale²⁴. La scientificité requiert de sa part des preuves empiriques et une neutralité distante par rapport aux « préjugés » moraux, et particulièrement par rapport à son propre point de vue, qui se trouve être un point de vue occidental et chrétien, et même britannique. Sa perspective eschatologique, elle, est clairement préfigurée par les trois principes directeurs qu'il pose au début de son ouvrage. Derrière l'apparente neutralité du projet scientifique consistant à trouver des catégories universellement applicables (telles que croissance et décadence, défi et réponse, retrait et retour, prise de distances et transformation), l'intérêt de Toynbee va aux perspectives d'avenir de notre société actuelle²⁵. Ce qui, au premier abord, apparaît comme une diversité confuse de sociétés est en réalité vu à partir du problème inquiétant de notre propre histoire ; à l'inverse, la loi suprême de l'histoire, celle du « rythme alternatif », se trouve justifiée avec un étonnant manque de discernement : il invoque pêle-mêle des auteurs aussi diffé-

23. Voir *A Study in History*, t. I, p. 339 sq.

24. *Id.*, t. I, p. 34 et 169 sq. ; voir aussi Spengler, *loc. cit.*

25. Voir le plan de l'œuvre dans son entier (partie XII).

rents que J. C. Smuts, Saint-Simon, Empédocle, Tsu Si et Goethe²⁶.

Mais comment le « rythme élémentaire » du yin et du yang et le cycle de croissance et de décadence peuvent-ils s'accorder avec la croyance en un sens ultime de l'histoire et en une « révélation progressive » de la vérité divine ? Comment « l'économie de la vérité²⁷ », ainsi que Toynbee nomme l'ordonnancement divin en empruntant l'expression au catholique Newman, peut-elle être réconciliée avec la spéculation grecque ou chinoise ? Toynbee répond à cela que la rotation permanente d'une roue n'est plus une répétition dépourvue de sens si, à chaque tour de roue, le véhicule s'approche de son but²⁸. Cette image, qui tente d'unifier la conception classique du cycle et l'eschatologie chrétienne, présuppose que la roue (du monde) meut un véhicule (la religion) dont le conducteur (Dieu) transforme les forces circulaires naturelles pour les conduire vers un but surnaturel. « Si la religion est un chariot, on dirait que les roues grâce auxquelles il s'élève vers le Ciel correspondent aux chutes périodiques des civilisations sur la Terre. Il semble que le mouvement soit périodique et récurrent, tandis que le mouvement de la religion semble une seule ligne ascensionnelle continue. Le mouvement continu de la religion vers le haut est sans doute aidé et favorisé par le mouvement cyclique des civilisations : naissance, mort, naissance²⁹. » Ou encore, pour formuler autrement le même problème : comment l'Esprit de la terre faustien de Goethe, dont Toynbee se réclame parce qu'il imprime un « rythme élémentaire » au chaos de la vie, peut-il tisser le « vivant vêtement de la divinité », si cette divinité n'est plus la déité païenne du cosmos, mais un Dieu transcendant qui s'est fait chair en la personne d'un Sauveur humain ? Toynbee admet qu'il n'est pas en mesure de répondre à une telle question. En même temps, il est clair pour lui qu'il ne peut pas l'ignorer, car elle est la question clé de toute l'œuvre de Weber. C'est ainsi qu'il achève le sixième tome de *A Study of History* sur une question ouverte et dans l'espoir que l'histoire finira par livrer ses secrets et

26. Voir *A Study in History*, t. I, p. 196 sq.

27. *Id.*, t. VI, p. 534 sq.

28. *Id.*, p. 324 sq.

29. A. J. Toynbee, *La Civilisation*, op. cit., p. 254.

répondre alors au problème de l'apparente vanité et absurdité de tant d'efforts et de si grandes souffrances.

Polybe sondait les événements du passé qui avaient mené à la position dominante de Rome. Les historiens modernes de même carrure se préoccupent de l'avenir de l'Europe lors même qu'ils regardent en arrière pour étudier son histoire. L'historien classique se demande : comment cela est-il arrivé ? Et l'historien moderne : comment cela va-t-il se poursuivre³⁰ ? La raison du souci moderne de l'avenir est à chercher dans le prophétisme juif et dans l'eschatologie chrétienne, qui ont ensemble dévié le concept classique d'*histoirein* vers le futur.

Le concept d'histoire est une création du prophétisme. [...] Ce que l'intellectualisme grec n'a pas pu produire, il y est parvenu. *Histoire* est pour une conscience grecque simplement synonyme de savoir. C'est pourquoi l'histoire demeure pour les Grecs exclusivement tournée vers le passé. À l'inverse, le prophète est le visionnaire [...]. Sa faculté visionnaire a donné naissance au concept d'histoire comme essence même de l'avenir [...]. Le temps se mue en avenir [...] et l'avenir est le contenu primordial de cette pensée de l'histoire [...]. Le Créateur du ciel et de la terre ne suffit pas à contenir l'essence de l'avenir. Il doit créer « un nouveau ciel et une nouvelle terre » [...]. C'est ainsi qu'à la place d'un âge d'or remontant à un passé mythique, l'avenir eschatologique situe l'existence historique véritable sur la terre³¹.

L'avenir est véritablement le foyer de l'histoire, si tant est que la vérité réside dans le fondement religieux de l'Occident chrétien dont la conscience historique est déterminée par le motif eschatologique, et cela d'Isaïe à Marx, d'Augustin à Hegel et de Joachim de Flore à Schelling.

30. Que cette question soit le problème fondamental de la conscience historique moderne, celle de Comte, Tocqueville, Renan et Nietzsche, c'est là le constat fait ouvertement par Tocqueville, quand, dans son introduction à *De la démocratie en Amérique*, il se pose la question : « Où allons-nous donc ? » (en français dans le texte, *N.d.T.*). En faisant référence à la vive critique nietzschéenne de l'historiographie « antique », E. Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, p. 495 et 772) a formulé la tâche de la philosophie de l'histoire comme « le dépassement du présent et la fondation de l'avenir ». On peut voir là à quel point une telle définition de la tâche et du problème de l'histoire est éloignée de l'*histoirein* classique et combien à l'inverse elle est proche de la conception chrétienne de l'histoire comme histoire du Jugement et de l'accomplissement !

31. Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919, p. 307 sq. et 293 sq. ; voir *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, p. 113 sq.

L'importance de cette visée d'une fin ultime, fin au sens de *finis* et de *telos*, tient au fait qu'elle met à notre disposition le schéma d'un ordre et d'un sens en progrès qui était en mesure de surmonter l'antique crainte du *fatum* et de la *fortuna*. L'*eschaton* ne se contente pas de mettre un terme au cours de l'histoire, il l'organise et l'accomplit selon un but précis. La pensée eschatologique a le pouvoir de maîtriser la temporalité du temps, un temps qui engloutit ses propres créatures s'il n'est pas délimité de manière sensée par un but ultime. Comparable au compas qui nous donne la capacité de nous orienter dans l'espace et de le conquérir, le compas eschatologique fait signe vers le royaume de Dieu comme but et terme ultimes³².

Ge n'est qu'à l'intérieur de cette délimitation eschatologique du procès historique que l'histoire a pu devenir « universelle ». Son universalité ne réside pas simplement dans la foi en *un seul* Seigneur tout-puissant, mais tient aussi au fait que ce procès confère une unité à l'histoire humaine en la conduisant depuis le début jusqu'à un but ultime. Quand le second Isaïe décrit la splendeur future de la Jérusalem nouvelle, son nationalisme religieux est en vérité un universalisme téléologique. « L'humanité » n'a existé dans aucun passé historique et ne peut pas non plus exister dans aucun présent ; elle est une idée et un idéal pour l'avenir, l'horizon nécessaire de la conception eschatologique d'une histoire universelle.

Les historiens grecs étudiaient et racontaient des histoires qui tournaient autour d'un grand événement politique. Les Pères de l'Église développèrent à partir du prophétisme juif et de l'eschatologie chrétienne une théologie de l'histoire qui est orientée vers l'avènement métahistorique de la Création, de l'Incarnation, du Jugement et de la Rédemption. L'homme moderne a imaginé une philosophie de l'histoire en sécularisant les principes théologiques dans le sens d'un progrès vers un accomplissement, et en les appliquant à un nombre toujours plus grand de connaissances empiriques, ce qui met en question tant l'unité de l'histoire du monde que le progrès lui-même. Il semble donc que les deux grandes conceptions qui sont

32. Voir E. Benz, « Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. LII, 1933, p. 118 sq.

respectivement celles de l'Antiquité et du christianisme, le mouvement cyclique et l'orientation eschatologique, ont épuisé toutes les possibilités fondamentales de compréhension de l'histoire. Les tentatives les plus récentes d'interprétation de l'histoire ne sont, elles aussi, rien d'autre que des variations sur ces deux principes, ou bien leur combinaison.

*Une renonciation philosophique
à la philosophie de l'histoire*

Burckhardt ne voulait ni reconstruire philosophiquement l'« histoire du monde », ni cultiver l'érudition spécialisée : il voulait ériger le savoir historique en sagesse. Ses cours sur l'histoire devaient être une introduction à l'étude de l'« historique » et enseigner à assimiler ces périodes de notre histoire qui séduisent tout un chacun. Pour lui, l'histoire n'était pas une science portant sur des faits neutres, mais le « compte-rendu des faits qu'une époque trouve remarquables en une autre ». Il faut à chaque génération, par un effort renouvelé d'assimilation et d'interprétation, réveiller toujours de nouveau le souvenir de son propre passé, afin de ne pas l'oublier et de perdre ainsi la substance de sa propre vie historique. Une telle interprétation signifie sélection, accentuation et évaluation. Il ne s'agit pas d'une déplorable subjectivation de faits neutres, il s'agit de porter ceux-ci à l'expression. Ce n'est que par une interprétation et une évaluation sélectives que l'on peut déterminer quels sont les faits qui sont historiquement remarquables, importants et essentiels. « Il peut se faire par exemple qu'il y ait chez Thucydide un fait de première importance qu'on ne remarquera que dans cent ans. »

Dès le début de ses *Considérations sur l'histoire du monde*, Burckhardt déclare que celles-ci ne peuvent ni ne veulent concurrencer une philosophie de l'histoire. Sa tâche est plus modeste. Il vise simplement à « rattacher

un certain nombre d'observations historiques à un cheminement de pensée à demi contingent ». Il rejette toute tentative de bâtir un système ainsi que toute prétention à livrer des « idées » sur l'histoire du monde. La philosophie de l'histoire est un non-sens, car l'historiographie coordonne des observations, alors que la philosophie les subordonne à un principe. Il rejette également la théologie de l'histoire. « Du côté de la religion, l'amélioration se fait attendre. » La solution religieuse de l'énigme de l'histoire relèverait d'une « faculté interne particulière », la foi, que Burckhardt récuse pour sa part.

Il se réfère à Hegel et à Augustin, auteurs des deux tentatives les plus remarquables qui ont été faites pour expliquer systématiquement l'histoire à partir d'un principe, Dieu ou l'esprit absolu du monde, qui réalise ses intentions dans l'histoire. S'opposant à la théodicée hégélienne de l'histoire, Burckhardt persiste à penser que la rationalité de l'histoire est inaccessible à notre savoir, car nous ne sommes pas initiés aux fins de la sagesse éternelle. À l'encontre de l'interprétation religieuse d'Augustin, il remarque simplement : « Elle ne nous concerne pas ici. » L'une et l'autre outrepassent la connaissance qui nous est humainement possible. La philosophie comme la théologie de l'histoire ont à s'occuper des premiers commencements et des buts ultimes, et l'historien profane ne peut se soucier des uns et des autres. Ce qui lui est accessible, c'est seulement le centre durable de l'histoire : « L'homme qui endure, aspire et agit, tel qu'il est, fut et sera toujours. » Le résultat inévitable auquel conduit le refus de Burckhardt de se soucier des buts ultimes est, de manière cohérente, la renonciation à un sens ultime de l'histoire. Il s'interroge : « Jusqu'à quel point le résultat [auquel nous sommes parvenus] est-il du scepticisme ? » Et il répond que le vrai scepticisme a certainement sa place dans un monde dont le commencement et la fin sont inconnus et dont le milieu est en constant mouvement.

Et pourtant, il y a justement dans le flux de l'histoire une sorte de permanence, à savoir sa continuité. Elle forme l'unique principe que l'on puisse reconnaître dans les *Considérations sur l'histoire du monde*, l'unique fil, ténu, qui tient ensemble les observations de Burckhardt une fois qu'il a récusé l'interprétation systématique de

l'histoire par la philosophie et la théologie. Toute la signification de l'histoire repose selon lui sur la continuité, critère universel de toutes les évaluations historiques particulières. Si une crise radicale devait vraiment rompre la continuité de notre histoire, ce serait la fin de celle-ci¹.

La continuité est plus qu'une simple continuation et moins qu'un développement progressif, parce qu'elle ne repose pas sur la supposition complaisante suivant laquelle le cours entier de l'histoire a eu pour fin de conduire à notre médiocrité actuelle, qui serait son but et son accomplissement. Selon Burckhardt, l'âme et l'entendement de l'homme sont depuis longtemps « complets ». Mais la continuité est également plus qu'une simple continuation, parce qu'elle est un effort conscient pour préserver et renouveler notre héritage et non pas la simple acceptation de la tradition. La continuité historique consciente crée de la tradition et, en même temps, nous libère de celle-ci. Seuls des Barbares, primitifs ou civilisés, renoncent à cet avantage qui tient à la conscience historique. La continuité historique est « un intérêt essentiel de notre existence humaine », car elle est la seule preuve que nous ayons de la « signification de sa durée ». C'est pourquoi il nous faut instamment souhaiter que la conscience de cette continuité demeure vivante en nous. Quant à savoir si cette continuité a une consistance en dehors de notre conscience historique, par exemple dans un esprit divin qui prendrait en charge l'histoire humaine, nous ne pouvons ni l'affirmer, ni nous le représenter.

La signification de la continuité consiste en une poursuite consciente de la tradition historique, et il faut que la tradition soit préservée face à la volonté révolutionnaire de constantes innovations. L'expérience fondamentale de Burckhardt fut la ruine rapide de la tradition que connaît l'Europe depuis la Révolution française, et la crainte d'une rupture imminente avec tout ce qui est précieux dans la tradition européenne était au fondement de l'idée qu'il se faisait de sa tâche d'historien. Le motif personnel de ses études historiques et de son attachement presque déses-

1. Voir Vladimir G. Simkhovitch, « Approaches to History », *Political Science Quarterly*, XLIV et XLV (1929 et 1930), et R. E. Fitch, « Crisis and Continuity in History », *Review of Religion*, VIII (mars 1944).

péré à la continuité fut une réaction passionnée contre le caractère révolutionnaire de son époque. Il comprit que la restauration, entre 1815 et 1848, n'était qu'un « entracte » au cours d'un « âge des révolutions » encore inachevé, qui commençait avec la Révolution française et devait se poursuivre de nos jours jusqu'aux révolutions bolchevique, fasciste et national-socialiste. En défendant la mission de la conscience historique, il tentait de retarder à tout le moins la dissolution qui menaçait. Il maintint fermement sa profession de foi historique à l'encontre du mouvement radical des années 1840, auquel certains de ses amis les plus proches prirent une part active. Il croyait qu'une démocratie radicalement égalitaire ne conduirait pas à la liberté personnelle et à la responsabilité, mais à une médiocrité prétentieuse et à un nouveau despotisme. Il craignait que le socialisme économique engendre une machine étatique surdéveloppée dont n'importe quel habile démagogue pourrait aisément s'emparer et abuser grâce à une combinaison de démocratie sociale et de dictature militaire. Ce processus lui paraissait avoir été ébauché par le cours paradigmatique de la Révolution française, car le césarisme de Napoléon fut la conséquence logique de la révolution sociale initiée par Rousseau et accomplie par les Jacobins. Le fait que les masses se soient libérées de la vieille hiérarchie sociale et de l'autorité religieuse donna naissance sur le continent à un nationalisme d'un radicalisme encore inconnu et à un militarisme concomitant : c'était l'unique garantie qui restait de l'ordre social. Les « deux branches de la tenaille » entre lesquelles la « civilisation » se trouvera alors sont la classe ouvrière émancipée en bas et la hiérarchie militaire en haut.

Dégoûté du cours du présent, Burckhardt s'évada en Italie pour écrire son *Cicéron* et rassembler les matériaux de *L'Ère de Constantin* ; il y trouva un critère d'évaluation des événements présents. Car ce qui s'est déjà produit au III^e et au IV^e siècle lorsque le monde antique s'écroula pourrait se produire de nouveau : une transformation radicale dans les pensées et les cœurs des hommes menant d'un optimisme progressiste à un pessimisme ascétique. Il sentait que des améliorations de détail ne suffisaient pas quand tout l'édifice de la société se trouve en état d'anarchie, et il se décida à une sorte de retraite stoïcienne ou épicu-

rienne. « Oui, je veux vous échapper, à vous tous, radicaux, communistes, industriels, hommes de haute culture et de prétention [...], philosophes, sophistes, fanatiques de l'État et idéalistes [...]. Vous tous, vous ne savez pas encore [...] quelle tyrannie va s'exercer sur l'esprit sous prétexte que la culture est une alliée secrète du capital et doit être anéantie² ». Trente ans après ces premiers avertissements, Burckhardt est devenu encore plus vif et précis dans ses prévisions. Il se peut, pense-t-il, que quelques décennies à demi supportables nous soient encore imparties jusqu'à ce que l'Europe, après une série de guerres et de révolutions effroyables, se consolide en une sorte d'*imperium romanum* centralisé par un despotisme militaro-économique, auquel les démocrates libéraux tout comme les prolétaires auront à se soumettre, « car ce siècle splendide [le xx^e] est destiné à tout plutôt qu'à la vraie démocratie ». La massification et la standardisation de la vie lui paraissent inéluctables. En lieu et place d'une démocratie libérale, il prévoit un État totalitaire, gouverné par de « *terribles simplificateurs*³ », qui renversera la vieille Europe, régnera avec une brutalité absolue et, sans aucun souci de la liberté et de la souveraineté du peuple, foulera aux pieds le droit. En 1872, il écrit à un ami : « J'ai un pressentiment qui pour l'instant sonne encore comme une sottise et dont je ne puis cependant me défaire : l'État militaire doit nécessairement devenir un grand industriel. Ces concentrations d'hommes dans les grands ateliers ne peuvent être éternellement abandonnées à leur avidité et à leur détresse ; un certain degré contrôlé de misère, combiné avec de l'avancement, entamé et décidé chaque jour en uniforme et sous les roulements de tambour, voilà ce qui logiquement devrait advenir [...]. Une longue subordination volontaire à quelques chefs et usurpateurs se profile. Les gens ne croient plus à des principes, mais il est probable qu'il croiront périodiquement en des rédempteurs [...]. Pour cette raison, l'autorité relèvera la tête en ce xx^e siècle réjouissant, et cette tête sera effrayante⁴. »

2. Lettres à Schauenburg du 28 février et du 5 mars 1846, in *Briefe*, édition Max Burckhardt, vol. 2, Bâle, Insel Verlag, 1952, p. 208.

3. En français dans le texte. (*N.d.T.*)

4. Voir les lettres du 26 avril 1872 (in *Briefe*, éd. Max Burckhardt, vol. 5, Bâle,

Cette autorité nouvelle, qui mettra un terme inattendu au libéralisme du XIX^e siècle, n'est plus l'autorité de la tradition, mais le résultat d'une réaction révolutionnaire contre les mesures provisoires du XIX^e siècle. Dans ce contexte historique, l'accent mis par Burckhardt sur la continuité est certes immédiatement compréhensible ; il n'en est pas moins surprenant, car elle est la seule « aspiration » qui échappe à sa critique ravageuse de l'« aspiration » en tant que critère des jugements historiques. La continuité historique et la conscience historique ont pour lui un caractère presque sacramentel ; elles sont son « ultime religion ». C'est seulement en considération des événements qui ont conféré une continuité à la tradition occidentale que Burckhardt conserve un élément d'interprétation téléologique, encore que non providentielle⁵.

Notre continuité historique propre, déclare-t-il, a été pour l'essentiel créée par l'hellénisation de l'Orient après Alexandre, par l'unification politique et culturelle sous l'Empire romain et par la préservation de l'acquis de la civilisation occidentale par l'Église chrétienne. Nous pouvons ici reconnaître une fin historique de grande portée, qui est éclairante « au moins pour nous », à savoir la création d'une civilisation mondiale commune qui rendit également possible l'expansion d'une religion mondiale. L'une et l'autre étaient propres à être transmises aux Germains barbares des grandes invasions, ferment à venir d'une nouvelle Europe. Il ajoute cependant que l'*imperium* romain fut érigé par les méthodes les plus effroyables et parachevé dans des flots de sang. On ne peut régler la question de savoir si les forces vaincues n'étaient pas plus nobles et meilleures en évoquant le fait que rien n'a plus de succès que le succès.

Si créateurs que puissent s'avérer les grands bouleversements et les grandes destructions, il n'en reste pas moins, selon Burckhardt, que le mal est mauvais et que nous ne pouvons sonder l'économie de l'histoire du monde. S'il y a quelque chose à apprendre de l'étude de l'histoire, c'est bien la sobre connaissance de notre situa-

Schwabe & Co, 1963, p. 161), du 13 avril 1882 et du 14 septembre 1890 à F. von Preen.

5. Voir l'introduction de J. H. Nichols à la traduction anglaise des *Considérations sur l'histoire du monde* de Burckhardt, New York, 1943, p. 75.

tion réelle : combat et souffrances, brève gloire et longue misère, guerres et, de temps à autre, périodes de paix. Tout est également important, et rien ne révèle un sens ultime : « *Ripeness is all*⁶. » L'existence de la grande masse est partout et de tout temps telle qu'elle « en vaut bien la peine », et même les décisions et les efforts les plus grandioses peuvent déboucher sur un destin ordinaire. La seule conclusion rationnelle que l'on peut tirer de ce spectacle, ce n'est pas le réconfort que procurerait un plan universel supérieur, mais une « estimation » plus modeste de notre existence terrestre. La grandeur historique d'une nation ne compense pas la destruction d'un seul individu, et les peuples n'ont pas en tant que tels de titre à la durée. Dans l'histoire, l'équilibre du bonheur et du malheur n'est pas maintenu par un plan providentiel, mais par l'inconstance des succès et des revers, et la tentative d'appréciation des succès et des revers historiques nous met dans l'embarras.

Au début de sa conférence « Bonheur et malheur dans l'histoire du monde », Burckhardt explique de la manière suivante les jugements qui sont en règle générale les nôtres : ce fut une chance que les Grecs vainquent les Perses, que Rome vainque Carthage ; ce fut une malchance qu'Athènes soit vaincue par les Spartiates et que César ait été assassiné avant d'avoir pu conférer à l'Empire mondial de Rome une forme appropriée. Ce fut une chance que l'Europe se défende contre l'Islam ; une malchance que les empereurs allemands ait perdu le combat contre les papes, etc. Mais, en dernière instance, Burckhardt avoue que de telles opinions s'abolissent mutuellement et que plus nous nous approchons du présent, plus les jugements divergent. S'il vivait aujourd'hui et si on lui demandait quel est son jugement sur les événements présents, il dirait probablement, en tant qu'Européen, que la défaite de l'Allemagne national-socialiste était une chance et qu'elle était souhaitable, que l'expansion de la Russie était effrayante et n'était pas souhaitable, quoique l'événement souhaitable fût une conséquence de celui qui ne l'était pas. En tant qu'historien, il se serait toutefois refusé à prédire si l'alliance et la victoire des Alliés dans ce processus historico-mondial

6. En anglais dans le texte. (N.d.T.)

imprévisible auraient en fin de compte une signification « heureuse » ou « malheureuse ».

Il est clair que, sur la base de considérations de ce type, on ne peut édifier ni une philosophie, ni une théologie de l'histoire. Le mince fil d'une simple continuité sans commencement, progression ni fin ne peut faire tenir debout un système. Et pourtant, parmi toutes les manières modernes de considérer l'histoire, celle de Burckhardt se situe aussi près qu'il est possible de la nature de l'histoire. Elle est « moderne » en ce sens que Burckhardt comprend la position classique aussi bien que la position chrétienne, sans s'engager en faveur de l'une ou de l'autre. À l'encontre de l'aspiration moderne à la sécurité sociale, il célèbre la grandeur antique de la passion et du sacrifice pour la cause de la *polis*, et à l'encontre de l'aspiration moderne à un niveau de vie plus élevé, il cultive une haute opinion de la victoire chrétienne sur tout ce qui est terrestre. Et il sait pourtant que l'esprit de l'Antiquité « n'est plus le nôtre » et que « dix-huit siècles nous séparent » du christianisme primitif. La foi chrétienne et l'espérance chrétienne deviennent, dans les réflexions de Burckhardt, des « aspirations » aveugles, ces « ennemis mortels de la véritable connaissance ».

L'attitude de Burckhardt envers le christianisme

Dans une époque qui nous apparaît comme une époque de stabilité, de sécurité et de liberté, Burckhardt se considérait déjà comme un émigrant déraciné. « Mets tes affaires en ordre », c'est l'avertissement qu'il adresse à un ami dans l'Allemagne prospère de 1870 : ce serait ce que nous avons à faire de plus sage dans toute l'Europe centrale, car tout va être transformé de fond en comble. De là son intelligence profonde de cette époque classique de décadence au cours de laquelle les successeurs du Christ s'opposèrent aux plaisirs et aux vices d'une société qui s'abrutissait et conquièrent les âmes des hommes. Alors que le monde et toutes les puissances temporelles étaient corrompus, l'Église chrétienne propagea l'amour du prochain, la discipline et l'ascèse, et même des hommes et des

femmes de la noblesse romaine se défirent de leurs biens en faveur des pauvres et résolurent de vivre dans le monde sans être du monde. D'autres, plus radicaux, abandonnèrent les villes et allèrent au désert ou au monastère. Pour Burckhardt, ces hommes qui, dans une ère de barbarie civilisée, cédèrent à un besoin profond après un prodigieux combat intérieur étaient des « héros du désert ». Sans l'exemple extraordinaire que représentaient ces moines et ces ermites, l'Église n'aurait pu préserver son intégrité. Elle ne serait pas devenue la seule institution spirituelle qui alimentait et transmettait toute la culture supérieure. Nous, au contraire, dit Burckhardt, nous qui admettons toujours plus l'étude des sciences et la liberté de la création spirituelle comme quelque chose qui va de soi, nous oublions trop facilement à quel point nous sommes redevables à l'Église de ces sombres périodes de l'habitude d'un savoir supra-mondain et ne servant aucune fin pratique. Et c'est pourquoi, en vue d'assurer l'avenir de l'Europe, son espoir se tournait exclusivement vers des « hommes ascétiques », dotés d'un caractère strict et qui, au lieu de vouloir aller de l'avant et progresser, auraient le courage de refuser et de renoncer. Face au progrès de l'industrialisation et de la massification, il était convaincu que « ce qu'il y a de nouveau, de grand, de libérateur » ne pourrait surgir que si l'on « s'opposait à la puissance, à la richesse et aux affaires ». « Cet élément neuf aura besoin de martyrs ; il faudra que ce soit quelque chose qui, par nature, surnage lors de toutes les catastrophes politiques, économiques et autres. Mais que sera-t-il, ce quelque chose ? Là, vous m'en demandez trop. Il se pourrait même que nous-mêmes le méconnaissions lorsqu'il paraîtra dans le monde. Dans l'intervalle, nous voulons dresser l'oreille avec application et apprendre, apprendre pour nous-mêmes, à toute vitesse⁷. » Car, dans un très bref délai, tous les intérêts spirituels peuvent, par suite d'un changement général des conditions de vie et d'une série prévisible de guerres, se trouver pris dans un dilemme effroyable. Et cependant, c'est précisément la menace des maux à venir qui faisait espérer à Burckhardt que se dresse, au xx^e siè-

7. Lettre du 21 avril 1872 à A. von Salis, in *Briefe*, éd. Max Burckhardt, vol. 5, Bâle, Schwabe & Co, 1963, p. 159.

cle, une force de décision pleine de fraîcheur, impartie à de grandes âmes, « pour peu que des temps d'appauvrissement et de simplification » travaillent à la fin du luxe matériel et de la prodigalité⁸. En fin de compte, croyait-il, la religion seule, et non pas une culture libérale, serait en mesure de nous sauver de la profanation de l'âme humaine qui est en cours, « car rien ne sera d'aucune utilité sans une impulsion transcendante qui couvre toute les vociférations autour du pouvoir et de l'argent ».

Pour Burckhardt, le modèle historique de cette mission supra-mondaine était le christianisme des origines. De son point de vue, le vrai christianisme est essentiellement « ascétique » et se tient à l'écart de ce monde ; ses espoirs et ses attentes résident en un autre monde. Relativement au monde d'ici-bas, le christianisme est une religion de la souffrance et du renoncement. C'est grâce à ces formes d'ascèse qu'il parvint à la liberté spirituelle et à la victoire sur la vie. Le christianisme moderne qui, pour demeurer acceptable, vit du compromis avec le monde dégoûtait Burckhardt. Quoiqu'il fût lui-même fils de pasteur, il ne ressentait pas cette vocation ; au contraire, il abandonna l'étude de la théologie. Dans quelques-unes de ses lettres de jeunesse adressées à un ami théologien⁹, il expose les motifs des vues auxquelles il se tint durant toute sa vie. « Combien les hérétiques des temps anciens étaient religieux, remarque-t-il, comparés à nos modernes chrétiens. » Il voyait dans la restauration religieuse des années quarante une réaction sans force contre le « puissant mouvement temporel et terrestre » et contre les conséquences inéluctables de l'exégèse historico-critique de la Bible. « La théologie dogmatique est maintenant méprisable au plus haut point » car « toute la série des points de vue théologiques possibles a déjà été essayée [...]. Si la théologie comprenait son propre intérêt, elle garderait plutôt le silence durant les trente prochaines années ». Un christianisme restreint à la morale et privé de ses bases surnaturelles et dogmatiques n'est plus une religion. Un « gentle-

8. Lettre du 26 décembre 1892 à F. von Preen, in *Briefe*, éd. Max Burckhardt, vol. 10, Bâle, Schwabe & Co, 1986, p. 62 sq.

9. Lettres des 14 et 30 janvier 1844 à W. Beyschlag, in *Briefe*, éd. Max Burckhardt, vol. 2, Bâle, Insel Verlag, 1952, p. 60-64.

man chrétien » n'est pas un saint¹⁰. L'homme moderne ne peut pas non plus se sortir de cet embarras par la simple volonté d'avoir la foi, car la foi authentique n'est pas seulement une décision éthique, mais aussi une force puissante qui d'elle-même s'empare de l'homme. Burckhardt était imprégné de la conviction suivante : un christianisme affadi en amour général du genre humain, dans lequel le prêtre est tout d'abord un « homme de culture », puis un théologien philosopant et enfin quelque chose comme un homme anxieux, un tel christianisme ne peut interpellier le monde comme une religion qui soulève l'enthousiasme. Certes, l'Église a encore une mission, mais « que le christianisme ait ses grands moments derrière lui, c'est pour [lui] aussi clair que deux et deux font quatre ». Burckhardt ne voyait aucun espoir d'une authentique réforme, parce que le salut des âmes dans un monde à venir est indifférent au moderne esprit du temps, fait de mondanité sans bornes, de travail, d'affaires et de profit, et parce que cet esprit du temps rejette toute espèce de discipline spirituelle et de contemplation. La morale s'est détachée de son fondement religieux, qui résidait en une foi supra-mondaine. « L'esprit moderne aspire à une solution de la grande énigme de la vie qui soit indépendante du christianisme. » Un exemple frappant de cette séparation de la morale temporelle et de la religion est offert par la philanthropie moderne, qui part de présuppositions optimistes et activistes. Alors que le christianisme enseignait un amour inconditionné du prochain, ce pour quoi l'on devait se défaire de ses biens, la philanthropie moderne est plutôt « un corrélat du sens du profit » ; elle s'emploie à favoriser l'activité et à aider l'homme à mieux s'adapter dans sa carrière sur terre. La vie dans le monde et ses intérêts l'emportent maintenant sur toute autre considération.

Le christianisme des origines s'oppose de front aux critères de ce monde. Il est plus sévère et émet des exigences plus élevées que celles que même le « christianisme le plus prononcé qui soit de nos jours » n'est disposé à concéder. « On n'aime plus l'humble rejet de soi-même, ni l'histoire de la joue droite et de la joue gauche. » Les gens veulent

10. Voir K. Löwith, « Can there be a Christian Gentleman ? », *Theology Today*, avril 1948.

préserver leur position sociale et leur respectabilité ; il leur faut travailler et gagner de l'argent. C'est pourquoi ils ne peuvent s'empêcher de tolérer que le monde, de multiple façon, entre en conflit avec sa religion traditionnelle. « En somme : malgré toute sa religiosité, on ne veut pas renoncer aux avantages et aux bienfaits de la civilisation moderne. » C'est ainsi que les pays calvinistes ont donné naissance au compromis anglo-américain entre puritanisme religieux et profit insatiable, alors que dans les pays luthériens le pasteur adopte la « position la plus fausse qu'il y ait jamais eu sous le soleil ». Par suite, le protestantisme moderne travaille, peut-être à son insu, la main dans la main avec l'Église catholique romaine. À ces hommes modernes qui croient en tout premier lieu aux valeurs de la civilisation du progrès, il est très difficile de croire ou même simplement de se représenter avec quelle passion hommes et époques antérieures ont réellement tenu pour vraies des choses invisibles. De nos jours les hommes remplissent leur devoir bien plus par sentiment de l'honneur et des convenances que pour des raisons religieuses. Pour l'homme moderne, le christianisme n'est ni une pierre d'achoppement ni une folie, mais un élément bien-faisant de la civilisation de ce monde.

La chrétienté moderne voudrait oublier que le christianisme a toujours été à son point culminant et a toujours eu le plus d'influence lorsqu'il proclamait être étranger à la civilisation de ce monde. Contrairement aux civilisations polythéistes du paganisme classique, la religion chrétienne était et demeure non pas un culte qui consacre une culture nationale, mais une foi transcendante en une rédemption future. Elle s'opposait de manière hostile aux divinités naturelles du paganisme et à la civilisation païenne, tout comme elle doit nécessairement être l'ennemi de toutes les idoles de la civilisation moderne. La force morale des premiers chrétiens tenait plus qu'à toute autre chose à leur indifférence à l'égard de la nature et de la civilisation. « La fin du monde et l'éternité frappaient à la porte, et il était facile de se détourner du monde et de ses joies. » Et même le fait que le christianisme fit bientôt son entrée dans l'histoire du monde en prenant en charge la civilisation grecque et l'art politique romain n'apaisa pas son conflit originaire et permanent avec le *sæculum*.

C'en serait fini si le christianisme oubliait qu'il est une foi en la gloire de la croix, une religion victorieuse de la souffrance, une foi pour des êtres qui souffrent. Burckhardt était convaincu de la nécessité pour le christianisme d'en revenir d'une manière ou d'une autre à « son idée fondamentale que l'on souffre de ce monde », au lieu de s'adapter à l'État, à la société, à la civilisation. « Comment le vouloir vivre et le vouloir créer s'accommoderont-ils à la longue de cette attitude, nous ne le pressentons pas encore », et l'on peut se demander « si la vraie preuve de la vitalité d'une religion ne réside tout de même pas dans sa capacité permanente à embrasser la civilisation de manière intrépide, à ses propres risques¹¹ ». Une telle combinaison fut atteinte de la manière la plus brillante au Moyen Âge, lorsque l'architecture, la musique, la science, l'art et la littérature offrirent à la religion chrétienne une expression dans les diverses formes de la civilisation. Ce chef-d'œuvre (une civilisation chrétienne) ne vit cependant pas le jour du fait que l'Église enseigna au monde ce que le monde sait lui-même déjà bien mieux, mais parce que l'Église fit comprendre au monde la supériorité d'une foi supra-mondaine.

À une époque où le protestantisme libéral, avec tout son optimisme, était florissant sur le continent, Burckhardt qualifiait l'optimisme du XIX^e siècle d'infamie et prédisait sa disparition ; en revanche, il en tenait pour la force insurmontable d'une foi authentique face aux pouvoirs du monde. « Au XX^e siècle, ces étonnantes caricatures que sont les prétendus pasteurs et professeurs de réforme auront disparu [...]. Tout ceci tombera en poussière [...] dès qu'une vraie détresse s'abattra sur les hommes. » D'autre part, il se pourrait que les persécuteurs régnants « se heurtent à une résistance de l'espèce la plus rare de la part des minorités chrétiennes, qui iraient même jusqu'à ne pas craindre le martyre ».

C'est l'honnêteté caractéristique de Burckhardt de ne pas avoir proposé sa propre solution, et de s'être contenté de soulever le problème. Il était tout à fait affranchi des préjugés modernes, en particulier de celui, venant de

11. Voir J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire du monde*, op. cit., p. 151 et 154 (éd. allemande Halle, Maximilian Verlag, 1947, p. 147 et 151). (N.d.T.)

Hegel, qui consistait à voir dans l'histoire un processus de développement progressif grâce auquel l'idée du christianisme devait se réaliser toujours mieux dans le monde de l'histoire. Au lieu d'un tel développement progressif, Burckhardt voyait dans le christianisme « moderne » une contradiction en lui-même, parce que le mauvais génie de la vie moderne, son « sens du gain » et son « sens du pouvoir » s'opposent à l'esprit de souffrance volontaire et de désaveu de soi.

Le matérialisme historique

Alors que Burckhardt exprimait dans ses cours la sagesse tardive d'un vieil Européen, Marx préparait la publication du *Capital*, où l'histoire entière est réduite à un processus socio-économique qui culmine en une révolution mondiale et une rénovation du monde. Représentant du mouvement révolutionnaire des années quarante en sa forme la plus radicale, Marx ne voulait pas retarder la ruine de la société capitaliste bourgeoise, il voulait au contraire favoriser l'accomplissement définitif du processus d'ensemble de l'histoire. Certes, l'auteur de *Critique de l'économie politique* et du *Capital* avait « rompu avec sa conscience philosophique d'autrefois » et s'était résolument consacré à l'analyse économique, cette « anatomie » de la société capitaliste ; en tant que « matérialiste », il n'en demeurerait pas moins un philosophe doté d'un extraordinaire sens historique. Philosophe de l'histoire, il l'est cependant bien moins dans ses écrits historiques (*Les Luttes de classes en France*, *La Guerre civile en France* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*) que dans *Le Manifeste communiste* et *Le Capital*. Car le trait le plus saillant de ces deux œuvres n'est pas l'insistance dogmatique sur la lutte de classes et sur le rapport du travail et du capital, mais l'inclusion de toutes ces catégories dans une construction historique globale. Tout comme Hegel en philosophie et F. C. Baur en théologie, Marx transforma les problèmes de sa science spéciale en un problème de l'histoire.

La signification centrale de son sens de l'histoire apparaît déjà dans sa thèse de philosophie sur la philosophie de la nature d'Épicure et de Démocrite (1841)¹. Le leitmotiv de cette analyse du matérialisme antique est la question générale de l'importance historique des philosophies ultérieures. Marx compare les écoles des épicuriens, des stoïciens et des sceptiques, succédant à Platon et Aristote, avec l'école posthégélienne, avant tout avec Feuerbach, Stirner et Bruno Bauer, en vue de présenter la signification historique de ces sectes étroites et moralisantes comme la conséquence nécessaire de l'achèvement antécédent d'une philosophie globale et purement contemplative. Car lorsque le principe abstrait d'une philosophie classique s'est déployé en une totalité globale, comme chez Aristote ou Hegel, un progrès ultérieur dans la direction traditionnelle n'est plus possible. Lors de telles inflexions historiques, il faut tenter quelque chose de neuf et rompre avec la tradition philosophique. Une nécessité historique veut qu'une tempête ébranle tout à l'occasion de tels nœuds. Qui n'aperçoit pas la nécessité d'un nouveau commencement devra abandonner, ou bien, comme les élèves conservateurs de Hegel, « graver sur la cire, le plâtre ou le cuivre » ce que le maître avait ciselé « dans le marbre de Carrare ». C'est seulement si l'on conçoit la nécessité d'une transformation révolutionnaire que l'on peut comprendre pourquoi un Zénon, un Épicure et des sceptiques purent apparaître après Aristote, et pourquoi, après Hegel, des « tentatives indigentes et dépourvues d'assise » ont vu le jour chez de nouveaux philosophes.

À de telles époques [critiques], les esprits médiocres raisonnent à l'inverse des grands chefs d'armée : ils croient réparer les dommages en réduisant les effectifs, en les éparpillant, en transigeant avec les besoins réels, tandis que Thémistocle [c'est-à-dire Marx lui-même], quand Athènes [c'est-à-dire la philosophie] fut menacée de destruction, persuada les Athéniens d'abandonner leur ville et d'aller sur la mer, sur un autre élément [celui de la pratique politique et économique], fonder une nouvelle Athènes [un tout nouveau type de philosophie]².

1. Voir Marx, *Philosophie épicurienne* (Cahier d'Étude), in *Œuvres*, III : Philosophie, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 844.

2. Marx, *ibid.*, p. 178 (trad. modifiée).

L'époque qui fait suite à de telles catastrophes est un âge de fer : ou bien elle se distingue par des combats titanesques, ou bien elle imite des époques révolues de grandeur historique. Cet âge de fer est malheureux, car les anciens dieux sont morts et le nouveau Dieu est encore invisible et incertain, comme la pénombre qui peut se transformer en pure obscurité comme en pure lumière. À de telles époques de crise, le cœur du malheur réside en ce que l'âme de l'époque ne peut reconnaître franchement la réalité ; toutefois, sa réussite relative tient aux formes subjectives que prend la conscience philosophique, comme par exemple les philosophies privées de l'Antiquité tardive et du christianisme finissant. Le « soleil universel » est couché, et seule la « lueur de lampe de l'espace privé », cette lueur artificielle, éclaire les ténèbres. Mais comme Marx avait déjà lui-même réglé ses comptes avec l'« idéologie allemande » de la philosophie posthégélienne, il alla avec confiance au-devant de la philosophie future, celle qui, comme Hegel l'avait postulé, produit l'unité de la raison et de la réalité, de l'essence et de l'existence. Mais si la raison est vraiment réalisée dans tout le domaine de la réalité matérielle, alors la philosophie en tant que telle est supprimée. Elle devient une théorie de la pratique. Alors que, grâce à Hegel, le monde était devenu philosophique, était devenu un règne de l'esprit, il faut maintenant à la philosophie devenir profane grâce à Marx, il lui faut se faire économie politique, marxisme.

Ce « maintenant » est, pour employer une expression de Kierkegaard, l'« instant » décisif qui divise toute histoire sensée, mais il ne la divise plus en un « avant » païen et un « après » chrétien, mais, ce qui n'est pas moins radical, en une « préhistoire » et une histoire à venir. La dictature du prolétariat conduit, au-delà de tous les antagonismes préhistoriques, du règne de la nécessité à celui de la liberté. Car la société capitaliste actuelle est l'« ultime » forme antagonique du processus de la production sociale, et elle développe en son propre sein les conditions de la résolution définitive de cet antagonisme du capital et du travail, des oppresseurs et des opprimés. La société bourgeoise capitaliste « achève la préhistoire de la société humaine³ ».

3. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 5.

Dans une esquisse précoce de la société à venir, Marx décrit ce règne terrestre de Dieu. Jusqu'à présent, c'est un fait historique incontestable que les individus, avec l'extension de leur activité à l'échelle de l'histoire du monde, ont été toujours plus réduits en esclavage par une puissance étrangère, à savoir le capital ou, plus exactement, le mode de production capitaliste, qui représente dans le monde moderne quelque chose d'analogue au destin dans l'Antiquité. Cette puissance fatale est devenue toujours plus massive, et on ne peut plus lui échapper.

Mais il est tout aussi fondé empiriquement que cette puissance [...] sera abolie par le renversement de l'état social actuel, par la révolution communiste [...] et par l'abolition de la propriété qui ne fait qu'un avec elle ; alors la libération de chaque individu en particulier s'imposera exactement dans la mesure où l'histoire se transformera complètement en histoire du monde [...]. La dépendance universelle [...] de la coopération des individus à l'échelle de l'histoire du monde sera transformée par cette révolution communiste en contrôle et domination consciente de ces puissances qui, engendrées par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, leur en ont imposé jusqu'ici, comme si elles étaient des puissances foncièrement étrangères, et les ont dominés⁴.

Dans un article ultérieur (il date de 1856), Marx décrit cette auto-aliénation :

Il y a un grand fait, caractéristique du XIX^e siècle, qu'aucun parti ne peut récuser. D'un côté, les forces industrielles et scientifiques sont éveillées à la vie à un point qu'aucune époque antérieure n'aurait pu pressentir. De l'autre, des indices se font sentir d'un déclin qui rejette dans l'ombre les terreurs aux noms multiples des derniers temps de l'Empire romain. À notre époque, chaque chose paraît grosse de son contraire. La machine est douée d'une capacité merveilleuse de réduire le travail humain et de le rendre plus fructueux : nous voyons à quel point elle conduit à la famine et au surtravail. Par un étrange jeu du destin, les forces nouvellement déchaînées de la richesse deviennent des sources de dénuement (...). L'humanité devient maîtresse de la nature, mais l'homme devient esclave de l'homme (...). Le résultat de toutes nos découvertes et de tout notre progrès semble être que les forces matérielles

4. Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Badia et al., Éditions Sociales, 1976, p. 36 (trad. modifiée).

sont dotées d'une vie spirituelle et que l'existence humaine est ravalée au rang abêtissant de force matérielle. Cet antagonisme entre industrie et science modernes d'une part, misère et décadence modernes d'autre part, cette opposition entre les forces productives et les rapports sociaux de notre époque est un fait, un fait palpable, accablant et incontestable. Bien des partis peuvent s'en lamenter ; d'autres peuvent souhaiter se débarrasser des possibilités modernes pour se débarrasser ainsi des conflits modernes. Ou bien ils peuvent s'imaginer qu'un progrès si manifeste de l'économie a besoin pour être parachevé d'une régression tout aussi manifeste de la politique. Pour notre part, nous ne méconnaissions pas l'esprit madré (la « ruse de la raison » de Hegel) qui s'emploie vigoureusement à débuser toutes ces oppositions. Nous savons que les forces nouvelles de la société n'ont besoin, pour abattre un bon ouvrage, que (!) d'*hommes nouveaux*⁵.

On se demande si Marx a jamais pris clairement conscience des présuppositions humaines, morales et religieuses que comporte son exigence : créer un monde nouveau grâce à une re-crédation de l'homme. Il semble avoir été totalement aveugle aux conditions d'une possible renaissance et s'être dogmatiquement satisfait de la formule abstraite selon laquelle l'homme nouveau est le communiste qui engendre la communauté, le *zoon politikon*, l'« être générique » social de la moderne *cosmopolis*.

Le noyau de ce monde nouveau est, selon Marx, la créature la plus misérable de la société capitaliste, le prolétaire ; celui-ci s'est rendu au plus haut point étranger à lui-même, puisqu'il lui faut se vendre pour un salaire au propriétaire capitaliste des moyens de production. Fort éloigné d'éprouver une compassion trop humaine pour le destin individuel du prolétaire, Marx voit dans le prolétariat l'instrument qui permettra à l'histoire du monde d'atteindre le but eschatologique de toute histoire grâce à une révolution mondiale. Le prolétariat est le peuple élu du matérialisme historique, pour la raison précise qu'il est exclu des privilèges de la société dominante. Tout comme Sieyès avait proclamé avant qu'éclate la Révolution française que le bourgeois⁶ n'était rien et était précisément de

5. *Die Revolutionen von 1848 und das Proletariat*, in *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Berlin, 1928, p. 41-42.

6. Allusion évidente au début de *Qu'est-ce que le tiers état ?* de Sieyès : « Qu'est-ce que le tiers état ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre poli-

ce fait en droit de devenir *tout*, Marx proclame, cinquante ans après la victoire de la société civile-bourgeoise, la mission universelle du prolétariat qui s'est développé en son sein. Le prolétariat a une revendication totale parce qu'il est totalement aliéné. Exception à la société existante, vivant à ses marges, il est la seule classe qui recèle en elle la possibilité de devenir normative. Car, quoique l'effondrement de la société existante s'exprime dans une même mesure dans la bourgeoisie et dans le prolétariat, seul ce dernier a une mission universelle et une fonction rédemptrice, parce que sa singularité consiste en une privation totale des privilèges civils-bourgeois. Le prolétariat est une classe qui ne se situe pas à l'intérieur mais à l'extérieur de la société existante, et c'est pour cette raison qu'il exprime la possibilité d'une société absolue, sans classes. Comme il résume les antagonismes de tous les secteurs de la société et les porte à leur suprême expression humaine, le prolétariat est la clef du problème de la société humaine dans son entier. Il ne peut se libérer des chaînes du capitalisme sans libérer du même coup la société en totalité.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx définit ainsi la signification universelle du prolétariat : « Seuls les prolétaires du présent, complètement exclus de toute activité autonome, sont en mesure d'imposer leur activité autonome complète, sans bornes, laquelle consiste [...] en l'appropriation d'une totalité de forces productives. » Entièrement aliéné par la « question terrestre grandeur nature », c'est-à-dire par le souci d'assurer sa subsistance en gagnant de l'argent, le salarié, ce producteur impersonnel de marchandises qui n'est lui-même qu'une marchandise à vendre sur le marché mondial, est la seule force révolutionnaire qui peut rédimier la société en totalité. Le prolétaire incarne l'économie moderne en tant que destin humain, de sorte que son intérêt particulier coïncide avec l'intérêt général, à l'encontre de l'intérêt privé de la propriété privée ou du capital. Ce n'est que dans cette perspective universelle et eschatologique que Marx a pu pré-

tique ? Rien. » Le mot *der Bürger* désigne le bourgeois en tant qu'il aspire à devenir citoyen. Comme Marx lui-même, Löwith joue sur le double sens de l'adjectif *bürgerlich*, ici traduit par « civil-bourgeois ». (N.d.T.)

tendre que le prolétariat était le « cœur » de l'histoire future et la philosophie marxiste sa « tête ».

Cette philosophie du prolétariat en tant que peuple élu est développée dans *Le Manifeste communiste*, ce document scientifiquement important par le détail de son contenu, qui délivre, dans sa construction d'ensemble, un message eschatologique, et qui est prophétique en raison de sa posture critique. Il commence par une phrase cinglante : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire des luttes des classes⁷ », c'est-à-dire des conflits sociaux entre hommes libres et esclaves, patriciens et plébéiens, barons et serfs, maîtres et compagnons dans les corporations ou bien, ainsi que le résume Marx, entre « oppresseurs et opprimés⁸ ». Ce combat, tantôt ouvert, tantôt larvé, traverse toute l'histoire passée et se termine soit par une transformation révolutionnaire de la société, soit par la disparition simultanée des partis en présence. La société civile-bourgeoise moderne, rejeton de la société féodale, n'a nullement éliminé les conflits de classes ; elle a simplement créé de nouvelles classes et, par là, des conditions nouvelles d'exploitation et d'oppression. Et pourtant cette ère de la société bourgeoise-capitaliste n'est pas, selon Marx, une époque comme les autres. Elle se distingue par le fait qu'elle a simplifié les conflits de classes en scindant la société en « deux camps ennemis⁹ » qui s'opposent frontalement jusqu'à l'explication définitive entre bourgeoisie et prolétariat.

Cette époque, ultime et décisive, est caractérisée par le développement de l'industrie moderne et des armées industrielles de la bourgeoisie, laquelle, durant son règne, qui a duré à peine un siècle, a créé des forces productives plus colossales que toutes les générations précédentes réunies :

Asservissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphe électrique, défrichement de continents entiers, [...] populations entières surgies du sol, quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces

7. *Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Évrard, Œuvres I, Économie, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 161. (N.d.T.)

8. Les citations qui suivent proviennent du *Manifeste communiste*, op. cit., ici p. 161. (N.d.T.)

9. *Id.*, p. 162.

de production sommeillaient dans le travail social ? [...] Elle a accompli des merveilles qui sont tout autre chose que les pyramides égyptiennes, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques ; les expéditions qu'elle a menées à bien sont très différentes des migrations et des croisades ¹⁰.

Le revers de ce progrès surprenant de la civilisation occidentale est qu'elle a mis définitivement terme à toutes les relations patriarcales et humaines :

L'industrie moderne a transformé le petit atelier de l'artisan paternaliste en la grande fabrique du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers s'entassent dans les usines et y sont organisés comme des soldats. Simples soldats de l'industrie, ils sont placés sous la surveillance de toute une hiérarchie de sous-officiers et d'officiers. Ils ne sont pas simplement les serviteurs de la classe bourgeoise, de l'État bourgeois. Jour par jour, heure par heure, ils subissent le joug de la machine, du contremaître et, avant tout, du bourgeois individuel qui fabrique. Despotisme d'autant plus mesquin, odieux, exaspérant que son but, hautement avoué, est le profit ¹¹.

La bourgeoisie industrielle moderne a déchiré les liens « naturels » qui reliaient l'homme à ses supérieurs naturels. Elle n'a laissé subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt nu, le paiement en liquide, dépourvu de sentiment :

Frissons sacrés et pieuse ferveur, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste. Elle a dissous la dignité personnelle dans la valeur d'échange, et aux innombrables franchises bien acquises et bénévolement garanties, elle a substitué une liberté unique et sans vergogne : la liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse. La bourgeoisie a dépouillé de leur sainte auréole toutes les activités jusqu'alors vénérables et considérées avec un pieux respect. Elle a changé en salariés à ses gages le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science ¹².

10. *Id.*, p. 166 et 164.

11. *Id.*, p. 168 (trad. modifiée).

12. *Id.*, p. 164 (trad. modifiée).

À ce stade de son développement, la société moderne ne peut exister sans révolutionner continuellement les instruments de production et les rapports de production :

Au contraire, la première condition d'existence de toutes les classes industrielles antérieures était de conserver inchangé l'ancien mode de production. Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les situations sociales, bref la permanence de l'insécurité et du mouvement. Tous les rapports sociaux incrustés de rouille, avec leur cortège d'idées et d'intuitions admises et vénérées, se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil désabusé la place qu'ils tiennent dans la vie, et leurs rapports mutuels¹³.

Et, tandis que le besoin de débouchés toujours plus étendus chasse la bourgeoisie sur toute la terre et incorpore même à la civilisation les nations les plus isolées et barbares en les contraignant à se faire au mode capitaliste de production, la civilisation occidentale crée comme par enchantement des moyens de production et d'échange si gigantesques qu'elle ressemble à l'apprenti sorcier qui n'est plus capable de dominer les forces telluriques qu'il a invoquées. L'histoire de l'industrie et du commerce devient plus que jamais l'histoire de l'insurrection des forces productives modernes contre les rapports économiques et sociaux de production. Se développe ainsi une « épidémie de surproduction », parce que les rapports bourgeois sont devenus trop étroits pour pouvoir maîtriser et contrôler la richesse produite par eux. Les armes grâce auxquelles la bourgeoisie a vaincu le féodalisme se retournent maintenant contre elle-même. Au premier rang de ces armes mortelles qu'elle a elle-même créées et qui préparent sa défaite se trouve la classe ouvrière¹⁴.

Dans la même mesure où la bourgeoisie, autrement dit le capital, se développe, on voit se développer le prolétariat, la classe des travailleurs modernes, qui ne vivent qu'autant qu'ils

13. *Id.*, p. 164-165 (trad. modifiée).

14. *Id.*, p. 167-168.

trouvent du travail, et qui ne trouvent du travail qu'autant que leur travail accroît le capital. Ces travailleurs, qui sont obligés de se vendre morceau par morceau, sont une marchandise semblable à tout autre article de commerce, et sont livrés de ce fait à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché¹⁵.

Lorsque cette classe sera organisée dans sa conscience de classe et dirigée politiquement, elle changera le cours entier de l'histoire dès que le conflit de classes s'approchera de l'heure décisive.

Un premier signe de ce jugement dernier de l'histoire qui menace la société actuelle consiste en ce que « une petite partie de la classe dominante se détache d'elle et se joint [comme l'a fait Marx lui-même] à la classe révolutionnaire », seule à tenir l'avenir entre ses mains¹⁶. Par conséquent, de même qu'autrefois une partie de l'aristocratie passa à la bourgeoisie, une partie de la bourgeoisie passe maintenant au prolétariat, plus précisément une partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés à une intelligence théorique du mouvement entier de l'histoire. Ils ont compris que face à l'industrie moderne les autres classes doivent disparaître, alors que le prolétariat est la seule classe véritablement progressiste, investie d'une mission universelle.

Les prolétaires ne peuvent conquérir les forces productives de la société qu'en abolissant leur propre mode d'appropriation précédent, et par suite l'ensemble du mode d'appropriation tel qu'il avait existé jusqu'alors. Les prolétaires n'ont rien en propre, rien à sauvegarder ; ils ont à détruire toutes les garanties privées, toutes les assurances jadis contractées. Tous les mouvements du passé ont été le fait de minorités ou ont profité à des minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité. Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se soulever, se redresser, sans faire sauter tout l'édifice des couches supérieures qui constituent la société officielle¹⁷.

Le prolétariat sauve toute la société humaine en faisant valoir dans les divers pays les intérêts communs de l'en-

15. *Id.*, p. 168 (trad. modifiée).

16. *Id.*, p. 171.

17. *Id.*, p. 172 (trad. modifiée).

semble du prolétariat, c'est-à-dire les aspirations communistes des classes ouvrières. Au terme de ce processus, le prolétariat organisé ne sera pas une classe dominante à l'instar de la bourgeoisie, mais il aura aboli sa propre domination de classe. La vieille société bourgeoise avec ses conflits de classes est remplacée par une « association » dans laquelle le libre développement de chacun doit être la condition du libre développement de tous. En fin de compte, c'est tout le domaine des nécessités de la vie qui sera remplacé par un « règne de la liberté » au sein d'une communauté supérieure de facture communiste : un règne de Dieu sans Dieu, tel est le but final du messianisme historique de Marx.

Selon la conception de Marx et d'Engels, la découverte révolutionnaire du *Manifeste communiste* consistait cependant moins dans le schéma d'histoire du monde que l'on vient d'esquisser que dans la thèse « matérialiste » selon laquelle, à toute époque de l'histoire, le mode économique de production et d'échange dominant, ainsi que la structure sociale qui en résulte nécessairement, forment la *base* sur laquelle est construite l'histoire politique et intellectuelle d'une époque et à partir de laquelle seule elle doit être comprise. Ce fait de base est contenu dans la première phrase du *Manifeste communiste*, qui ramène toute l'histoire aux conflits économiques. Ce qui se produit d'autre dans l'histoire est donc à comprendre comme une « superstructure idéologique¹⁸ ». L'interprétation matérialiste est résumée par la phrase bien connue : ce n'est pas la « conscience » des hommes qui détermine leur « être », mais au contraire leur être social qui détermine leur conscience — une phrase qui paraissait à Engels si « simple » qu'elle devrait « aller de soi » pour quiconque n'est pas noyé dans l'auto-illusion idéaliste. Et lorsque, aux périodes de révolution, l'assise économique subit une transformation radicale, c'est alors toute la superstructure constituée par les formes de conscience juridiques et politiques, religieuses et philosophiques qui se trouve plus ou moins rapidement bouleversée. Juger d'un tel bouleversement à partir de sa propre conscience serait, dit Marx, aussi superficiel que de

18. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. p. 4.

vouloir juger un individu d'après ce que lui-même s' imagine être¹⁹.

Si nous appliquons au *Manifeste communiste* cette distinction entre l'être conscient et la véritable force motrice, on parvient à un résultat étrange. En effet, une fois posé que l'histoire juridique, politique et intellectuelle a son « histoire secrète » dans les conditions économiques, histoire qui ne concorde pas avec ses reflets idéologiques, cette thèse s'applique en retour au matérialisme de Marx. Car l'histoire secrète du *Manifeste communiste*, ce n'est pas son matérialisme conscient et ce que Marx pense lui-même à ce sujet, mais plutôt l'esprit du prophétisme. Le *Manifeste communiste* est au premier chef un document prophétique, une sentence et un appel à l'action, mais certainement pas une analyse purement scientifique, fondée sur des données empiriques²⁰. Le fait que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours » révèle diverses formes de conflits entre une minorité dominante et une majorité dominée ne justifie pas leur interprétation et leur évaluation en termes d'« exploitation », et justifie moins encore d'attendre que ce qui jusqu'alors était un fait universel ne puisse nécessairement plus en être un dans l'avenir. Marx pouvait bien expliquer « scientifiquement » le fait de l'exploitation grâce à sa théorie de la plus-value, le terme « exploitation » n'en demeure pas moins un jugement moral ; l'exploitation, mesurée à une certaine idée de la justice, est un déni absolu du droit. Dans la présentation que donne Marx de l'histoire du monde, elle n'est rien de moins que le mal radical de la « préhistoire » ou, pour parler en termes bibliques, que le péché originel de notre ère. Et, tout comme le péché originel, elle ne corrompt pas seulement les aptitudes morales, mais aussi les aptitudes intellectuelles de l'homme. La classe exploiteuse ne peut avoir qu'une conscience « fausse » de son propre système de vie ; au contraire, le prolétariat, libre du péché de l'exploitation, perce à jour l'illusion capitaliste en même temps que sa propre vérité. Mal radical et qui

19. *Id.*, p. 5.

20. Voir Max Weber, « Der Sozialismus » (1918), in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 505 ; A. J. Toynbee, *A Study of History*, op. cit., 1934-1939, t. V, p. 178 sq. et 581 sq. ; N. Berdiaev, *The Russian Revolution*, New York, 1932, p. 105 sq.

contamine tout, l'exploitation est bien plus qu'un fait économique.

Même si nous admettons que l'histoire entière est l'histoire des luttes de classes, l'analyse scientifique ne peut en déduire que la lutte des classes est le facteur essentiel, celui qui « conditionne » tout le reste. Pour Aristote comme pour Augustin, l'esclavage était un fait parmi bien d'autres. Il était pour le premier une donnée naturelle, nullement condamnable ; pour le second, c'était un fait social qui doit être adouci par l'amour du prochain, mais qui n'est certainement pas décisif en ce qui concerne le Salut ou la damnation éternelle. Ce n'est qu'avec l'ascension d'une société civile-bourgeoise émancipée que le rapport entre dominant et dominé fut ressenti comme exploitation et aussi décrit comme tel, sur la base d'une exigence de libération. Lorsque Marx soutient qu'il n'est influencé par aucune sorte de préjugé ou de valeur morale et résume pourtant son énumération des diverses formes de conflits sociaux dans la formule provocatrice « exploiters et exploités », il commet un étrange contresens sur lui-même. Le présupposé de base du *Manifeste communiste* n'est pas l'antagonisme de la bourgeoisie et du prolétariat en tant que classes mutuellement opposées, l'antagonisme tient plutôt au fait que la première classe est celle des enfants des ténèbres et l'autre celle des enfants de la lumière. De même, la crise finale du monde capitaliste bourgeois, prophétisée par Marx sous la forme d'une prédiction scientifique, est un Jugement dernier, ce jugement dût-il procéder de la loi impitoyable du processus de l'histoire. Ni les concepts de « bourgeoisie » et de « prolétariat », ni la conception générale de l'histoire comme conflit toujours plus aigu entre deux camps hostiles, ni surtout l'anticipation de son point culminant dramatique ne peuvent être établis sur un plan purement empirique. Ce n'est que du point de vue de la conscience « idéologique » de Marx que l'histoire entière est une histoire des luttes de classes. L'impulsion véritable qui sous-tend cette conception est manifestement un messianisme qui s'enracine inconsciemment dans l'être propre de Marx, dans sa race. Même s'il était un Juif émancipé du XIX^e siècle, résolument antireligieux et même antisémite, Marx était tout de même un Juif digne de l'Ancien Testament. Le vieux messianisme

et le vieux prophétisme juifs, auxquels deux millénaires d'histoire économique, de l'artisanat à la grande industrie, n'avaient rien pu changer, et la foi juive persistante en une justice absolue, expliquent la base idéaliste du matérialisme historique. Sous la forme inversée de la prédiction scientifique, *Le Manifeste communiste* conserve le trait fondamental de la foi : la « certitude confiante de la venue de ce que l'on espère ».

Aussi n'est-ce pas un hasard si l'antagonisme ultime des deux camps ennemis, la bourgeoisie et le prolétariat, répond à la croyance en une lutte finale du Christ et de l'Antéchrist à l'ultime époque de l'histoire, et si la tâche du prolétariat est analogue à la mission du peuple élu dans l'histoire du monde. La fonction rédemptrice universelle de la classe opprimée correspond à la dialectique religieuse de la Croix et de la Résurrection, et la transformation du règne de la nécessité en règne de la liberté à la transformation de l'ère ancienne en ère nouvelle. Le processus entier de l'histoire, tel qu'il est exposé par *Le Manifeste communiste*, reflète le schéma général de l'interprétation judéo-chrétienne de l'histoire comme advenir providentiel du Salut orienté vers un ultime accomplissement du sens.

Le matérialisme historique est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique. Ce qui paraît être une découverte scientifique que l'on pourrait, à la manière du « révisionnisme » marxiste, débarrasser de sa vêtue philosophique et de sa tonalité religieuse, est empli de la première à la dernière phrase d'une foi eschatologique qui, de son côté, conditionne toute la véhémence et la portée des affirmations de détail. Il n'est pas possible de démontrer scientifiquement la vision de la vocation messianique du prolétariat, ni d'enthousiasmer des millions de partisans par le simple établissement de faits.

La possibilité que nous avons de repérer dans le messianisme et le prophétisme juifs la source du *Manifeste communiste* met en lumière une difficulté de principe de la conception matérialiste en tant que telle ; cette difficulté, Marx l'a bien aperçue, mais il ne pouvait la résoudre. Il la discute à propos de l'art et de la religion grecs. « Qu'est-ce que Vulcain auprès de Roberts and Co, Jupiter auprès du paratonnerre et Hermès auprès du Crédit mobilier ? [...]

Achille est-il compatible avec la poudre et le plomb ? Ou, somme toute, l'*Illiade* avec la presse ou, encore mieux, avec la machine à imprimer ? Est-ce que le chant, le poème épique, la Muse ne disparaissent pas nécessairement devant la barre du typographe, est-ce que ne s'évanouissent pas les conditions nécessaires de la poésie épique²¹ ? »

Mais, poursuit Marx, la difficulté n'est pas de comprendre que l'art et l'épopée grecs sont liés à certaines formes de développement économique ; la difficulté tient plutôt à ce qu'ils demeurent en général pour nous une source de jouissance et, à certains égards, un modèle insurpassable. Si nous posons la même question à propos de notre propre tentative d'élucider *Le Manifeste communiste* à partir de son arrière-plan religieux, elle deviendrait la suivante : comment se fait-il que le vieux messianisme soit toujours efficace et qu'il soit le modèle religieux du matérialisme historique, s'il est vrai que le mode de production matériel, qui s'est totalement transformé depuis Isaïe, est le facteur qui détermine toutes les formes de conscience ? La réponse de Marx à cette question n'est nullement convaincante. Il affirme simplement que la civilisation grecque, en dépit du caractère primitif de ses présuppositions matérielles, exerce une « fascination éternelle » parce que nous nous resituons volontiers de façon imaginaire dans la beauté de « l'enfance ». On peut se demander si la tragédie grecque et le prophétisme juif doivent leur attrait durable à leur caractère infantile. La réponse exacte à la question mal posée par Marx pourrait bien être la suivante : jamais un seul « facteur », tel que les conditions économiques, ne peut « conditionner » l'histoire en totalité, et une interprétation d'ensemble du processus de l'histoire requiert un principe de construction qui ne peut jamais résider dans la neutralité des faits.

La critique de la religion

Bien que la foi communiste soit une pseudomorphose du messianisme judéo-chrétien, les bases de celui-ci lui font défaut : l'approbation consentante de l'humiliation et

21. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 174-175.

de la souffrance rédemptrice, présuppositions du triomphe. Le prolétaire communiste revendique la couronne, mais sans la croix ; il veut triompher grâce au bonheur terrestre. En opposition avec le caractère religieux que présentent le nihilisme et le socialisme russes du XIX^e siècle, Marx n'éprouve aucun intérêt ni aucune compréhension authentiques pour les problèmes de la conscience religieuse. Il ne se révoltait même pas contre Dieu en voulant ériger Son règne sur terre grâce à la dictature du prolétariat. En athée scientifique qu'il était, il considérait la critique de la religion comme un fait accompli, tout comme, de manière générale, l'achèvement historique du christianisme. En accord avec Feuerbach, mais aussi avec Kierkegaard²², Marx souligne l'incompatibilité absolue de toutes les normes de l'agir profane avec les doctrines fondamentales de l'Évangile et des Pères de l'Église.

Chaque instant de votre vie pratique ne condamne-t-il pas le mensonge de vos théories ? Tenez-vous pour injuste de saisir les tribunaux quand vous subissez un préjudice ? L'Apôtre écrit que c'est injuste. Tendez-vous la joue droite quand on vous frappe la gauche, ou n'intentez-vous pas plutôt un procès pour voies de fait ? Or l'Évangile l'interdit. Revendiquez-vous votre droit rationnel face à ce monde, ne grommellez-vous pas lors de la plus petite augmentation d'un impôt, la moindre atteinte à la liberté de la personne ne vous met-elle pas hors de vous ? Or il vous est dit que ce temps de souffrance ne vaut rien en regard de la splendeur future, et que la passivité dans la souffrance et la constance dans l'espérance sont les vertus cardinales. La plupart d'entre vous ne sont-ils pas en procès, et la plupart des lois civiles ne concernent-elles pas la propriété ? Mais il vous est dit que ces trésors ne sont pas de ce monde²³.

Le christianisme existant est pour Marx la « religion du capitalisme », une superstructure idéologique qui démontre seulement que les problèmes « réels » de la vie n'ont

22. Voir L. Feuerbach, Préface à la première édition de *L'Essence du christianisme*, trad. Osier, Paris, Maspero, 1982, p. 89 sq. ; *Grundsätze der Philosophie*, in *Briefwechsel und Nachlass*, éd. K. Grün, Leipzig-Heidelberg, 1874, I, p. 406 sq. ; F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1979, p. 57 ; S. Kierkegaard, *Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze*, Stuttgart, 1896, vol. 1.

23. Marx, éditorial du n° 179 de la *Kölnische Zeitung*, Marx-Engels Gesamtausgabe, 1^{re} section, vol. I/1, Francfort, 1927, p. 246.

pas encore été résolu par une transformation des rapports économiques.

C'est dans la thèse de doctorat de Marx que la justification athée du matérialisme apparaît le plus distinctement. Il y décrit Épicure comme le plus grand représentant grec des Lumières, au motif qu'il se réclamait de Prométhée, « le plus noble des saints et martyrs du calendrier philosophique ». Mortel, il osa en effet défier les dieux célestes et terrestres. Ce défi doit alors être de nouveau lancé au mythe chrétien et aux idoles du moderne marché mondial, car l'éradication définitive de la conscience religieuse est la première condition du règne de l'homme sur son monde. Sur la base de cet athéisme constitutif qu'implique la confiance en soi terrestre, Marx entreprit une critique radicale de l'ordre existant dans l'intention de le transformer. La négation de la dépendance de l'homme à l'égard d'un ordre existant de la Création, telle est la présupposition athée de la révolution mondiale matérielle.

Le travail préparant la destruction de la conscience religieuse avait déjà été accompli par les hégéliens de gauche, par D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer et M. Stirner. La *Critique de la philosophie du droit de Hegel* débute par l'affirmation suivante : « En ce qui concerne l'Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique²⁴ », à savoir de la critique du monde réel, non religieux, qui ne se reflète qu'indirectement dans les illusions des religions de la surnature et de la transcendance. Après la « découverte » de Feuerbach (Dieu n'est qu'une projection de l'homme fini dans l'in-fini, et l'essence de la théologie est l'anthropologie), la tâche consiste désormais à établir la « vérité de ce monde-ci²⁵ ». Faisant référence à l'idée chrétienne du règne de Dieu et au rapport de ce règne à l'histoire du monde, Engels dit, dans le droit fil de Marx, qu'il croit lui aussi à la « révélation de l'histoire » et que l'histoire est en fait pour lui « l'un et le tout », elle a même une importance plus grande pour lui que pour Hegel. Il rejette pourtant l'idée d'une « histoire séparée du

24. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Introduction, Éditions Sociales, 1975, p. 197.

25. *Id.*, p. 198. (N.d.T.)

règne de Dieu » car elle dévaluerait toute révélation réelle, historique. S'il y avait un règne de Dieu, les dix-huit siècles postérieurs au Christ seraient un retardement absurde. « Nous revendiquons le contenu de l'histoire ; mais nous ne voyons pas dans l'histoire une révélation de "Dieu", mais celle de l'homme, et de l'homme seulement²⁶. » Quand la « figure sacrée de l'auto-aliénation humaine » a disparu, il faut démasquer sa figure profane : ce n'est plus une auto-aliénation humaine dans la forme spirituelle du péché, mais dans celle de l'exploitation matérielle. Ainsi, la précédente « critique du ciel » se transforme en « critique de la terre » et la critique de la théologie en critique de l'économie et de la politique²⁷. Toutefois, en passant à la critique des rapports humains matériels, Marx ne laisse pas tout simplement derrière lui la critique de la religion, il la reprend au contraire à un autre niveau. En effet, quoique la religion ne soit qu'une fausse conscience, il faut toutefois répondre à une question : pourquoi donc ce monde réel développe-t-il une conscience qui lui est inadéquate ? Si nous admettons, avec Feuerbach, que le monde religieux n'est qu'une projection du monde humain, la question se pose alors : pourquoi donc celui-ci se projette-t-il de façon générale en celui-là et pourquoi se dote-t-il d'une superstructure religieuse ? En soulevant cette question, Marx se montre plus critique que Feuerbach, dont l'humanisme était encore un pieux athéisme. « En fait, déclare Marx, il est bien plus facile de trouver par analyse le noyau terrestre des fictions nébuleuses de la religion que de développer à l'inverse les formes célestes en partant des rapports de la vie réelle. »

C'est pourtant cette dernière voie qui est la seule méthode scientifique, matérialiste et critique. La tâche du matérialisme historique consiste donc à analyser les contradictions et les misères particulières internes au monde réel qui rendent possible une religion. D'où la critique suivante adressée à Feuerbach :

Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde

26. F. Engels, *Die Lage Englands. Past and Present* by Thomas Carlyle, Marx-Engels Gesamtausgabe, 1^{re} section, vol. II, p. 427 sq.

27. Voir Marx, *Critique du droit politique hégélien*, p. 198. (N.d.T.)

profane. Son travail consiste à dissoudre le monde religieux dans sa base profane. Il méconnaît le fait que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Mais le fait que la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement. Ainsi, une fois qu'on a découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la sainte famille, c'est alors la première qu'il faut réduire théoriquement et pratiquement à néant²⁸.

Il ne suffit pas d'établir, avec Feuerbach, que la religion est une création de l'homme ; il faut bien plutôt préciser cette affirmation grâce à une autre connaissance, à savoir que la religion est la conscience de soi de *cet* homme qui ne s'est pas encore retrouvé lui-même en mettant fin à son auto-aliénation, et n'a pas encore trouvé ses repères dans un contexte profane. La religion est un « monde inversé », et elle subsistera de manière nécessaire tant que l'essence de l'homme ne disposera pas, grâce à l'ordre communiste de la liberté, de la réalité qui lui est conforme, mais pas plus longtemps. La religion est le « soleil illusoire qui tourne autour de l'homme aussi longtemps que ce dernier ne se meut pas autour de lui-même ». L'abolition du « bonheur illusoire » de la religion par la critique matérialiste n'est que l'aspect négatif d'une exigence positive, celle du « bonheur réel ». Marx est convaincu de ce que l'extinction définitive de la religion procédera de cette volonté de parvenir au bonheur terrestre, qui est la forme profane du besoin de rédemption. La critique véritablement matérialiste de la religion ne consiste ainsi ni en son pur et simple rejet (Bauer), ni en sa simple humanisation (Feuerbach) : elle réside dans l'exigence positive de créer des situations qui privent la religion de sa source et de sa puissance de motivation. Seule la critique pratique de la société existante peut prendre le relais de la critique de la religion. Par suite de cette mutation de la critique traditionnelle de la religion en une critique matérialiste, c'est aussi le sens de l'athéisme qui se transforme. Pour Marx, l'athéisme

28. Marx, Quatrième thèse sur Feuerbach, in *L'Idéologie allemande*, p. 2.

n'est plus un problème théologique, c'est-à-dire qu'il n'est plus une lutte que l'on mène contre des *dieux* païens et chrétiens, mais une lutte contre des *idoles* terrestres. Or l'idole la plus remarquable du monde capitaliste est le « fétichisme » des marchandises, lequel procède de l'inversion de moyens de production utiles en choses objectivées, de valeurs d'usage concrètes en valeurs d'échange abstraites. En raison de cette inversion, l'homme, producteur de marchandises, devient le produit de sa propre production. « De même que, dans la religion, l'homme est dominé par l'œuvre factice de sa propre tête, de même, dans la production capitaliste, il est dominé par le produit de sa propre main. » La forme de marchandise de tous les produits est la nouvelle idole qu'il faut critiquer et transformer. Du reste, le monde moderne n'est profane qu'en apparence. Il est redevenu superstitieux du fait de ses propres inventions. « On croyait jusqu'à présent que la formation des mythes chrétiens dans l'Empire romain n'avait été possible que parce que l'imprimerie n'était pas encore inventée. C'est tout le contraire. La presse quotidienne et le télégraphe qui répand ses inventions en un clin d'œil sur tout le globe fabriquent plus de mythes [...] en un jour qu'on ne pouvait en fabriquer autrefois en un siècle²⁹. » C'est pourquoi il ne suffit pas de ramener, avec Feuerbach, la théologie et la religion à la prétendue « essence de l'homme », il faut au contraire prêter attention au surgissement des nouvelles idoles et de la nouvelle superstition et les rendre impossibles grâce à la critique, qui est à réitérer constamment, des rapports réels, c'est-à-dire historiques et matériels.

Marx et Engels croyaient que le matérialisme historique était l'accomplissement de la philosophie hégélienne et que le mouvement ouvrier allemand était « l'héritier de la philosophie classique allemande ». Aussi paradoxale qu'elle doive apparaître tout d'abord, cette conviction n'est pas totalement dépourvue de sens, car la philosophie matérialiste, telle que Marx l'a esquissée, n'est en principe pas simplement pensée comme la négation de l'idéalisme hégélien, mais aussi comme sa « réalisation » matérialiste.

29. Lettre du 27 juillet 1871 à Kugelmann, in Marx-Engels, *Correspondance*, t. XI, Éditions Sociales, 1985, p. 246.

Le principe le plus général de Marx est celui même de Hegel : l'unité de la raison et de la réalité, de l'essence universelle et de l'existence particulière. Dans la communauté communiste achevée, chaque individu a réalisé son essence humaine propre comme existence universelle, socio-politique. Comme il faisait sien le principe hégélien, Marx pouvait dire que Hegel était à blâmer non pas pour son affirmation théorique de la réalité de la raison, mais parce qu'il avait négligé sa réalisation pratique. Au lieu de critiquer sur le plan théorique toute la réalité existante au nom de la raison et de la transformer en pratique, Hegel admettait que l'histoire religieuse et politique était en elle-même rationnelle. Du point de vue critique et révolutionnaire qui est celui de Marx, une telle supposition est du « matérialisme le plus grossier », et le marxisme est le véritable idéalisme !

De la même manière, le marxiste est d'accord en principe avec la philosophie hégélienne de l'histoire, qui est la présupposition immédiate de l'approche matérialiste, mais il ne l'est pas quant à l'application. Conformément à cela, Engels interprète de manière purement historique la thèse hégélienne de la rationalité de tout ce qui est réel. Au cours de l'histoire, tout ce qui a été historiquement réel deviendrait aussi irréel, c'est-à-dire perdrait la justification de son existence et sa rationalité historique relative. Cette historicisation de la réalité rationnelle définirait le caractère révolutionnaire de la philosophie hégélienne, laquelle entrerait en revanche en contradiction avec elle-même en tentant d'enclorre le développement historique dans un système absolu. Mais, même malgré cette restriction, Hegel serait supérieur à la pensée anhistorique de Feuerbach. En effet, Feuerbach n'est réaliste que selon la forme, puisqu'il part de l'homme, mais il n'est pas question chez lui du monde historique réel dans lequel l'homme existe ; au contraire, chez Hegel, tous les domaines de la réalité, y compris la philosophie, sont conçus à la base de manière historique, ce bien qu'ils soient déformés de manière idéaliste puisqu'il méconnaît, de manière idéologique, les forces qui vont vraiment faire avancer l'histoire.

Ici aussi, la différence entre la position matérialiste et la position idéaliste ne réside donc pas dans leur principe, mais dans son application. Mais la source historique de

l'« idéalisme » de Hegel est la tradition gréco-chrétienne. Comme tout l'idéalisme allemand, sa philosophie de l'esprit repose sur le concept gréco-chrétien de *logos*, que Hegel transpose en un esprit métaphysique, se déployant au sein du processus de l'histoire. Mais, parce qu'il identifie histoire du monde et histoire de l'esprit, sa conception de l'histoire conserve bien moins de son ascendance religieuse que l'athéisme matérialiste. Le messianisme marxiste transcende la réalité existante de manière si radicale qu'il conserve, malgré son « matérialisme », la tension eschatologique, et par conséquent le motif religieux de son schéma de l'histoire ; au contraire, Hegel, pour qui la foi n'est qu'un mode de la raison ou de l'« entendre », décida à l'instant critique de son développement intellectuel de se réconcilier avec le monde tel qu'il est³⁰. Comparée à celle de Marx, la philosophie de Hegel est réaliste.

∴

30. Pour une analyse plus précise de Marx et de Hegel, voir K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1969 ; comparer avec S. Hook, *From Hegel to Marx*, New York, 1935 ; H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Minuit, 1968.

III

HEGEL

Dans l'Introduction de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire du monde* (1830), Hegel décrit le monde de l'histoire tel qu'il apparaît à première vue :

Nous avons devant les yeux un immense tableau fait d'événements et d'actions, de configurations infiniment variées de peuples, d'États, d'individus qui se succèdent sans repos [...]. Partout, on se réclame de fins, on poursuit des fins [...]. Dans tous ces événements et ces contingences, nous sentons l'action et la souffrance des hommes, partout nous voyons à la surface ce qui est nôtre et trouvons occasion de prendre parti pour ou contre [...]. Parfois nous voyons la vaste masse d'un intérêt universel s'élaborer péniblement puis, livrée à un complexe infini de minuscules rapports, s'en aller en poussière. Parfois, un monstrueux déploiement de forces ne produit qu'un mince résultat, tandis qu'ailleurs des causes paraissant insignifiantes produisent des résultats prodigieux [...] et dès qu'une chose disparaît, une autre prend aussitôt sa place. » La première pensée qui « résulte du spectacle de l'alternance perpétuelle à laquelle sont soumis les individus, les peuples et les États qui existent un moment [...] puis disparaissent » est la « catégorie du changement ». La vue des décombres d'une ancienne puissance nous conduit immédiatement à examiner cette catégorie sous son aspect négatif. « Cependant, à cette catégorie du changement se rattache aussitôt un autre aspect : de la mort ressuscite une vie nouvelle ¹.

Les sources les plus actives de toute action et de toute épreuve historiques paraissent être les intérêts humains,

1. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou, UGE, p. 53-54 (trad. modifiée). N.B. : K. Löwith modifie l'ordre des passages dans le texte. (*N.d.T.*)

les passions et la satisfaction de souhaits égoïstes, sans égard pour la loi, le droit et la morale.

Lorsque nous considérons dans l'histoire ce spectacle des passions et que nous gardons sous les yeux les conséquences de leur déchaînement et de la déraison qui s'associe non seulement à elles, mais aussi et surtout aux bonnes intentions et aux fins légitimes : les maux, le Mal, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produit l'esprit humain [...] nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général et, puisque cette décadence n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais surtout de la volonté de l'homme [...], cela ne peut aboutir qu'à une révolte de l'esprit du Bien contre un tel spectacle. On peut transformer ce bilan en un tableau des plus terrifiants, sans aucune exagération oratoire, rien qu'en relatant avec exactitude les malheurs infligés à ce que les peuples et les structures étatiques ont de plus noble, tout comme aux vertus où à l'innocence privées, et en arriver ainsi à une douleur très profonde, inconsolable, en regard de laquelle aucun résultat consolant ne fait le poids. Pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : il en a été ainsi, c'est le destin, on ne peut rien y changer [...]. Cependant, dans la mesure où l'histoire nous apparaît comme l'autel sur lequel ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus, la question se pose nécessairement de savoir *pour qui, à quelle fin ultime* ces monstrueux sacrifices ont été accomplis².

Nous connaissons tous ce « panorama des péchés et des souffrances » que l'histoire déploie. C'est le même que celui que Burckhardt a en vue et que Goethe décrit. « L'histoire, écrit ce dernier, est un tissu de non-sens pour le penseur supérieur³. » Dans une lettre à Schiller du 9 mars

2. *Id.*, p. 102-103 (trad. modifiée).

3. Au cours d'un entretien avec l'historien Luden, Goethe déclare : « Et même si vous étiez en mesure de clarifier toutes les sources et de les exploiter à fond, que trouveriez-vous ? Rien de plus qu'une grande vérité, découverte il y a longtemps, et dont on n'a pas besoin de chercher bien loin la confirmation, à savoir qu'en tout temps et en tout lieu tout a été misérable. Les hommes se sont toujours inquiétés et plaints ; ils se sont mutuellement tourmentés et torturés ; ils se sont rendu leur petit bout de vie plus aigre, à eux-mêmes et aux autres, et ils n'ont été capables ni de prêter attention à la beauté du monde et à la douceur de l'existence que leur offre ce monde de beauté, ni d'en jouir. Rares sont ceux qui en ont tiré réconfort et joie. La plupart, s'ils ont fait un bout de chemin dans la vie, feraient mieux de la quitter que de la recommencer. La seule chose qui les attachait ou les attachait à la vie, c'est la peur de la mort. Il en est ainsi ; il en fut ainsi ; il en restera ainsi. Tel est bien le sort de l'homme. Qu'avons-nous besoin de nouveaux témoi-

1802, qui a trait à Napoléon, Goethe écrit : « Ce que l'on peut observer dans l'ensemble, c'est la vision monstrueuse de ruisseaux et de rivières qui, conformément à une nécessité naturelle, dévalent monts et vaux et, en confluant, causent en fin de compte la crue d'un grand fleuve et une inondation où tout le monde périt, celui qui l'a prévue comme celui qui ne l'attendait pas. Dans cette expérience effroyable, il n'y a rien d'autre à voir que nature, et non pas ce que nous autres philosophes aimerions bien appeler liberté. » Nous rencontrons la même image dans le grand drame que consacre Thomas Hardy aux guerres napoléoniennes : elles sont commentées par un chœur formé par les années, la miséricorde, les esprits ténébreux et ironiques et la rumeur. À la fin, les anges rapportent ce qui se passe. Ce que Burckhardt, Goethe et Hardy décrivent en ces termes, n'est-ce pas déjà tout ce qu'il y a à dire de l'histoire ? Pourquoi ne devrait-on pas s'arrêter là au lieu de poursuivre avec Hegel le questionnement : en vue de quelle « fin ultime » ces monstrueux sacrifices se produisent-ils toujours de nouveau ? Hegel affirme que cette question s'élève « nécessairement » dans notre pensée — c'est-à-dire, en l'occurrence, dans notre pensée occidentale, qui ne peut se satisfaire d'admettre un destin.

Après avoir présenté l'histoire comme une transformation permanente où mort et vie surgissent toujours à nouveau l'une de l'autre, Hegel poursuit en disant que c'est là une pensée « orientale » : elle représente la vie de la nature, vie qui, tel le phœnix mythique, apprête éternellement son propre bûcher funéraire et se consume sur celui-ci, en sorte que de ses cendres surgit une vie nouvelle. Mais, selon lui, cette image n'est pas celle de l'Occident. « Pour nous », l'histoire est une histoire de l'esprit, et quoique l'esprit lui aussi se consume lui-même, il ne retrouve cependant pas la même figure ; au contraire, c'est « rehaussé, transfiguré », qu'il apparaît. À chaque étape, il devient son propre matériau, grâce à quoi l'histoire spirituelle de l'homme progresse vers des degrés toujours plus élevés de plénitude. De la sorte, la représentation d'une simple alternance est remplacée par celle d'un accomplissement

de l'esprit qui englobe aussi les conditions naturelles de l'histoire.

Mais cette conception occidentale de l'histoire, qui a pour présupposition une orientation irréversible vers un but à venir, n'est pas seulement « occidentale ». C'est une représentation spécifiquement biblique, selon laquelle l'histoire est dirigée vers une fin ultime et conduite par la Providence d'une volonté divine, en termes hégéliens : par l'esprit ou par la « raison » en tant qu'« être d'une absolue puissance ». Selon Hegel, la seule pensée que le philosophe doit apporter avec lui lors de l'examen de l'histoire est la « pensée simple de la raison, que la raison règne sur le monde ». De fait, cette constatation, qui irritera tant Burckhardt, est simple à faire lorsque, comme c'est le cas chez Hegel, le processus de l'histoire est compris selon le modèle d'une réalisation future du règne de Dieu, et la philosophie de l'histoire comme une espèce de théodicée⁴.

Après avoir exposé les insuffisances du concept de raison de l'Antiquité, Hegel traite de la foi chrétienne en la Providence. Cette foi est pour lui une vérité qui concorde avec sa propre affirmation selon laquelle la raison gouverne le monde. Cependant, la foi commune en la Providence est philosophiquement inappropriée. Elle est trop indéterminée et trop étroite pour pouvoir trouver une application concrète dans le cours entier de l'histoire humaine. Le plan de la Providence doit être soustrait à notre connaissance et n'être visible que dans des cas individuels, dans des situations particulières, par exemple lorsqu'un individu en grande détresse voit survenir une aide inattendue. Mais, dans l'histoire du monde, nous avons affaire à des peuples et à des États et ne pouvons nous avouer satisfaits d'un tel « petit commerce de la foi⁵ ».

Il faut faire la démonstration du concept de Providence jusque dans les détails des grands événements historiques. Et si la théologie ne parvient pas à expliquer ces événements, alors il faut que la philosophie assume la tâche de

4. Lettres à Schelling de janvier et du 30 août 1795, *Correspondance*, trad. Carrère, t. I, Gallimard, 1962, p. 22 et 33 sq. ; *La Raison dans l'histoire*, loc. cit. ; Introduction des *Leçons sur la philosophie de la religion*.

5. *La Raison dans l'histoire*, p. 59. (N.d.T.)

la religion chrétienne et démontre que Dieu impose ses intentions dans l'histoire du monde.

Ce que notre connaissance vise à acquérir, c'est l'intelligence de ce que la fin de la sagesse éternelle s'est accomplie aussi bien sur le terrain de la nature que sur celui de l'esprit réel et actif dans le monde. Notre examen est dans cette mesure une théodicée, une justification de Dieu [...]. Ce qu'il y a de mauvais dans le monde, y compris le Mal, doit être conceptualisé, l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif [...]. En fait, l'incitation à une telle connaissance réconciliatrice ne réside nulle part ailleurs que dans l'histoire du monde⁶.

Afin de faire concorder l'histoire du monde, telle qu'elle apparaît au premier coup d'œil, avec le plan universel et les voies de Dieu, Hegel recourt à l'idée de « ruse de la raison⁷ », laquelle est active en ses agents, les passions humaines, et à leur insu. Ce n'est pas un hasard — au contraire, cela tient à l'essence même de l'histoire — si le résultat ultime des grandes actions historiques est toujours différent de ce que les hommes avaient eu l'intention de faire. En consolidant leur domination, César et Napoléon ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et ne pouvaient rien en savoir. Sans le savoir, ils accomplissaient une fin universelle de l'histoire de l'Occident. L'apparente liberté de leurs actions est la liberté ambiguë des passions qui poursuivent avec un aveuglement presque bestial un but particulier, mais de telle manière que la poursuite de leurs intérêts personnels est guidée par une impulsion anonyme qui détermine leur volonté et leurs décisions. La fin universelle et l'intention particulière concourent en cette dialectique de l'action passionnelle. Car ce à quoi les individus qui marquent l'histoire du monde tendent inconsciemment n'est pas ce qu'ils veulent consciemment mais quelque chose qu'il leur *faut* vouloir sous l'effet d'une pression qui paraît être aveugle et qui pourtant voit plus loin que les intérêts personnels conscients. C'est la raison pour

6. *Id.*, p. 68 (trad. modifiée). Voir également *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. Lasson, Meiner, p. 477.

7. *Id.*, p. 129 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 209 Addition, trad. Bourgeois, t. I, Vrin, 1970, p. 614. La description la plus frappante de la manière dont la « ruse de la raison » se joue de nous se trouve dans une lettre du 5 juillet 1816, à propos de Napoléon, in *Correspondance*, t. II, Gallimard, 1963, p. 81-82.

laquelle de tels hommes accomplissent ce qui est visé à travers eux en faisant preuve d'une compréhension instinctive. Ils agissent de manière historique en étant poussés par la puissance et la « ruse de la raison », qui est le concept rationnel pour désigner la Providence. Ainsi, les passions et les intérêts sont bien ce que, de fait, ils paraissent être à première vue, à savoir le substrat humain de l'histoire, mais ils le sont dans le cadre d'une fin universelle qui le surpasse ; ce cadre concourt à un but qui n'était pas consciemment visé.

Comme les individus, les peuples ne savent pas à quoi ils tendent effectivement. Ils sont des instruments dans la main de Dieu, qu'ils obéissent à Sa volonté ou qu'ils Lui résistent. C'est ainsi que les résultats ultimes des actions historiques sont toujours à la fois plus et moins que ce que les agents projetaient. Le plan de l'esprit du monde dépasse la planification humaine, il la renverse même⁸. Après ces constatations introductives, Hegel jette un second coup d'œil sur le monde ; celui-ci, vu avec l'« œil de la raison », offre désormais un panorama rationnel. À gros traits, cette vue sensée du monde est la suivante : l'histoire du monde prend son départ à l'Est et s'achève à l'Ouest. Elle débute par les grands empires orientaux, Chine, Inde et Perse. Avec la victoire décisive des Grecs sur les Perses, le sens des événements se déplace vers le monde méditerranéen, et il s'achève avec les empires occidentaux germano-chrétiens. L'Europe est « tout simplement le terme de l'histoire⁹ ». Dans ce mouvement d'est en ouest, l'esprit parvient à l'effectivité et à la conscience de la liberté, c'est-à-dire qu'il est alors pleinement « auprès de soi dans l'être-autre », il s'est assimilé tout ce qui lui est autre. En Orient, un seul était libre, mais libre au sens d'un arbitraire sans bornes : le despote ; en Grèce et à Rome, quelques-uns étaient libres, les citoyens nés libres, à la différence des esclaves ; sous l'influence du christianisme, le monde germanique est parvenu à ce résultat que

8. Transposée dans le schéma matérialiste, la « ruse de la raison » hégélienne devient la force motrice ultime de la lutte des classes qui s'impose par le biais des intérêts conscients et des « lubies privées de toute sorte ». Elle produit des résultats durables qui sont étonnamment absents des intentions passagères ; voir F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Éditions Sociales, 1979, p. 95-101.

9. *La Raison dans l'histoire*, p. 280. (N.d.T.)

l'homme comme tel est libre. L'Orient était l'enfance de l'histoire du monde, la Grèce et Rome son adolescence et son âge adulte, les peuples germano-chrétiens sont sa vieillesse.

La limite interne du monde classique tenait à ce qu'il se savait encore dépendant d'un destin extérieur dont il fallait s'enquérir grâce à la divination et aux oracles en vue de justifier les décisions ultimes. Le christianisme libéra l'homme de toute autorité extérieure en instaurant un rapport spécifique entre lui et l'absolu. « Avec l'entrée en scène du principe chrétien, la terre est devenue faite pour l'esprit ; on a navigué tout autour du monde, qui pour les Européens est devenu sphérique. » Avec le Christ, le temps est accompli, et le monde de l'histoire est en principe achevé. Car seul le Dieu chrétien est vraiment esprit en même temps qu'homme. Ce principe est le gond autour duquel tourne l'histoire. C'est « jusque-là et à partir de là » que se dirige toute histoire sensée, rationnelle et concevable.

Pour Hegel, l'histoire du monde est donc essentiellement *ante et post Christum*. C'est seulement en présupposant que la religion chrétienne est la vraie religion que Hegel pouvait reconstruire systématiquement l'histoire, de la Chine à la Révolution française. Il est le dernier philosophe de l'histoire, mais c'est parce qu'il est de manière générale le dernier philosophe, lui dont le prodigieux sens historique était défini et délimité par la tradition chrétienne. Dans nos modernes « histoires du monde », la computation chrétienne du temps est devenue un schéma vide. Certes, on la reprend en guise d'étalon conventionnel et on l'applique à un matériau divers fait de civilisations et de religions hétérogènes, mais ce qui fait défaut à cette pluralité matérielle, c'est un centre unificateur à partir duquel les civilisations et les religions puissent être ordonnées de façon sensée, comme ce fut le cas d'Augustin à Hegel.

Ce qui sépare fondamentalement Hegel d'Augustin, c'est que le premier interprète la religion chrétienne de manière spéculative et transcrit la Providence en « ruse de la raison ». « La tâche de l'histoire, c'est seulement que la religion apparaisse comme raison humaine, que le principe religieux, qui réside dans le cœur de l'homme, soit aussi

établi comme liberté dans le monde¹⁰. » Hegel conclut le chapitre sur l'entrée du christianisme dans l'histoire du monde par la phrase suivante : « C'est ainsi qu'est supprimée la scission entre l'intériorité du cœur et l'existence. » Tous les sacrifices qui ont jamais été accomplis sur cet autel qu'est la terre sont justifiés en vue de cette réconciliation ultime. En tant que réalisation et que sécularisation de l'esprit chrétien, l'histoire du monde est la véritable théodicée, la justification de Dieu dans l'advenir du monde.

Hegel croyait être resté fidèle à l'esprit du christianisme et expliquer le règne de Dieu sur terre en sécularisant ainsi la foi chrétienne ou, comme il préfère dire, en rendant l'esprit effectif. Et, parce qu'il transférerait au sein du processus historique comme tel l'attente chrétienne d'un accomplissement ultime, il considérerait que l'histoire du monde se justifiait elle-même. « L'histoire du monde est le tribunal du monde¹¹. » Cette phrase est tout aussi religieuse en sa motivation originelle (selon laquelle elle signifie que le monde, à la fin de toute son histoire, est exposé à un jugement) qu'elle est irréligieuse dans sa transcription profane (où elle signifie que le jugement s'accomplit dans le processus historique comme tel).

Hegel n'a pas eu conscience de la profonde ambiguïté de sa grande tentative de transposer la théologie en philosophie et de réaliser le règne de Dieu dans l'histoire du monde. Il n'éprouvait pas de difficulté à assimiler l'« idée de la liberté », dont la réalisation est la fin ultime de l'histoire, et la « volonté de Dieu » ; en effet, en tant que « prêtre de l'Absolu, condamné par Dieu à être philosophe », il croyait connaître cette volonté et son plan. Mais il la connaissait à la manière d'un antiprophète : en embrassant du regard et en justifiant en totalité les voies de l'esprit à l'égalon des effets et succès historiques.

On pourrait aisément, cent ans après Hegel, exposer les limites de sa vision de l'histoire et souligner l'étrangeté de certaines de ses applications, par exemple à la monarchie

10. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, 1967, p. 258 (trad. modifiée) ; mêmes références pour la citation suivante.

11. *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 340, trad. Kervégan, PUF, 1998, p. 411. (N.d.T.)

prussienne et au protestantisme libéral¹². Le monde de Hegel était encore l'Occident chrétien, la vieille Europe. L'Amérique et la Russie, auxquelles il ne consacra que quelques pages d'une remarquable profondeur de vue, se situaient en marge de son intérêt¹³. De plus, il n'a pas prévu le fait que les sciences appliquées aux techniques auraient pour conséquence une unification du monde historique, comme chacun peut aujourd'hui le voir.

Mais l'impossibilité interne de son principe est plus décisive que ces limitations externes de son point de vue : à savoir que la religion chrétienne se « réalise » dans l'histoire du monde, comme si la foi chrétienne pouvait jamais devenir « réelle » et demeurer cependant une foi en quelque chose d'invisible ! Il fallut quinze cents ans de pensée occidentale avant que Hegel ne pût oser transformer les yeux de la foi en regard de la raison, et la théologie de l'histoire fondée par Augustin en une philosophie de l'histoire qui n'est ni sacrée ni profane. C'est un surprenant mélange : l'histoire du Salut est projetée sur le plan de l'histoire du monde, et cette dernière est élevée au rang d'histoire du Salut. Le christianisme de Hegel transforme la volonté de Dieu en esprit de ce monde : elle devient l'« esprit du monde » et les « esprits des peuples ».

12. Voir J. Plenge, *Hegel und die Weltgeschichte*, Münster, 1931.

13. En dehors des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 67 sq. et 329 sq. (*Vorlesungen*, p. 189 sq. et 907 sq.), voir la lettre de Hegel à un baron balte qui est citée par Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 304 sq. La prédiction la plus précisément élaborée de l'essor de la Russie et de son combat avec l'Allemagne se trouve chez Bruno Bauer, dans *Russland und das Germanentum* [La Russie et la germanité], Charlottenbourg, 1853. Voir aussi le *Mémorial de Sainte-Hélène* de Napoléon et le pronostic de Tocqueville à la fin de la première partie de *De la démocratie en Amérique*.

PROGRÈS
CONTRE PROVIDENCE

La thèse fondamentale de Hegel, la production profane du principe chrétien « sous les traits de la raison et de la liberté humaines », est commune à toutes les philosophies de l'histoire des Lumières. Hegel se distingue toutefois de ses prédécesseurs, ainsi que de ses successeurs radicaux, en ce qu'il intègre l'affirmation théologique de l'accomplissement du temps par le Christ à la croyance au progrès des Lumières. Dans sa philosophie de l'histoire, le progrès n'est pas révolutionnaire ; il tend à élaborer et à parfaire un principe valable pour le cours entier de l'histoire, et qui est en soi déjà accompli. Au contraire, pour les rationalistes typiques des XVII^e et XVIII^e siècles, le progrès signifie une progression illimitée vers toujours plus de rationalité, de liberté et de bonheur, parce que le temps n'est pas encore accompli.

Dans son étude *The Idea of Progress*, J. B. Bury a montré comment l'idée de progrès émerge au XVII^e siècle et se développe en une vision du monde universelle. La croyance en un progrès sans limites ici-bas remplace toujours plus la foi en la Providence d'un Dieu supra-mondain. « Tant que les hommes avaient le sentiment de dépendre d'une Providence, ils ne pouvaient pas bâtir une théorie du progrès¹. » Mais, en fin de compte, l'idée de progrès dut précisément assumer la fonction de la Providence, à savoir prévoir et se soucier de l'avenir².

1. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, 1932, p. 22 et 73 ; voir W. R. Inge, *The Idea of Progress*, Oxford, 1920, et *The Fall of the Idols*, Londres, 1940 ; A. Salomon, « The Religion of Progress », in *Social Research*, New York, décembre 1946.

2. Voir R. A. Knox : « Ceux qui avaient perdu le sentiment de la certitude

La question du progrès, avant tout dans le domaine des sciences et des arts, fut d'abord formulée lors de la querelle des Anciens et des Modernes, et fut débattue un siècle durant dans toute l'Europe par des hommes comme Fontenelle, Vico, Swift et Lessing. La distinction des « Modernes » et des « Anciens » concernait d'abord la supériorité discutable des Modernes sur l'Antiquité classique, mais ne touchait pas encore la question de savoir si les Modernes avaient aussi progressé au-delà du christianisme. Une investigation plus précise de ces controverses décisives sur les avantages et les inconvénients de l'Antiquité montre cependant que le problème central était celui de la différence entre l'Antiquité païenne et le christianisme, entre raison et révélation. Et, lorsque l'idée moderne de progrès devint la religion des hommes de culture, la modernité se comprit alors elle-même par opposition tant à l'Antiquité classique qu'au christianisme, qui marquait lui-même déjà un progrès par rapport à l'Antiquité. Chez Condorcet, Comte et Proudhon, la question de savoir si les Modernes ont surpassé l'Antiquité n'est plus prise au sérieux. Pour eux, le problème est plutôt de savoir si les doctrines cardinales et le système social de l'Église chrétienne peuvent être remplacés et relayés. En même temps, ils avaient conscience de ce que le progrès de l'ère moderne des révolutions n'est pas simplement la conséquence directe des nouvelles connaissances dans les domaines des sciences de la nature et de l'histoire, mais qu'il passe par la médiation du christianisme ; celui-ci, en effet, surpassa le paganisme classique en introduisant pour la première fois dans l'histoire occidentale l'idée de progrès, en l'occurrence celui que constitue le Nouveau Testament par rapport à

religieuse s'assemblèrent sous la bannière de l'optimisme ; leurs pensées se préoccupaient de l'avenir du monde, et non pas d'un monde à venir et, en une sorte de confucianisme à l'envers, ils sombrèrent dans l'adoration de leurs arrière-petits-enfants. Les chefs religieux eux-mêmes ne s'associèrent que trop volontiers à ce mouvement optimiste » (*God and the Atom*, New York, 1945, p. 59). Comparer avec le constat de Reinhold Niebuhr : « Le christianisme moderne n'eut que trop d'empressement à renier les vœux les plus caractéristiques de la foi biblique, afin de partager la croyance à l'idée de progrès véhiculée par la culture laïque. Cette croyance chancelle désormais, et la désillusion fait suite au réveil. Le christianisme libéral est empêtré dans cette désillusion. Après qu'il s'est employé à faire de la foi biblique en un Rédempteur crucifié une histoire à succès, [...] il se voit maintenant hors d'état d'affronter les expériences tragiques de nos jours » (« The Impact of Protestantism Today », in *Atlantic Monthly*, février 1948).

l'Ancien. Du fait de cette dépendance originaire de l'idée de progrès à l'égard du christianisme, l'idée moderne de progrès est ambivalente : elle est chrétienne en son origine, et antichrétienne en sa tendance. Alors que le point de départ de la religion moderne du progrès est l'attente eschatologique d'un accomplissement futur, à la lumière duquel l'humanité antérieure vit dans l'état de nature corrompue, on ne trouve pas chez les auteurs classiques un tel désespoir, ni une telle confiance, lorsqu'ils décrivent la décadence d'Athènes ou de Rome. De Voltaire et Rousseau à Marx et Sorel, les constructions de l'histoire, qu'elles soient progressistes ou qu'elles retracent l'histoire de la décadence, sont le produit tardif mais toujours plein de force de la doctrine biblique du Salut et de la Chute. La pensée classique de l'histoire n'avait pas idée d'une telle interprétation eschatologique de l'événement dans la perspective d'un jugement et d'une rédemption ultimes.

1. PROUDHON

Proudhon a saisi au plus profond la teneur antichrétienne, et par là chrétienne, de la religion moderne du progrès³. Il est un théologien du progrès et, comme tel, le critique le plus radical de la Providence. Il comprit que l'admission du *fatum* païen aussi bien que de la Providence chrétienne et la soumission à l'un ou à l'autre sont fondamentalement incompatibles avec la croyance au progrès, qui est révolutionnaire et mondaine. Le christianisme, « cette grande révolte contre le *fatum* païen », remplaça le destin impersonnel par une Providence personnelle. La tâche de la révolution moderne est, selon Proudhon, la « défatalisation⁴ » de la Providence. Il faudrait que l'homme et la justice humaine prennent désormais en main la conduite de toutes les affaires humaines. L'homme remplacerait Dieu, et la foi au progrès humain, la foi en la Providence.

3. Voir H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945, en particulier chap. II et IV.

4. En français dans le texte. (N.d.T.)

Bien sûr, il semble tout d'abord impossible de réduire l'action de Dieu au travail de l'homme, car toute la compréhension traditionnelle de l'histoire dépend de la distinction entre volonté divine et volonté humaine, entre plans cachés et efforts visibles, entre une nécessité qui fait aller de l'avant et la liberté de choix personnelle⁵. Dans la théologie de l'histoire, les plans cachés qui s'exécutaient avec une nécessité providentielle dans les décisions et les passions des hommes étaient rapportés à Dieu ou, comme dans la philosophie kantienne de l'histoire, à un plan caché de la « nature ». Proudhon s'efforce de transcrire cette opposition en termes sociologiques et de la dissoudre ainsi. Il distingue l'homme en tant qu'être social ou collectif de l'homme en tant qu'individu. Alors que le dernier agit librement, de manière consciente et grâce à une réflexion rationnelle, la société paraît exposée à l'action d'impulsions involontaires et conduite par un décret supérieur, apparemment surhumain, qui pousse avec une puissance irrésistible les hommes vers un but inconnu. D'où le recours religieux à l'interrogation d'oracles, à des prières publiques et à des sacrifices pour garantir les décisions historiques. D'où l'explication philosophique de l'histoire (Proudhon se réfère à Bossuet, Vico, Herder et Hegel) par un destin providentiel qui détermine par avance tout agir humain. À l'encontre de ces interprétations religieuses ou semi-religieuses de l'histoire, Proudhon objecte que l'homme a un privilège, qui est de concevoir ce qui a un apparent caractère de destin comme un « instinct social », de percevoir à jour les inspirations de celui-ci et de l'influencer. La Providence divine ne serait pas autre chose que l'« instinct collectif » ou la « raison universelle⁶ » de l'homme en tant qu'être social. Le Dieu de l'histoire est la création propre de l'homme, et l'athéisme, c'est-à-dire l'humanisme, est l'assise jusqu'alors cachée de toute théodicée. « L'athéisme humanitaire⁷ » est l'ultime étape de la libération spirituelle et morale de l'homme, et il est en même temps au service

5. Voir l'opuscule de Kant *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), ainsi que sa recension des *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder ; voir également R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 93 sq.

6. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Prologue, *Œuvres complètes*, t. I.1, Slatkine, 1982, p. 36.

7. Voir Proudhon, *Système...*, Prologue, p. 53. (*N.d.T.*)

de la confirmation et de la justification de tous ces dogmes qui ont été détruits par l'analyse rationnelle, ce « Satan infatigable⁸ » qui cherche perpétuellement.

L'histoire n'est pas conduite par la Providence, mais elle va de l'avant sous l'impulsion de crises révolutionnaires qui produisent de nouvelles vues sur ce qu'est la justice. Jésus a suscité la première crise en proclamant l'égalité de tous les hommes devant Dieu. La Réforme et Descartes introduisirent la deuxième ; elle produisit l'égalité devant la conscience et la raison. La troisième débuta avec la Révolution française et parvint à l'égalité devant la loi. La révolution à venir, qui sera économique et sociale, met un terme à l'ère de la religion, de l'aristocratie et de la bourgeoisie. Elle réalisera l'égalité définitive en assurant la « mise sur le même plan de l'homme et de l'humanité ». Pour accomplir ce dernier pas, il faut que l'homme reprenne l'éternel combat entre l'homme et Dieu et le conduise à son issue. Car Dieu ou l'Absolu est le principal obstacle au progrès humain et la principale source de tous les absolutismes de type économique, politique et religieux.

Alors que Voltaire et Condorcet étaient anticléricaux mais déistes, Proudhon se glorifie d'être radicalement « antithéiste ». « S'il est un être qui, avant nous et plus que nous, ait mérité l'enfer, il faut bien que je le nomme : c'est Dieu⁹ » ; aussi « la vraie vertu, par laquelle nous conquerrons la vie éternelle, réside dans le combat contre la religion et contre Dieu lui-même ». En tant que Dieu créateur providentiel, le Dieu chrétien dérobe à l'homme sa propre force créatrice et son pouvoir de prévision. Au lieu de dire avec Voltaire : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer », Proudhon affirme :

Le premier devoir de l'homme intelligent et libre est de chasser incessamment l'idée de Dieu de son esprit et de sa conscience. Car Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature. Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui : chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons la divinité¹⁰.

8. *Id.*, p. 38.

9. *Id.*, chap. VIII, p. 381.

10. *Id.*, p. 382.

Progressivement, l'homme sera le maître de la création, l'égal de Dieu. L'homme n'est pas créé à l'image de Dieu, c'est Dieu qui est formé à l'image du pouvoir humain de prévision et de prévoyance. « Ôtez cette Providence, Dieu cesse d'être homme, et l'homme à son tour doit abandonner toutes ses prétentions à la divinité¹¹. » Le Dieu éternel et l'homme fini sont des rivaux décidés en un combat impitoyable dont l'enjeu est la domination de l'univers grâce à la prévision rationnelle. Dieu ne s'est pas mêlé à ce combat séculaire de l'humanité contre la divinité et en vue de la maîtrise du destin humain ; il n'a pas abrégé la souffrance de l'homme, il l'a au contraire tourmenté comme Job. Dieu est le « fantôme de notre conscience », et tous les attributs de la Providence divine, tels que Père, Roi et Juge, ne sont rien d'autre qu'une caricature de l'humanité, incompatible avec la civilisation souveraine et réfutée par les catastrophes de l'histoire. Dieu est par essence « anticivilisateur, antilibéral, antihumain ».

Qu'on ne nous dise plus : les voies de Dieu sont impénétrables ! Nous les avons pénétrées, ces voies, et nous y avons lu en caractères de sang les preuves de l'impuissance, si ce n'est du mauvais vouloir de Dieu [...]. Père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître : tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée¹².

Dieu est l'adversaire de l'homme, tout comme Jéhovah est celui d'Israël. C'est pourquoi il est faux de ramener, avec Feuerbach, la théologie à l'« anthropologie », et de diviniser l'humanité. Il faut plutôt démontrer que l'humanité, selon son essence, n'est *pas* divine, et que Dieu, au cas où il existe, est l'ennemi de l'homme. C'est le privilège de l'homme de posséder une raison finie et douée d'un pouvoir de prévision, et d'être capable de « prophétiser son avenir », là où, au contraire, la sainteté parfaite contredit au progrès vers la perfection.

Il y a plus de dix-huit siècles, un homme tenta, comme nous faisons aujourd'hui, de régénérer l'humanité. À la sainteté de sa vie, à sa prodigieuse intelligence, aux éclats de son indi-

11. *Id.*, p. 392.

12. *Id.*, p. 382-383.

gnation, le Génie des Révolutions [Lucifer], adversaire de l'Éternel, crut reconnaître un fils. Il se présenta à lui, en lui montrant les royaumes de la terre : « Je te les donne tous, si tu veux me reconnaître pour ton auteur, et m'adorer. — Non, répondit le Nazaréen : j'adore Dieu, et ne servirai que Lui seul. » L'inconséquent réformateur fut crucifié. Après lui, pharisiens, publicains, prêtres et rois reparurent, plus oppresseurs, plus rapaces, plus infâmes que jamais, et la révolution, vingt fois reprise, vingt fois abandonnée, est restée un problème¹³.

Afin de résoudre ce problème, Proudhon se dit prêt à accomplir l'ouvrage de Lucifer sans exiger de lui le moindre salaire. Une expression symbolique, contemporaine, de la décision radicale de Proudhon de reconnaître l'ange déchu pour Dieu le Père se trouve dans le célèbre vers de Baudelaire :

Race de Caïn, au ciel monte,
Et sur la terre jette Dieu¹⁴ !

En dépit de ses blasphèmes, Proudhon était, comme Baudelaire, marqué au plus profond de lui par le christianisme. Quelque empreint de rhétorique, de pose et d'exagération que soit son « antithéisme », il est cependant inspiré par la passion et le sérieux d'une âme religieuse qui faisait un violent effort pour affirmer son indépendance. Il fut un des rares grands écrivains du XIX^e siècle à apprendre l'hébreu et à commenter la Bible¹⁵. Sa langue, son imagination et son tour d'esprit sont indéniablement théologiques. Il avait en fait besoin, comme il le dit dans le Prologue du *Système des contradictions économiques*, de « l'hypothèse d'un Dieu¹⁶ » pour justifier son traitement inhabituel des problèmes économiques¹⁷. Il n'avait pas

13. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, in *Œuvres complètes*, t. II, Slatkine, 1982, p. 307 [cité par H. de Lubac, *op. cit.* (note 3), p. 185].

14. « Abel et Caïn », *Les Fleurs du mal*, in *Œuvres complètes*, éd. Marcel Ruff, Seuil, « L'Intégrale », 1968, p. 120.

15. Cet ouvrage fut publié de manière posthume sous le titre *La Bible annotée*. Voir *Œuvres complètes*, « Écrits sur la religion », Marcel Rivière, 1959, p. 289-474. (N.d.T.)

16. Proudhon, *Système...*, Prologue, p. 52.

17. « Dans l'ignorance où je suis de tout ce qui regarde Dieu, le monde, l'âme, la destinée ; forcé de procéder comme le matérialiste, c'est-à-dire par l'observation et l'expérience, et de conclure dans le langage du croyant, parce qu'il n'en existe pas d'autre ; ne sachant pas si mes formules, malgré moi théologiques, doivent

tout à fait tort lorsqu'il disait : « C'est donc à nous désormais à enseigner les théologiens, car nous seuls continuons la tradition de l'Église, nous seuls possédons le sens des Écritures, des Conciles et des Pères¹⁸. » Et c'est ainsi qu'un croyant rigide tel que Donoso Cortés pouvait voir en Proudhon l'ennemi juré dont il fallait réfuter la thèse révolutionnaire par des raisons théologiques. Et, s'il est caractéristique de la situation moderne que la flamme de l'eschatologie fut, au XIX^e siècle, entretenue non par les théologiens libéraux, mais par des « athées » comme Proudhon, Marx et Nietzsche¹⁹, bien des choses peuvent justifier la comparaison paradoxale que fait Proudhon entre lui-même et les premiers chrétiens : eux aussi furent accusés d'athéisme par les païens, parce qu'ils détruisaient la vieille croyance aux dieux²⁰. Proudhon lui aussi souhaitait, dans sa passion de détruire, ouvrir la voie à la « foi nouvelle », et il exigeait un « signe de salut » lorsqu'il recherchait le secret des destinées de la société dans le spectacle des révolutions modernes « comme dans les entrailles d'une victime²¹ ». Plus profondément que Marx, qui était d'avis que l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre, Proudhon professa en fin de compte que l'antinomie de Dieu et de l'homme ne peut trouver de solution dernière : « On n'a jamais fini de se débattre contre Dieu²². » De là sa profonde compréhen-

être prises au propre ou au figuré [...] : la rigueur de la dialectique exigeait que je supposasse, rien de plus, rien de moins, cette inconnue qu'on appelle Dieu. Nous sommes pleins de la Divinité, *Jovis omnia plena* ; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas » (*Système*, Prologue, p. 55-56).

18. *Système...*, chap. VIII, p. 372 ; voir Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1921, p. 241, note 1 : « Les définitions que donne Proudhon sont fort chargées de réminiscences théologiques. On a le droit de dire que si Jean-Jacques doit beaucoup au christianisme sentimental, Proudhon est un héritier de la théologie française. Il ne serait pas impossible que la renaissance des études proudhoniennes, que l'on constate aujourd'hui, contribuât à ramener l'esprit des laïques vers la théologie. »

19. Voir Rosenstock-Huussy, *The Christian Future or the Modern Mind Outrun*, New York, 1946, p. 70.

20. Voir A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur [L'imputation d'athéisme dans les trois premiers siècles. Textes et recherches sur l'histoire de la littérature paléo-chrétienne], NF (1905), XIII, p. 4.

21. Proudhon, *Système...*, Prologue, p. 51.

22. Voir H. de Lubac, *op. cit.* (note 3), chap. VI, section 3.

sion et sa douleur sincère lorsqu'il observe la ruine de l'Occident chrétien.

Lorsque Proudhon, en 1843, décrit le déclin de la vieille Europe, il se remémore avec gratitude, à cette « dernière heure du christianisme », ses bénédictions et ses inspirations. C'est le christianisme, dit-il, qui a bâti les fondations de notre société, sanctifié ses lois, uni les nations et insufflé à des âmes généreuses le zèle de la justice. Et lorsque, vingt ans plus tard, il analysa de nouveau la dissolution de la société, il comprit de nouveau la crise du XIX^e siècle à partir de la ruine des fondements chrétiens de notre civilisation occidentale :

La civilisation est bien réellement dans une crise, dont on ne trouve qu'un seul analogue dans l'histoire, c'est la crise qui détermina l'avènement du christianisme. Toutes les traditions sont usées, toutes les croyances abolies ; en revanche, le nouveau programme n'est pas fait, je veux dire qu'il n'est pas encore entré dans la conscience des masses ; de là ce que j'appelle la *dissolution*. C'est le moment le plus atroce de l'existence des sociétés. Tout se réunit pour désoler les hommes de bien : prostitution des consciences, triomphe des médiocrités, confusion du vrai et du faux, agiotage des principes, bassesse des passions, lâcheté de mœurs [...]. C'est vous dire que je me fais peu d'illusions, et que je n'attends pas, pour demain, à voir renaître dans notre pays [...] la liberté, le respect du droit, l'honnêteté publique, [...] la raison chez le bourgeois et le sens commun chez le plébéien. Non, non ; la décadence, et cela pour un temps dont je ne puis assigner le terme, qui ne sera pas moindre d'une ou deux générations, voilà notre lot. Je ne verrai que le mal, je mourrai en pleines ténèbres, marqué par mes antécédents du sceau de la réprobation dans une société pourrie [...]. Les tueries viendront, et la prostration qui suivra ces baigns de sang sera effrayante. Nous ne verrons pas l'aurore du nouvel âge ; nous combattons dans la nuit ; il faut, si nous sommes sages, nous arranger pour supporter cette vie sans trop de tristesse, en faisant notre devoir. Aidons-nous les uns les autres, et chaque fois que l'occasion s'en présente, faisons justice : c'est la consolation de la vertu persécutée²³.

Ici perce un désespoir insurmontable auquel un adepte de la religion du progrès peut succomber, mais pas un

23. Proudhon, *Correspondance*, Paris, 1875, t. X, p. 205-206 (lettre du 29 octobre 1860) et p. 187-188 (lettre du 27 octobre 1860) ; voir *De la création de l'ordre dans l'humanité*, chap. I, section 3, et chap. II, section 4.

chrétien. Et pourtant c'est la foi en un règne à venir de Dieu qui a donné des ailes au combat de Proudhon contre Dieu et la Providence, au nom du progrès humain.

2. COMTE

La conception positive de l'histoire

Le seul ouvrage qui soit comparable à la philosophie de l'histoire de Hegel²⁴ par l'étendue de l'horizon, sinon par la profondeur de la pensée, est le *Cours de philosophie positive*²⁵ d'Auguste Comte (1798-1857). L'œuvre, dans les deux cas, n'est pas seulement une philosophie de l'histoire, mais c'est une manière historique de philosopher, imprégnée de sens historique jusque dans sa méthode, et ce quel que soit, dans le détail, l'objet de l'examen. Tout comme Hegel, Comte est convaincu qu'aucun phénomène ne peut être conçu philosophiquement sans être conçu de manière historique, grâce à une exposition de sa provenance et de sa destination temporelle, de sa fonction et de sa justification relative dans le cours entier des événements. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que ce point de vue historique est devenu prédominant, mais sa racine remonte à la conception chrétienne du monde comme création qui fut faite *une fois* en vue d'une fin *dernière*. Ce n'est qu'au sein d'un tel schéma temporel, même s'il est métahistorique, que tous les événements peuvent et doivent être rapportés à une origine et à un but ; sans ceux-ci, la

24. Dans la « Préface personnelle » (elle date de 1842) au dernier volume de son *Cours de philosophie positive*, Comte avoue qu'il a négligé de lire Vico, Kant, Hegel et Herder, afin de préserver l'« harmonie » et la « pureté » de ses propres conceptions. Après s'être soumis durant vingt ans à cette « hygiène cérébrale », il la trouva « quelquefois gênante, mais plus souvent heureuse » (Comte, *Cours de philosophie positive*, t. II : *Physique sociale* (leçons 45 à 60), Paris, Hermann, 1975, p. 478).

25. Cet ouvrage se fonde sur une série de leçons données entre 1826 et 1830. Ultérieurement, Comte souhaita modifier son titre pour celui, plus approprié, de « Système » de la philosophie positive. (N.d.T. : voir *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Préambule général, éd. A. Petit, GF, 1998, p. 44, note). Parmi les nombreux livres sur Comte, voir en particulier l'étude théologique faite par H. de Lubac dans *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945, p. 135 sq.

« continuité » historique n'aurait, elle aussi, aucun point d'appui.

Ce schéma historique rend également possible la théodicée philosophico-historique qui fait de chaque époque une phase « nécessaire » et « salutaire » d'un déroulement continu qui va du commencement à la fin. « Tout concilier sans concession », réconcilier le monde avec Dieu dans l'histoire et par elle, telle est l'intention commune à Comte et à Hegel. Tous deux transforment le spectacle troublant de systèmes de pensées et d'événements qui se contredisent en apparence en une « source d'accord assuré » du point de vue d'une « évolution » continue, qui tend vers un but. Cette dernière est loin d'être un concept biologique ; elle signifie plutôt une téléologie qui s'inscrit dans la conception chrétienne d'une histoire du Salut pleine de sens dès l'origine.

Le développement historique de l'humanité n'est pas universel en un sens affadi, elle a au contraire son point de départ unitaire et défini dans la race blanche vivant dans l'Occident chrétien. Seule la civilisation occidentale, en sa prétention missionnaire, est dynamique, progresse et universelle. Mais alors que Hegel fonde encore le primat de l'Occident sur la religion absolue qu'est le christianisme, Comte cherche à l'expliquer de manière « positive » par la spécificité physique, chimique et biologique de la race blanche²⁶.

26. Voir Comte, *Cours de philosophie positive*, t. II : *Physique sociale* [cité *infra* : Comte, *Cours II*], leçon 52, p. 241-242. Abstraction faite de cette tentative d'explication naturaliste, Comte reprend cependant de Bossuet la restriction de l'histoire universelle à l'histoire de l'Occident chrétien, et ce malgré la critique qu'il fait des présupposés théologiques de Bossuet : « Le génie du grand Bossuet, quoique seulement guidé sans doute par le principe purement littéraire de l'unité de composition, me paraît avoir d'avance senti instinctivement les conditions logiques imposées par la nature du sujet, lorsqu'il a spontanément circonscrit son appréciation historique à l'unique examen d'une série homogène et continue, et néanmoins justement qualifiée d'universelle » (Comte, *Cours II*, leçon 52, p. 237). « Ceux qui font étalage de tout leur capital d'érudition et examinent l'histoire de populations qui n'ont pas contribué au processus de l'évolution sociale, telles que celles de l'Inde, de la Chine etc. » (*ibid.*) peuvent bien reprocher à Bossuet ses « restrictions » : son plan n'en est pas moins, pour des observateurs philosophiques, vraiment universel. « C'est seulement après avoir ainsi déterminé ce qui convient à l'élite de l'humanité qu'on pourra utilement régler son intervention rationnelle dans le développement ultérieur des populations plus ou moins arriérées » (*ibid.*). Et nous ne pouvons comprendre autrement le rôle d'intermédiaire qui incombe à cette élite, car la vision des états d'inégalité existant de manière simultanée ne nous est d'aucune aide. La première délimitation consiste donc à « concentrer d'abord systématiquement l'analyse sociologique sur la seule appré-

La pensée des deux auteurs est postrévolutionnaire, c'est-à-dire mue par l'impulsion libératrice de la Révolution française. En même temps, il s'efforcent de réintroduire un élément de stabilité dans la dynamique révolutionnaire du progrès moderne : Hegel, grâce au caractère absolu de l'« esprit », où se reflète la validité ultime du *logos* chrétien ; Comte, grâce à la puissance relative de l'« ordre » en lequel la hiérarchie catholique est laïcisée.

La philosophie positive se distingue de la philosophie théologique et métaphysique en ce qu'elle relativise tous les concepts qui précédemment passaient pour absolus²⁷. Alors que la théologie et la métaphysique de l'histoire sont « absolues dans la conception et arbitraires dans l'application », la philosophie positive de l'histoire est « relative dans sa conception et définie dans l'application, comme la loi naturelle de l'évolution et du progrès ». En dépit de son refus de principe de toute prétention à l'absoluité, l'exposé systématique que fait Comte de notre histoire spirituelle et morale, sociale et politique, repose cependant sur ce qu'il rejette. Car, pour substituer un relativisme scientifique à l'absolutisme théologique, il lui fallut faire de la relativité même un principe absolu en reliant tous les phénomènes grâce à l'unique loi suprême du développement progressif. L'idée directrice d'un progrès dans le temps en direction d'un but final futur montre que la philosophie positive procède de l'interprétation théologique de l'histoire comme advenir du Salut s'accomplissant dans le futur.

Le dessein général du *Cours de philosophie positive* (1830-1842) consiste à exposer la « marche fondamentale du développement humain » et à examiner en sa totalité le progrès de l'esprit humain, tel qu'il parvient, à son ultime degré de maturité, après avoir parcouru l'ensemble de la continuité historique, au stade scientifique qui est celui de notre civilisation occidentale. Comte remplace

ciation historique du développement social le plus complet » (*ibid.*). Ce discernement remarquable du primat méthodique de la civilisation qui est en son principe « progressiste » (parce que chrétienne) inclut une attaque de la critique faite par Voltaire de Bossuet (voir ci-dessous, chap. v).

27. Voir Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I : *Philosophie première* [cité *infra* : Comte, *Cours I*], Paris, Hermann, 1975, leçon 1, p. 21-22 ; Comte, *Cours II*, leçon 48, p. 100-102.

intentionnellement le concept de *perfectionnement*²⁸ par ceux de « développement » et de « progrès », car ils doivent exclure, en leur qualité de concepts scientifiques positifs, tout jugement de valeur moral ; pour autant, il ne nie évidemment pas que le développement continu aura aussi pour suite nécessaire l'amélioration et le perfectionnement²⁹. Toutefois, il se défend d'être mêlé à la controverse stérile sur l'accroissement du bonheur absolu au cours de diverses époques, car chaque époque produit un équilibre relatif entre capacités, aspirations et rapports des hommes.

De son étude du développement général, Comte déduit la « grande loi fondamentale » selon laquelle toute branche de notre civilisation et de notre savoir parcourt successivement trois stades différents : le stade théologique ou fictif (enfance), le stade métaphysique ou abstrait (jeunesse) et le stade scientifique ou positif (âge adulte). Tout comme l'ère chrétienne fut comprise comme la dernière, l'ère scientifique est aussi une époque terminale qui achève la transmission du progrès historique de l'humanité. Elle a commencé avec Bacon, Galilée et Descartes³⁰, dont il faut maintenant étendre et compléter le *Discours de la méthode* par l'élaboration de la méthode historico-sociologique qui fait de la philosophie de l'histoire une science³¹. La hiérarchie des sciences, de la mathématique à la sociologie, est déterminée à l'aide d'une méthode analogue, et elle culmine avec la « physique sociale », c'est-à-dire la sociologie, qui couronne le système des sciences naturelles³². Dans ce développement progressif, le système conceptuel théologique est le point de départ, celui de la métaphysique représente une phase de transition, et le système scientifique est la phase finale. Au premier stade, l'esprit humain est en quête de la vraie nature de toutes choses, de leurs causes premières et ultimes, de leur origine et de leur but, bref : de la connaissance absolue. De tous les phénomènes, il suppose qu'ils ont été produits par l'intervention directe et continue de multiples forces surnaturelles (polythéisme) ou d'une unique puissance divine

28. En français dans le texte. (N.d.T.)

29. Comte, *Cours II*, leçon 48, p. 123 et 127.

30. *Id.*, *Cours I*, leçon 1, p. 27.

31. *Id.*, *Cours II*, leçon 52, p. 235.

32. *Id.*, *Cours I*, leçon 1, p. 29.

(monothéisme). Au stade métaphysique, ces forces surnaturelles sont remplacées par d'abstraites entités. Les questions que pose la métaphysique sont encore les questions théologiques ; seul le type de réponse est déjà métaphysique. Au stade positif, l'esprit a saisi de manière définitive l'impossibilité de former des concepts absolus. Il renonce à la vaine quête de l'origine et de la destination de l'univers et restreint sa recherche, grâce à la combinaison de l'observation empirique et de la pensée logique, aux relations immuables de succession et de similitude phénoménales en quoi consistent les lois de la nature. La philosophie nouvelle de Comte est, en un sens radical et littéral, un relativisme, parce qu'elle pense exclusivement en termes de relation. Alors que toute quête de la nature des choses est nécessairement absolue, l'investigation portant sur les lois des processus doit nécessairement être relative. « Elle suppose immédiatement un progrès continu de la spéculation subordonné au perfectionnement graduel de l'observation, sans que l'exacte réalité puisse jamais être, en aucun cas, parfaitement dévoilée ; en sorte que le caractère relatif des conceptions scientifiques est nécessairement inséparable de la vraie notion des lois naturelles, aussi bien que la chimérique tendance aux connaissances absolues accompagne spontanément l'emploi quelconque des fictions théologiques ou des entités métaphysiques³³. » Il n'est pas de savoir, si ce n'est transmis par révélation, qui ne soit conditionné par l'objet agissant sur nous et par l'organisme réagissant sur l'objet. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette relation réciproque que nous pouvons, de manière générale, savoir quelque chose. Des étoiles noires ne sont pas visibles, et des hommes aveugles ne peuvent rien voir.

En aucun cas nous n'avons le pouvoir de fixer l'influence respective de l'une ou de l'autre des deux classes de conditions qui produisent nos impressions et nos idées³⁴. C'est dans les domaines de la biologie et de la sociologie que ce relativisme est le plus frappant, il est toutefois fondamental pour toute science positive. « Expliquer » un phénomène signifie, pour l'esprit positif, rien de plus et rien de moins que ceci : établir une « liaison entre des phénomè-

33. *Id.*, *Cours II*, leçon 48, p. 103.

34. *Id.*, *Cours II*, leçon 48, p. 113.

nes particuliers et quelques faits généraux dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre³⁵ ». L'idéal (inaccessible) serait l'explication de tous les faits par une unique loi telle que celle de la gravitation. La philosophie positive, qui est l'étude spéciale des généralités scientifiques, s'occupe de questions dont la résolution est à notre portée, alors que les hommes primitifs ne s'intéressent qu'à des questions qui sont insolubles, telles que les questions absolues sur l'origine, la fin et l'essence de toute chose.

Toutefois, Comte s'efforce de justifier la nécessité historique de la manière de penser théologique. L'esprit mûr observe les faits pour bâtir une théorie, en même temps d'ailleurs qu'une théorie est toujours présupposée pour montrer le chemin grâce auquel des faits peuvent en général être découverts³⁶. Se mouvoir librement en tout sens dans ce cercle de la théorie et des faits, ou de la réflexion et de l'observation, serait trop difficile pour un esprit inculte sur le plan scientifique. Il lui faut par conséquent entamer son investigation à l'aide d'une méthode plus simple, et présupposer du surnaturel en guise de cause ultime et directe d'effets observables. Si l'homme n'avait pas commencé par surestimer sa capacité de connaissance et sa propre signification dans l'univers, il n'aurait jamais appris et fait ce que, de fait, il peut savoir et faire. La philosophie théologique offrit précisément l'impulsion qui était nécessaire pour déterminer l'esprit humain à entreprendre le pénible travail sans lequel il n'aurait pu faire aucun progrès³⁷. Cependant, pour progresser de la spéculation surnaturelle jusqu'à la philosophie de la nature, un système intermédiaire était indispensable. C'est en lui que les représentations métaphysiques furent utiles et nécessaires. Lorsqu'on remplaça le pilotage surnaturel de la nature et de l'histoire par des essences correspondantes, le regard fut libéré pour les faits, jusqu'à ce que, pour finir, les causes métaphysiques cessent d'être autre chose que des désignations abstraites. Aujourd'hui (au XIX^e siècle) les meilleures têtes d'Europe en sont d'accord : il faut rem-

35. *Id.*, *Cours I*, leçon 1, p. 22.

36. *Id.*, *Cours I*, leçon 1, p. 23.

37. *Id.*, *Cours I*, leçon 1, p. 24.

placer la culture théologique, métaphysique et littéraire par une culture « positive » qui progresse dans la mesure même où les formes antérieures de culture supérieure déclinent irrémédiablement³⁸.

La cible générale de l'histoire universelle de Comte est l'avenir ouvert d'un progrès rectiligne qui conduit du stade primitif aux stades plus développés. Ce progrès est plus marqué dans le domaine intellectuel que dans le domaine moral et il s'est affirmé de façon plus décisive dans les sciences de la nature que dans les sciences sociales. Le but et la tâche ultimes sont cependant l'application des résultats des sciences de la nature à la physique sociale, ou sociologie³⁹, en vue de la réorganisation de la société.

La grande crise politique et morale dans laquelle se trouvent maintenant les nations hautement civilisées⁴⁰ a pour fondement une anarchie spirituelle. Le défaut de stabilité des maximes de base et de l'ordre social doit être attribué à la juxtaposition déconcertante des trois philosophies, théologique, métaphysique et positive. À soi seule, chacune d'elles pourrait garantir une espèce d'ordre social, mais leur existence simultanée neutralise chacune d'entre elles et interdit tout ordre social. Le problème consiste donc, en « complétant la vaste opération intellectuelle commencée par Bacon, par Descartes et par Galilée », à construire le « système d'idées générales que cette philosophie [positive] est désormais destinée à faire prévaloir » ; par là, « la crise révolutionnaire qui tourmente les peuples civilisés sera essentiellement terminée⁴¹ ».

Pour faire contrepoids à la tendance anarchique à une simple extension des droits individuels (au lieu des obligations communes), de la liberté abstraite (au lieu de la

38. La croyance de Comte au positivisme du progrès n'est certes plus partagée par les « esprits dirigeants » du Vieux Monde, mais elle règne toujours dans le Nouveau Monde, dont la constitution politique date du XVIII^e siècle.

39. Le mot « sociologie » fut employé pour la première fois par Comte (qui se réclame de l'œuvre de Condorcet) pour caractériser la « physique sociale », science positive qui s'occupe des lois fondamentales des phénomènes sociaux. Par conséquent, « philosophie positive » et « philosophie sociologique » sont des expressions synonymes (Comte, *Cours II*, leçon 47, p. 88 ; leçon 46, p. 15).

40. Il s'agit, selon Comte, de la France, de l'Italie, de l'Allemagne, de l'Angleterre et de l'Espagne. La rédemption par le positivisme s'étendra ultérieurement à toute la race blanche et, avec le temps, à l'humanité entière (Comte, *Cours II*, leçon 57, p. 692 sq. ; leçon 56, p. 581-582 ; leçon 46, p. 47 sq. ; leçon 60, p. 782).

41. Comte, *Cours I*, leçon 1, p. 39.

subordination librement consentie) et de l'égalité abstraite (au lieu de l'ordre hiérarchique)⁴², et pour mettre un terme à la période révolutionnaire qui couvre les derniers siècles, il faut restaurer la force stabilisatrice de l'ordre. Car seul un système associant ordre conservateur et progrès révolutionnaire peut conduire à son terme ultime et positif la situation qui caractérise l'histoire européenne depuis la dissolution de l'ordre médiéval. Ordre et progrès, qui d'un point de vue antérieur s'excluaient, constituent dans la civilisation moderne les deux conditions qu'il faut remplir simultanément. Leur réunion est la difficulté capitale et le fondement de tout système politique authentique. « Aucun ordre réel ne peut plus s'établir, ni surtout durer, s'il n'est pleinement compatible avec le progrès ; aucun grand progrès ne saurait effectivement s'accomplir, s'il ne tend finalement à l'évidente consolidation de l'ordre [...]. L'ordre et le progrès paraîtront directement les deux aspects nécessairement inséparables d'un même principe⁴³. » Alors que, d'un point de vue historique, l'Église catholique fut la grande protectrice de la tradition, de la hiérarchie et de l'ordre, et que le protestantisme, au contraire, a promu l'esprit du progrès, le nouvel ordre progressiste ne sera ni catholique, ni protestant, mais tout simplement « positif » et « naturel », comme les lois de l'histoire sociale.

Comte explique la relative faiblesse du progrès social avant l'émergence du positivisme par l'état de sous-développement des sciences positives et par la connaissance assez misérable des faits qui eussent permis de dévoiler les lois naturelles des phénomènes sociaux. La *Politique*, qui s'approche plus que les autres œuvres d'Aristote d'une vision « positive » des choses, ne trahit ni une tendance « progressiste », ni la plus faible lueur concernant les lois naturelles de la civilisation⁴⁴, c'est-à-dire la loi de l'évolution. Pour l'Antiquité classique, le cours de l'histoire n'apparaissait nullement comme un progrès, c'était plutôt une succession cyclique de phases qui se répètent ; il lui manquait l'expérience d'une transformation orientée vers un but futur.

42. *Id.*, *Cours II*, leçon 46, p. 26-32.

43. *Id.*, p. 16.

44. *Id.*, *Cours II*, leçon 47, p. 81 et 84.

C'est le christianisme qui a procuré le premier pressentiment du progrès humain. En proclamant la suprématie de la loi évangélique sur la loi mosaïque, il occasionna la pensée d'un développement de l'histoire qui progresse vers l'ultime accomplissement de celle-ci. Toutefois, le christianisme ne pouvait transformer cette idée en une théorie scientifique du progrès social, car une telle théorie fût aussitôt entrée en contradiction avec la prétention de celui-là à être le stade ultime de l'esprit humain.

La première théorie satisfaisante du progrès universel fut exposée par un adepte du christianisme qui était en même temps un grand savant. Pascal considérait toute la succession historique des générations au cours des temps comme « un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement⁴⁵ ». Le pas le plus significatif en direction d'une juste compréhension de l'histoire sociale a été accompli par Montesquieu et Condorcet ; ce dernier, dans l'Introduction de son ouvrage sur le progrès de l'esprit humain, s'approche de l'intelligence du progrès continu du genre humain. « Ce petit nombre de pages immortelles, dit Comte, ne laissent vraiment à désirer [...] rien d'essentiel, en ce qui concerne la position totale de la question sociologique, qui, dans un avenir quelconque, reposera toujours à mon gré, sur cet admirable énoncé⁴⁶. »

Le jugement de Comte sur le catholicisme et le protestantisme

Dans une note⁴⁷, Comte fait observer que sa préférence pour le système catholique en tant qu'organisation sociale ne dépend pas du fait contingent qu'il a reçu une éducation catholique. La parenté du système catholique avec le système positif reposerait plutôt sur leur but commun et sur leur capacité de créer un véritable organisme social, même si c'est sur une base différente. De surcroît, leur commune opposition à la philosophie protestante, socialement

45. Pascal, Préface pour le « Traité du vide », in *Œuvres complètes*, édition de J. Chevalier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1936, p. 534.

46. Comte, *Cours II*, leçon 47, p. 89.

47. *Id.*, leçon 54, p. 332.

infructueuse, les réunirait : celle-ci « contredit radicalement toute conception politique saine ». La prétention du protestantisme à réformer le christianisme détruirait les conditions indispensables à son existence politique. Partout dans l'œuvre de Comte, on trouve non seulement des remarques qui reconnaissent la sagesse politique et sociale d'hommes comme Bossuet et J. de Maistre⁴⁸, mais aussi une révérence (elle détermine toute sa pensée) pour le « système catholique » romain, ainsi qu'il nomme de préférence le christianisme ; en effet, il a su discipliner l'« anarchie évangélique ». D'un point de vue social, il est moins ambigu que le message de Jésus. Sans aucune relation particulière avec le fondateur historique, il comprend le principe monothéiste en le dépouillant de ses limitations sectaires. Le « grand homme », ce n'est pas Jésus, mais Paul : Comte le situe au même rang que César et Charlemagne dans le culte positif de l'humanité. Comte tenait le Moyen Âge pour si parfait que « nous devons seulement prendre sa suite et reconstruire le même système sur une meilleure base ». La philosophie positive est la première à rendre justice au système catholique, qui est la plus grande conquête de la sagesse humaine⁴⁹. Elle doit parachever ce que le catholicisme a organisé en dix siècles, mais qui n'a formé le sommet du système européen que durant deux siècles, de Grégoire VII à Boniface VIII. Son déclin commence déjà sous Boniface, et les cinq siècles suivants présentent l'image d'une agonie chronique. La solution de ce problème de la puissance et de la dégénération du catholicisme réside, selon Comte, dans la distinction entre la doctrine catholique et l'organisation catholique. La première est condamnée au déclin, la seconde est promise au développement. Il nous faut ou bien l'approuver, ou bien admettre quelque chose qui contredit aux lois de développement de notre nature : que les efforts prodigieux accomplis en faveur de l'élite de l'humanité par tant de grands hommes, portés qu'ils

48. Sur Bossuet, voir Comte, *Cours II*, leçon 47, p. 97 ; leçon 52, p. 237 ; leçon 53, p. 313 ; leçon 55, p. 411 ; leçon 56, p. 574. Sur J. de Maistre : leçon 46, p. 21, 36, 66 (note) et 67 (note). À propos de l'identification faite par Comte entre la philosophie catholique et celle de De Maistre et Bonald, voir aussi les remarques critiques de H. de Lubac dans *Le Drame de l'humanisme athée*, deuxième partie.

49. Comte, *Cours II*, leçon 54, p. 323 sq., p. 332, p. 336.

étaient par le durable sérieux des nations civilisées, soient « irrévocablement perdus. ⁵⁰ ».

Ce que Comte appréciait surtout dans le système catholique, c'était la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, grâce à laquelle l'éthique universaliste du christianisme put se maintenir par-delà la sphère des pouvoirs politiques. Cette séparation, inconnue du paganisme classique, où morale et religion étaient nourries au sein par la vie de la *polis* ⁵¹, permit la création d'une autorité spirituelle également respectée par le seigneur et par le serf et autorisa le plus humble des chrétiens à invoquer les lois inflexibles de l'Église à l'encontre du plus puissant des nobles. Au sein d'un ordre féodal fondé sur la naissance, la possession foncière et la bravoure militaire, l'Église formait un vaste et puissant état spirituel, dans lequel la supériorité intellectuelle et morale justifiait une ascension et conduisait fréquemment aux postes les plus importants de la hiérarchie, puisque l'Église dirigeait toute l'éducation. Du fait que, dans l'organisation hiérarchique de l'Église, toutes les fonctions étaient ouvertes à toutes les couches sociales, et que l'on pourvoyait à l'emploi le plus élevé, celui de pape, au moyen d'une élection par ses subordonnés, le système catholique était plus démocratique et plus progressiste que ne put jamais l'être le principe héréditaire. Indépendante du pouvoir temporel, l'organisation spirituelle de l'Église put s'étendre pratiquement sans restriction au-delà des frontières nationales, et devenir de la sorte le lien le plus fort entre les nations européennes. S'il y eut un lieu où un point de vue véritablement universel régna quant au jugement des affaires humaines, ce fut parmi les chefs de l'Église médiévale et de ses institutions monastiques. Cette indépendance sociale, cette liberté de l'esprit furent favorisées par la discipline ecclésiastique, mais surtout par le célibat, dont l'influence bénéfique peut être mesurée à son incompatibilité avec le principe héréditaire qui prédominait encore partout en dehors de l'organisation de l'Église. Il ne faut pas méconnaître le « grand progrès élémentaire réalisé par le catho-

50. *Id.*, p. 379. Dans sa vieillesse, Comte chercha en effet à sceller une alliance avec le catholicisme en faisant certaines avances au général des Jésuites.

51. Voir *La Cité antique* de Fustel de Coulanges et *The Ancient Law* de H. S. Maine.

licisme, imposant spontanément à chaque croyant, avec une irrésistible autorité, le devoir rigoureux de recevoir, et aussi de procurer autant que possible, le bienfait de cette instruction religieuse qui, saisissant l'individu dès ses premiers pas, et après l'avoir préparé à sa destination sociale, le suivait d'ailleurs assidûment dans tout le cours de sa vie active pour le ramener sans cesse à la juste application de ses principes fondamentaux, par un ensemble admirablement combiné d'exhortations directes, générales et spéciales, d'exercices individuels ou communs, et de signes matériels convergeant très bien vers l'unité d'impression⁵² ». La morale militaire et nationale de l'Antiquité, subordonnée à la vie politique, avait fait place à une morale plus pacifique et universelle, à une morale qui règne sur la politique, dans la mesure même, en l'occurrence, où le système des conquêtes fut transformé par l'esprit de progrès du catholicisme, qui éleva l'homme au-dessus du cercle restreint de ses intérêts terrestres et épura ses sentiments naturels. Pour montrer que le système catholique favorisait le progrès et préparait déjà, en régime théologique, les éléments constitutifs du régime positif, Comte décrit les expressions les plus importantes du progrès que représente le catholicisme dans le domaine de la morale personnelle, domestique et sociale⁵³.

Pour la première fois, les vertus personnelles, que l'on avait pour l'essentiel restreintes, dans les temps anciens, à la bravoure et à la prudence, furent comprises à partir du principe de l'humilité, par opposition à la fierté et à la vanité. Le suicide, tenu pour un acte honorable par les Anciens, fut condamné. La morale domestique fut libérée de la subordination à la politique que lui avaient imposée les Anciens. La vie familiale fut à un haut degré ennoblie lorsque l'influence du catholicisme pénétra toute relation humaine : elle développa, sans aucune tyrannie, un sentiment du devoir fondé sur la réciprocité, elle renforça l'autorité paternelle et élimina le despotisme patriarcal de l'Antiquité. La position sociale de la femme s'améliora aussi, puisque le catholicisme réduisit pour l'essentiel la vie de la femme à la sphère domestique et proclama la

52. Comte, *Cours II*, leçon 54, p. 344.

53. *Id.*, p. 364 sq. ; voir également p. 338-339.

sainteté et l'indissolubilité du mariage. En ce qui concerne la morale sociale, le catholicisme tempéra le patriotisme sauvage des Anciens grâce au sentiment plus élevé de la fraternité humaine universelle. De façon identique, il faut attribuer à l'influence catholique le progrès du droit des gens et la conduite plus humaine des guerres. La distribution imparfaite de la propriété fut atténuée par les nombreuses et admirables fondations qui servaient à soulager la pauvreté et la souffrance ; des institutions de ce type, qui procédaient de la générosité privée, étaient inconnues dans l'Antiquité. En répandant universellement le sentiment d'appartenir à la même société, le catholicisme relia tous les temps, tous les lieux et toutes les couches sociales et créa de la sorte un système durable, situé au sein et au-dessus du pouvoir temporel de l'État. Tout ce qui s'est passé dans notre histoire, du Christ jusqu'à nos jours, forme une chaîne ininterrompue qui relie la société moderne aux premiers jours de la civilisation occidentale. Il n'est donc pas surprenant que la pensée de l'histoire universelle, telle qu'Augustin l'a fondée, trouve aussi ses racines dans l'esprit du catholicisme, lui qui sauvegarda l'héritage d'Athènes, de Rome et de Jérusalem en faisant de l'histoire de l'Église le fondement de l'histoire humaine⁵⁴. « Nous verrons que l'ensemble du mouvement intellectuel des Temps modernes provient de cette période mémorable de l'histoire humaine que le protestantisme aime à nommer le sombre Moyen Âge⁵⁵. » C'est à regret que Comte constate le caractère présentement infructueux de cette grande et noble institution : elle est devenue statique et rétrograde, elle a perdu ses bases spirituelles, et elle ne nous a laissé, à nous autres hommes du présent, que le souvenir des inépuisables services de toute sorte qui sont liés au progrès humain⁵⁶.

La grande idée chrétienne d'un progrès décisif de l'Ancien au Nouveau Testament appartient moins au protestantisme qu'au catholicisme. Car la Réforme, avec sa

54. *Id.*, p. 344-345.

55. Nous n'avons pu retrouver cette citation dans le *Cours*. Mais l'idée est omniprésente dans les leçons 54 et 55 : grâce à l'action bienfaisante du catholicisme, « chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine » (leçon 54, p. 332), le Moyen Âge a été le terreau de la modernité, y compris sur le terrain de la science. (N.d.T.)

56. Comte, *Cours II*, leçon 56, p. 578-579.

référence « vulgaire et irrationnelle » à la période de l'Église primitive, a offert comme perspective aux peuples modernes non pas le système social mûr du christianisme catholique, mais la « partie la plus arriérée et la plus dangereuse de l'Écriture⁵⁷ », à savoir ce qui traite de l'Antiquité hébraïque. À l'instar de Bossuet et de nombreux critiques du protestantisme, y compris des protestants comme Burckhardt, P. de Lagarde et Nietzsche, Comte vit lui aussi dans la Réforme un mouvement essentiellement destructeur, capable de dissoudre par la critique le système catholique décadent sans offrir pour autant un substitut positif à ses acquis éducatifs et sociaux. D'après Comte, la Réforme n'a fait qu'apposer son sceau à l'état de la société moderne. La transformation comme telle fut universelle, car la situation révolutionnaire de l'époque moderne se manifesta chez les peuples qui demeuraient catholiques aussi bien que chez ceux qui se convertirent au protestantisme. Le bouleversement révolutionnaire tenait essentiellement à l'émancipation du pouvoir temporel et à la subordination du pouvoir spirituel à la nation. Cela concerna toute l'Europe occidentale, tous les états et toutes les personnes : prêtres, papes, nobles et rois aussi bien que le bas peuple. Charles Quint et François I^{er} s'émancipèrent de Rome presque au même degré qu'Henri VIII, qui s'en sépara. Et l'acte de Luther, dans toute sa tempétueuse grandeur, fut tout simplement la réalisation du premier stade du déclin du pouvoir catholique. Lorsque le mouvement luthérien eut atteint sa phase calviniste, le clergé se convertit à la subordination à la politique ; elle l'avait précédemment contestée, mais elle y voyait désormais la seule garantie de son existence sociale. En réaction au protestantisme naquit la malheureuse communauté d'intérêts entre le catholicisme et le pouvoir royal. À ses meilleurs jours, le système catholique avait acquis une gloire au titre d'adversaire de tout pouvoir temporel. L'organe central de la résistance catholique à la puissance de dissolution qu'était le protestantisme fut la Société de Jésus. Toutefois, elle prit pleinement part à tous les vices du système en décadence, et pas à un moindre degré que le protestantisme lorsqu'il eut abandonné son attitude de simple oppo-

57. *Id.*, leçon 47, p. 82 ; voir leçon 54, p. 337.

sition. La seule chance véritable d'une réforme chrétienne (elle était venue des Franciscains et des Dominicains) avait tourné court trois siècles auparavant. « Cet instinct rétrograde du catholicisme moderne, évidemment contraire à sa propre constitution, n'y ayant pris l'ascendant que par une suite inévitable de la désorganisation de l'ancien pouvoir spirituel et de son assujettissement graduel au pouvoir temporel, comment le protestantisme, qui érigeait directement cette irrationnelle sujétion en une sorte de principe fondamental, aurait-il pu éviter de telles conséquences de son triomphe légal⁵⁸ ? »

Le protestantisme fut l'instrument de l'émancipation intellectuelle universelle. Il institua une phase intermédiaire qui parvint finalement à maturité chez Descartes, Hobbes, Voltaire et Rousseau, si du moins on ramène l'ensemble de la doctrine critique au dogme de la libre investigation individuelle. Ce dogme de la liberté sans borne d'opinion et de conscience devint le principal point de ralliement du mouvement révolutionnaire. Si nécessaire qu'il fût dans sa fonction négative, il ne pouvait cependant pas devenir le principe positif d'un nouvel ordre. Car l'ordre social est incompatible avec une continue mise en question des bases de la société par une majorité incapable de prendre les décisions les plus difficiles. La liberté et l'égalité illimitées condamnent les supérieurs à dépendre d'une grande majorité formée d'êtres de moindre valeur. Le protestantisme jeta les bases de la moderne philosophie révolutionnaire en proclamant le droit de chaque individu au libre examen en tout domaine, abstraction faite, bien entendu, de la restriction illogique à laquelle il soumet cette liberté en ce qui le concerne. Après la critique à laquelle la raison humaine avait soumis les choses les plus sacrées, il n'était plus admissible qu'elle s'arrêtât devant quelque principe ou institution sociale que ce soit. Par ailleurs, le protestantisme ne fit rien d'autre que répandre parmi le grand public chrétien la critique à laquelle princes de ce monde et savants des XIV^e et XV^e siècles avaient eu depuis longtemps largement recours au cours de leurs discussions sur le pouvoir des papes et l'indépendance des Églises nationales. Après l'échec de

58. *Id.*, leçon 55, p. 412.

diverses tentatives prématurées de réforme, les temps étaient mûrs pour le succès de Luther. Au sein même du système catholique, le jansénisme fut une hérésie presque aussi nuisible à l'esprit et à la situation des temps anciens que celle de Luther même. L'une et l'autre furent des stades nécessaires, encore que provisoires, du développement progressif de la civilisation occidentale. *De facto*, le catholicisme avait cessé de déterminer la vie sociale ; il ne contrôlait plus que les faibles, qu'il cantonnait dans l'obéissance, tout en favorisant les droits des puissants. La doctrine protestante en tenait pour les droits de ceux auxquels le catholicisme ne prêchait que des devoirs, et elle s'empara ainsi de l'héritage de la suprématie morale à laquelle le catholicisme avait renoncé. Ni la doctrine révolutionnaire, ni la doctrine théologique n'étaient en mesure d'imposer un nouvel ordre sur une base de progrès.

La dissolution résultant de la Réforme s'accomplit en trois étapes : Luther détruisit la discipline d'Église, Calvin franchit le pas en direction de transformations dogmatiques substantielles et compléta l'œuvre de Luther en détruisant la hiérarchie, et le socialisme paracheva la destruction en s'attaquant aux articles de foi cardinaux par lesquels le christianisme se distinguait de toute autre forme de monothéisme. C'est ce dernier stade qui prononça le premier un jugement sans appel contre le christianisme et conduisit en même temps le protestantisme, par-delà le théisme, « que, par un monstrueux rapprochement de termes, les métaphysiciens ont qualifié de religion naturelle⁵⁹ », au pur et simple déisme⁶⁰. De surcroît, pour ce qui regarde le progrès social, les diverses sectes protestantes ne se distinguent de fait plus en rien, à l'exception des quakers qui, conformément à l'esprit du christianisme, pratiquent l'objection de conscience à l'encontre de l'esprit militaire⁶¹. D'une importance encore plus grande sont les

59. *Id.*, leçon 46, p. 36.

60. Louis de Bonald définit un jour le déiste comme un homme qui durant sa courte vie n'a pas le temps de devenir athée. Dans une remarque (*Cours II*, leçon 55, p. 394), Comte caractérise sa propre position en disant que l'athéisme, quoiqu'il représente le pas ultime en direction du positivisme, demeure cependant plus éloigné du système positif que le système catholique en raison de son caractère purement négatif. Il serait donc erroné de confondre l'athéisme, c'est-à-dire « la plus extrême phase » du protestantisme, avec le positivisme, lequel ne condamne pas la foi religieuse, mais lui donne une justification positive.

61. Comte, *Cours II*, leçon 55, p. 431.

influences indirectes du protestantisme sur les révolutions politiques qui eurent lieu aux XVII^e et XVIII^e siècles en Hollande, en Angleterre et en Amérique. Toutes sont des révolutions protestantes. La révolution américaine, selon Comte, n'est que la continuation des deux autres ; simplement, dans des conditions plus favorables, elle connut un développement plus vaste. Toutefois, Comte jugeait que, pour tout ce qui est essentiel, ce « nouveau monde » était plus éloigné de l'ordre social vrai à venir que les nations du Vieux Monde, « quelles que soient les puériles illusions relatives à la prétendue supériorité politique d'une société où les divers éléments essentiels propres à la civilisation moderne sont encore si imparfaitement développés ⁶² ».

Au fondement de la dégénérescence du système européen, il y a une unique cause, l'affaiblissement politique du pouvoir spirituel. Et si l'on considère qu'avec les progrès de la philosophie négative du protestantisme n'importe quel esprit immature fut livré à lui-même en ce qui concerne les choses les plus importantes, c'est un miracle que la morale n'ait pas totalement disparu. L'erreur générale et malencontreuse de la doctrine révolutionnaire du protestantisme tint à ce qu'elle priva d'existence politique tout pouvoir spirituel indépendant du pouvoir temporel. Quoique la révolution protestante fût inévitable, elle ne pouvait cependant détruire la valeur persistante du principe de la séparation des deux pouvoirs ; pour Comte, la théorie de cette séparation demeure l'héritage le plus important que nous a légué le christianisme, car c'est seulement en partant d'elle que l'on pourra édifier un nouvel ordre de la société lorsque l'influence de la philosophie positive l'aura finalement emporté ⁶³. Malencontreusement, on a perdu de vue dans toute l'Europe le fait que le principe de la séparation des puissances temporelle et spirituelle est sain, et c'est à cette grande erreur qu'il faut attribuer le mépris irrationnel de l'homme moderne pour le Moyen Âge et la prédilection du protestantisme pour l'Église primitive et la théocratie hébraïque. « C'est ainsi qu'a été presque effacée, pendant la majeure partie des trois derniers siècles, ou du moins profondément altérée,

62. *Id.*, p. 433.

63. *Id.*, p. 435.

la notion fondamentale du progrès social⁶⁴. » S'agissant de l'affaiblissement du principe des deux pouvoirs, le revers de la médaille est que la vanité politique aussi bien que philosophique a aspiré, à l'époque moderne, à fusionner sans reste les deux formes de pouvoir. Des souverains tels que Napoléon rêvèrent d'un pouvoir mondial absolu, tandis que des philosophes comme Hegel remettaient à l'ordre du jour le rêve grec d'une théocratie métaphysique, qu'ils nommèrent règne de l'esprit.

Remarque finale

À l'appui de sa méthode positive et historique, il arrive à Comte de se réclamer de Joseph de Maistre : celui-ci établirait, à l'encontre de sa propre volonté, la nécessité de l'ère nouvelle en s'efforçant de fonder de manière nouvelle la suprématie pontificale « sur de simples raisonnements historiques et politiques⁶⁵ » au lieu de la déduire théologiquement du droit divin, comme aux temps plus anciens. À la lecture de la brillante leçon consacrée par Comte aux mérites durables du système catholique, on ne peut éluder la question : Comte ne confirme-t-il pas involontairement la nécessité, contraire à son intention, de conserver ou de restaurer les bases théologiques du christianisme afin de pouvoir ériger socialement un « ordre » catholique ? Toutefois, ce problème ne surgit pas dans la pensée unidimensionnelle du progrès qui est celle de Comte⁶⁶. Il pense pouvoir améliorer le « système » catholique, c'est-à-dire son organisation sociale, en le dissociant de la foi chrétienne, dont il découle, et de la doctrine chrétienne, sur laquelle il repose. Il croit au système catholique sans Christ et à la fraternité humaine sans un Père commun. Il critique le caractère indéterminé et arbitraire de la croyance théologique sans réfléchir au caractère bien plus indéterminé et arbitraire de sa propre croyance au progrès et en l'humanité. Il fait grief au christianisme de faire obstacle à ses propres tendances progressistes par sa

64. *Id.*

65. *Id.*, leçon 46, p. 21.

66. Pour apprécier le renversement complet du point de vue de Comte, voir l'ouvrage de J. N. Figgis, *Civilization at the Crossroads*, Londres, 1912.

prétention à être le stade ultime de l'histoire humaine, et attribue cependant ce même caractère définitif au stade scientifique, « qui caractérise seul la phase ultime de l'histoire humaine ». Comme tous ses prédécesseurs et tous ses successeurs, Comte n'aperçoit pas à quel point son idée de progrès est encore elle-même théologique. Et il n'a pas non plus reconnu que le troisième stade n'est « positif » que si on le dissocie du processus général de sécularisation, lequel toutefois détermine le stade positif d'une manière non moins polémique que le stade métaphysique.

La loi du développement progressif assume la fonction de la Providence. Le règne secret de la Providence se transforme en prescience d'une *prévision rationnelle*⁶⁷ qui est, selon Comte, l'ultime pierre de touche scientifique non seulement de la science de la nature, mais aussi de toutes les autres sciences, tout comme l'accomplissement des prophéties, dans l'interprétation biblique traditionnelle du progrès historique conduisant de l'Ancien au Nouveau Testament, était l'ultime pierre de touche de la théologie de l'histoire. Résolu à « organiser » la Providence, Comte ne comprit que l'antagonisme manifeste du progrès et de la Providence, mais pas la dépendance secrète de la religion laïque du progrès à l'égard de l'espérance et de la foi chrétiennes, et de l'attente d'un accomplissement ultime grâce au Jugement et à la Rédemption. Pris dans la crise sociale et politique qui embrasait l'Europe depuis la Révolution française et aveuglé par cet événement, Comte ne comprit pas que son attente d'une « transformation fondamentale de l'existence humaine » n'est qu'un pâle reflet de l'attente eschatologique d'une nouvelle terre et d'un nouveau ciel qui formait le noyau du christianisme des origines. Sa foi confiante en un « avenir plein de promesses » est incompréhensible si l'on ne se réfère pas à la foi chrétienne qui faisait de l'avenir l'horizon décisif de notre pensée après le Christ. La vie orientée vers un *eschaton* futur, et retournant à partir de là à un nouveau commencement, n'est pas seulement caractéristique de ceux qui, dans la foi, vivent d'espérance et d'attente, mais aussi de ceux qui se nourrissent de la foi en l'histoire en tant que telle. Il y a toutefois une différence fondamentale entre la croyance chrétienne

67. En français dans le texte. Voir Comte, *Cours II*, leçon 48, p. 108. (N.d.T.)

en l'avenir et celle du laïc : le *Pilgrim's Progress* n'est pas un progrès indéfini vers un idéal inaccessible, mais un choix et une décision définies face à Dieu ; l'espoir chrétien de la venue du règne de Dieu est lié à la crainte du Seigneur, alors que l'espoir laïc d'un « monde meilleur » regarde en direction de l'avenir sans crainte ni tremblement. L'un et l'autre ont cependant en commun le point de vue eschatologique et le regard dirigé vers l'avenir. Ce n'est qu'au sein de cet horizon de l'avenir, tel que l'inventa la foi juive et chrétienne à l'encontre de la vision de l'avenir « sans espoir », parce que cyclique, du paganisme classique, que l'idée de progrès pouvait devenir, de manière générale, l'idée directrice de la compréhension moderne de l'histoire. Tout l'effort moderne pour parvenir sans cesse à de nouvelles améliorations et à de nouveaux progrès s'enracine dans le seul et unique progrès que connaît le chrétien, celui qui conduit à ce règne de Dieu dont la conscience moderne s'est émancipée et est néanmoins demeurée dépendante, comme un esclave fugitif l'est de son lointain maître.

De façon consciente, Comte n'a reconnu sa dette à l'égard de la tradition chrétienne qu'en maintenant la séparation de l'autorité spirituelle et de l'autorité temporelle. À cet égard, Comte a naturellement conscience de l'origine théologique de cette distinction fondamentale. Mais il croit que ce qui a jadis été bâti sur le terrain de la théologie peut être reconstruit de manière plus scientifique sur « la saine raison et l'intelligence sociale ». La philosophie positive reconnaît le « besoin croissant d'un pouvoir spirituel qui soit totalement indépendant du pouvoir temporel », et par conséquent celui d'une « autorité spirituelle » supérieure qui soit la base de tout le système de la société humaine. Cette autorité doit prendre pour exemple le gouvernement spirituel et éducatif qui fut exercé au Moyen Âge par l'Église chrétienne mais, en tant qu'autorité « positive », elle doit être non dogmatique et relative, comme le sont tous les concepts positifs. Le catholicisme introduisit une éducation universelle qui était certes imparfaite, mais qui était la même pour le plus distingué et pour le plus humble des chrétiens : « Il serait donc à tous égards singulier de recommander pour une civilisation avancée une institution moins universelle. » Que Comte ait été à demi

conscient de la singulière inconséquence que comporte l'idée d'une autorité universelle ne reposant que sur une base positive, donc relative, c'est ce qui s'exprime dans le fait qu'il admet ne pas savoir à qui il revient de l'exercer : « En ce qui concerne le type d'hommes qui doivent être appelés à former la nouvelle autorité intellectuelle, on peut certes aisément dire ce qu'elle ne sera pas, mais il est impossible de dire ce qu'elle sera. » Il ne s'agira ni de prêtres, ni de *savants*⁶⁸, ce ne sera pas non plus quelque autre classe déjà existante, mais « une toute nouvelle classe » qui se formera à partir de toutes les couches de la société existante, par où l'on voit que la classe des savants n'a aucunement le pas sur les autres. Que dirait Comte en voyant ce que sont les nouveaux pouvoirs, les nouveaux ordres et les nouvelles autorités du *XX^e* siècle, et leur tentative de rebâtir autoritairement la société humaine sur une base « positive »⁶⁹ ?

Comte lui-même, tout comme ses nombreux élèves et disciples, était convaincu d'avoir découvert la seule base rationnelle et inébranlable sur laquelle pouvait être bâti l'avenir de l'Europe occidentale. Mais si nous admettons avec lui que la prévision et la prédiction rationnelles doivent être le critère ultime de la positivité de la philosophie, comme c'est de fait le cas dans les sciences de la nature, alors Comte s'est réfuté lui-même plus radicalement que ne le pourrait une quelconque critique. Si Burckhardt prédisait la convergence de l'industrie moderne avec la force militaire et l'autorité, Comte prévoyait que l'industrie moderne conduirait « nécessairement » à l'extinction des guerres⁷⁰, parce que l'ère industrielle moderne est « scientifique, donc pacifiste ». Le sens général du développement historique se caractérise par le déclin du militarisme et par la percée de l'industrialisme. Les entreprises militaires de Napoléon constituent une « exception » conditionnée par des circonstances « extraordinaires » ; elles ont été, d'après Comte, les dernières de cette espèce. Mais Napoléon lui-même, ce « héros de la rétrogradation », s'est fait le « protecteur déclaré de l'industrie, des beaux-arts et des

68. En français dans le texte. (N.d.T.)

69. Voir H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, p. 247 sq.

70. Voir Comte, *Cours II*, leçon 54, p. 378 : « La guerre devait de ce jour devenir plus exceptionnelle, et tendre finalement à disparaître chez l'élite de l'humanité. »

sciences⁷¹ ». Dans l'avenir, les différends entre les États-nations modernes requerront certes encore l'intervention d'un pouvoir spirituel médiateur, mais les grandes guerres sont « sans aucun doute révolues », et l'esprit militaire est condamné à une « inévitable décadence finale⁷² ». L'ère scientifique détruira « inéluctablement » — cette inéluctabilité découle de la « loi » de l'évolution — l'esprit et le système militaires en même temps que l'esprit théologique. Le conflit occasionnel entre pouvoir théologique et pouvoir militaire ne doit pas nous leurrer quant à leur « solidarité » de principe⁷³. Leur rapport mutuel a connu sa réalisation la plus accomplie dans l'Antiquité, lorsque les deux pouvoirs furent réunis entre les mêmes mains. Sans doute, la science aussi rend de grands services à l'art militaire mais, puisqu'elle repose sur l'échange rationnel des opinions, elle est par principe incompatible avec la discipline militaire et l'autorité. L'industrie scientifique moderne est hostile à l'esprit théologique et militaire. Même le maintien, grâce à la contrainte, d'un vaste appareil militaire d'armées permanentes ne peut contenir le déclin du système militaire, car le service militaire moderne détruit le caractère spécifique et l'honneur propre au métier des armes en faisant de l'armée une masse de bourgeois antimilitaristes qui perçoivent leur obligation de service comme une charge temporaire. Dans le mécanisme de la société moderne, le système militaire sera cantonné à un rôle subordonné. On peut donc « reconnaître avec une parfaite satisfaction, à la fois intellectuelle et morale, que l'époque est enfin venue où la guerre sérieuse et durable doit totalement disparaître chez l'élite de l'humanité⁷⁴ ». Comte ne prévoyait ni l'essor de l'« armée industrielle » (Marx), ni celui de l'industrie militaire (Burckhardt). De surcroît, il crut que le « respect scrupuleux de la vie de l'homme » s'accroîtrait de manière nécessaire avec le progrès social au même rythme où dis-

71. *Id.*, leçon 46, p. 20.

72. *Id.*, leçon 55, p. 421. Voir aussi leçon 57, p. 616.

73. *Id.*, leçon 51, p. 232.

74. *Id.*, leçon 57, p. 616. On peut trouver chez Herbert Spencer des exemples comparables de croyance optimiste au progrès : il ne doutait pas que le Mal « devait » disparaître et que l'homme « devait » devenir parfait grâce au développement progressif.

paraîtrait l'espoir chimérique de l'immortalité⁷⁵. Le caractère inéluctable de la mort de l'individu ne freine en aucune manière le cours du développement général, pas plus qu'il ne ralentit le rythme du progrès, il en est même la condition. « Il ne faut point se dissimuler que notre progression sociale repose essentiellement sur la mort⁷⁶ », car le progrès requiert le constant renouveau des impulsions par le renouvellement des générations. Une durée illimitée de la vie humaine mettrait aussitôt un terme à tout progrès. Même si la durée de la vie humaine était simplement décuplée, le progrès en serait ralenti ; en effet, dans la compétition entre l'instinct conservateur de l'âge et l'instinct novateur de la jeunesse, l'âge conservateur recevrait un avantage significatif. Si, à l'inverse, la vie était réduite à un quart de sa durée normale, cela aurait un effet tout aussi néfaste qu'une durée de vie excessive, car cela conférerait trop de force à l'instinct d'innovation. Une autre cause influençant la rapidité du progrès est la croissance de la population, qui condense toujours plus d'hommes en un espace donné ; car « il importe peu que le renouvellement plus fréquent des individus tienne à la moindre longévité des uns ou à la multiplication plus hâtive des autres⁷⁷ ».

De telles observations et d'autres semblables montrent que Comte, comme tous les philosophes de l'histoire, raisonne en termes collectifs et non individuels. Comme il pense constamment au « cours entier de l'évolution humaine », à propos duquel « tout doit être sans cesse rapporté non à l'homme, mais à l'humanité⁷⁸ », l'universalité et la continuité de l'histoire sont soulignées à l'excès, au détriment du caractère fini et personnel de la vie humaine. De même, on peut établir, d'après Comte, les lois morales plus distinctement en observant la collectivité que l'individu ; c'est pourquoi l'éthique doit toujours être liée avec la théorie politique.

En raison de cette sous-estimation de l'individu, la mort ne signifie pour Comte qu'un phénomène statistique, au même titre que la croissance démographique. La mort est

75. *Id.*, leçon 60, p. 778.

76. *Id.*, leçon 51, p. 206.

77. *Id.*, p. 208.

78. *Id.*, leçon 60, p. 780.

pour lui un adjuvant historique du progrès social constant et non pas un terme véritable, qui annule tout progrès. Comte n'apercevait pas encore cette contradiction aussi frappante que surprenante de notre ère positive : nous nous soucions comme jamais auparavant de conserver la vie individuelle par tous les moyens qu'offre le progrès scientifique, et en même temps nous la détruisons « en masse » à l'aide de ces mêmes découvertes scientifiques, parce que tout progrès du règne de l'homme sur le monde a pour suite de nouvelles formes et de nouveaux degrés de son abaissement, et que tous les instruments du progrès sont aussi de multiple façon des instruments de la régression.

Alors que la pensée grecque et biblique raisonnait en termes d'*hybris* et de *nemesis*, d'orgueil et de chute, de péché et de jugement, la représentation moderne, positive, de l'histoire ne peut que travestir la réalité historique en raison de la solution profane irréalisable qu'elle propose⁷⁹. Le mode de penser unidimensionnel de Comte ne percevait pas les abîmes de l'histoire, mais seulement sa surface culturelle, et c'est pourquoi son dernier mot sur l'« État positif » de l'avenir est aussi trivial que sa « religion de l'Humanité »⁸⁰. « Réorganiser, sans Dieu ni roi, par le culte systématique de l'Humanité⁸¹. » Ce misérable artifice qu'est l'adoration de soi humaine devait remplacer l'amour chrétien de Dieu et offrir une « unité définitive plus complète et plus durable⁸² » que le système médiéval. L'amour, compris comme « sentiment social », devait compléter l'ordre et le progrès, lequel est défini comme le « développement de l'ordre émané de l'amour⁸³ », et tous les types de progrès doivent concourir dans le « Grand-Être » qu'est « l'Humanité⁸⁴ », lequel doit rendre définitivement superflu le concept pro-

79. *Id.*, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, présentation d'A. Petit, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 74-75.

80. En 1851, lorsqu'il fait du *Discours sur l'ensemble du positivisme* le *Discours préliminaire du Système de politique positive*, Comte choisit d'intituler la Conclusion générale « Religion de l'Humanité » et non plus, comme en 1848, « Culte systématique de l'Humanité ». Voir aussi *Discours*, Conclusion générale, p. 354 : « C'est ainsi que le positivisme devient enfin une véritable religion ». (N.d.T.)

81. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, p. 35. (N.d.T. : il s'agit de l'une des trois maximes qui figurent sur la page de titre dans l'édition originale de 1848.)

82. *Id.*, p. 353.

83. *Id.*

84. *Id.*

visoire de Dieu. Pour hâter l'érection sur terre de ce royaume relatif de Dieu, Comte transpose la théologie en sociologie, la théocratie en sociocratie et le culte de Dieu en adoration de l'Humanité. Le nouveau pouvoir spirituel doit se trouver entre les mains des savants, et le pouvoir temporel doit être exercé par les magnats de la finance et les capitaines d'industrie, ces surintendants de toutes les affaires occidentales. Comte se donna même la peine de définir tous les détails de l'administration future de la nouvelle société occidentale, y compris le nouveau drapeau, le nouveau calendrier, les nouvelles fêtes, le culte de nouveaux saints positifs et les nouveaux temples. Toutefois, la religion de l'Humanité se servirait encore, dans un premier temps, des églises chrétiennes, au fur et à mesure qu'elles se libéreraient progressivement, tout comme le culte chrétien se tint à l'origine dans des temples païens désaffectés. Dans une lettre de 1851, Comte se hasarda à prédire qu'avant même 1860 il prêcherait à Notre-Dame l'évangile du positivisme, « seule religion véritable et accomplie » ! Bien que, dans sa jeunesse, il se soit inspiré de l'esquisse d'un nouveau christianisme par Saint-Simon, il finit lui-même par faire du positivisme une « religion définitive ». À l'instar de Feuerbach — *L'Essence du christianisme*, c'est-à-dire un christianisme réduit à un humanisme, parut la même année que le *Système* de Comte — il était un « pieux athée » qui rejetait Dieu en tant que sujet mais conservait ses prédicats humains traditionnels, comme l'amour et la justice⁸⁵. La doctrine positiviste est une foi au progrès de l'humanité, pour laquelle l'humanité de l'homme ne fait aucunement problème. Comme Feuerbach, Comte était un homme d'une honnêteté pesante. Il possédait le don de la simplification, mais il n'était ni profond, ni subtil⁸⁶.

Aujourd'hui, cent ans après, les principes énoncés par le *Discours sur l'ensemble du positivisme* de 1848 paraissent plus illusoires que positifs. Cet écrit contient un résumé populaire des idées de Comte sur la reconstruction de l'Europe sur la base de la science positive, concentrée sur l'étude de l'humanité. Cette science positive doit pren-

85. Voir L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. Osier, Paris, Maspero, 1982, Introduction et p. 134 sq.

86. Voir H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, op. cit., p. 277.

dre la direction de la « grande république occidentale » qui se compose des « cinq populations avancées », les nations « française, italienne, germanique, britannique et espagnole », lesquelles ont été « toujours solidaires depuis Charlemagne⁸⁷ ». Si Comte avait vraiment procédé sur une base purement positive, c'est-à-dire avec l'impartialité du scientifique qui s'abstient de toute surestimation de l'importance de l'homme dans l'univers, il n'aurait pas « découvert » la loi du progrès, ni ne se serait préoccupé de la configuration définitive de la société humaine. Inversement, s'il avait pénétré jusqu'au cœur du « système » théologique, qui à l'origine n'était pas un système, mais un appel à la pénitence et une bonne nouvelle, il n'aurait pas pu s'en tenir à la méthode scientifique positive en tant que solution et rédemption définitives.

3. CONDORCET ET TURGOT

Comte était un élève de Condorcet, lequel écrivit, entre autres choses, une biographie de Voltaire, maître et ami de Turgot. La plupart des idées de Comte sont empruntées à Saint-Simon, à Condorcet et à Turgot ; il surpasse ses prédécesseurs non par son originalité, mais par l'étendue et le caractère complet de son système de philosophie de l'histoire. Son principe de l'« ordre » et du « progrès » avait déjà été formulé par Condorcet, et la loi des trois états l'avait été par Saint-Simon et par Turgot. Ce sont ces trois penseurs qui ont accompli la mutation décisive de la théologie de l'histoire en philosophie de l'histoire, telle qu'elle commence avec Voltaire.

Les circonstances dans lesquelles Condorcet rédigea en 1793 son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* sont extraordinaires. Il écrivit cette esquisse enthousiaste sans l'aide d'un seul livre, proscrit et fugitif, peu avant de devenir une victime de la Révolu-

87. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, p. 35 (il s'agit de la page de titre de l'édition originale. L'« immortel Charlemagne » est qualifié de « fondateur historique de la république occidentale » (*Discours*, p. 410). (*N.d.T.*)

tion française, qu'il avait servie de si grand cœur. Sa mort donna, pour parler avec Comte, un des plus grands exemples de « saisissante abnégation, lié à une fermeté de caractère tranquille et inébranlable que seule la religion, semble-t-il, peut produire et conserver ».

L'idée de progrès chez Condorcet se distingue du concept « positif » d'évolution chez Comte par ce que Comte lui-même nomma les « attentes chimériques et absurdes » de Condorcet en ce qui regarde la perfectibilité des hommes. Mais c'est précisément cette croyance laïque exagérée au progrès et à la perfectibilité qui relie Condorcet, plus étroitement que Comte, à l'espérance chrétienne d'une perfection future, car la foi chrétienne, elle aussi, est de par sa nature la plus intime enthousiaste et extrême. Chez des hommes comme Condorcet, Turgot, Saint-Simon et Proudhon, la passion de la raison et de la justice propre au XVIII^e siècle alluma une sorte de zèle religieux.

L'objet de l'étude de Condorcet est le développement des capacités humaines au cours de l'histoire humaine ; il veut exposer son ordre et en même temps ses transformations. Le but naturel de ce progrès ordonné est le perfectionnement du savoir et par conséquent du bonheur. Notre contribution au cours naturel du progrès consiste à le garantir et à l'accélérer. Les raisonnements aussi bien que les faits montrent que la nature n'a posé aucune limite à notre progrès. « La perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie » et « ne sera jamais rétrograde⁸⁸ ». Sa seule limite est la survie de notre planète et l'immutabilité des lois de l'univers. Si nous admettons que la terre conserve sa position et que le genre humain est en mesure d'exercer sur elle ces mêmes capacités, nous sommes en droit de formuler des espérances précises quant à nos progrès futurs dans les sciences, la morale et la liberté. Nous pouvons prédire que les bénédictions de la civilisation,

ces seuls biens réels, si souvent séparés qu'on les a cru même incompatibles, doivent au contraire devenir inséparables, dès

88. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. Prior, Vrin, 1970, p. 3. En comparaison avec la conception d'un règne millénaire du progrès chez les premiers socialistes (en particulier chez Fourier), les saint-simoniens, Condorcet et Comte apparaissent comme des rationalistes circospects.

l'instant où les Lumières auront atteint un certain terme dans un plus grand nombre de nations à la fois, et qu'elles auront pénétré la masse entière d'un grand peuple, dont la langue serait universellement répandue⁸⁹, dont les relations commerciales embrasseraient toute l'étendue du globe. Cette réunion s'étant déjà opérée dans la classe entière des hommes éclairés, on ne compterait plus dès lors parmi eux que des amis de l'humanité, occupés de concert à accélérer son perfectionnement et son bonheur⁹⁰.

Si nous tirons les bonnes conclusions du progrès auquel a tendu le passé, nous pouvons prédire avec certitude les perspectives futures du genre humain.

Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir, avec une grande probabilité, les événements de l'avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer, avec quelque ressemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales, connues et ignorées, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature ? Enfin, puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé, sur des objets du même ordre, sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations⁹¹ ?

Il suffira d'un Newton de l'histoire pour s'orienter de manière scientifique dans le mouvement d'ensemble de l'histoire et pour pouvoir déterminer à l'avance son cours ultérieur. L'histoire doit devenir une science exacte grâce à l'expérimentation et au calcul, « sans mélange de superstition, de préjugé et d'autorité ». Les prophéties arbitraires

89. Une langue scientifique universelle parachèvera le progrès qui a commencé avec l'alphabet ; elle rendra l'erreur « presque impossible » (*Esquisse*, Dixième Époque, p. 234).

90. Condorcet, *Esquisse...*, p. 9-10.

91. *Id.*, Dixième Époque, p. 203.

se transforment alors en un pronostic rationnel qui nous permet de substituer la prévision humaine à la Providence divine. C'est en particulier l'application aux sciences sociales de l'analyse combinatoire et du calcul des probabilités qui nous fait définir avec une « précision presque mathématique » la « mesure [...] du bien et du mal » produite par une certaine cause⁹². Les améliorations sur lesquelles nous pouvons compter agiront aussi sur nos propriétés physiques et morales, et l'instant viendra alors où « le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres⁹³ ». Lorsque la superstition religieuse et la tyrannie politique auront été définitivement éliminées, les besoins et les capacités des hommes s'équilibreront dans l'achèvement de l'industrie et du bien-être.

Alors un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute ; des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation ; le même produit de l'industrie répondra à une moindre destruction de productions premières, ou deviendra d'un usage plus durable. L'on saura choisir, pour chaque sol, les productions qui sont relatives à plus de besoins ; entre les productions qui peuvent satisfaire aux besoins d'un même genre, celles qui satisfont une plus grande masse, en exigeant moins de travail et de consommation réelle⁹⁴.

Enfin, la perfectibilité du genre humain influencera aussi la constitution naturelle de l'homme et retardera la mort, à défaut de la supprimer. Condorcet ne doutait pas que le progrès en matière de santé, une alimentation plus consistante et un habitat plus confortable prolongeraient de manière nécessaire la durée normale de la vie humaine. De la sorte, « il ne serait pas absurde de supposer » que

il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus

92. *Id.*, p. 224-225.

93. *Id.*, p. 210.

94. *Id.*, p. 221.

en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable. Sans doute, l'homme ne deviendra pas immortel ; mais la distance entre le moment où il commence à vivre et l'époque commune où naturellement, sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle s'accroître sans cesse⁹⁵ ?

Enfin, la constitution morale et intellectuelle pourra aussi faire des progrès par la voie naturelle, grâce à la croissance de la masse acquise. Car pourquoi nos pères, qui nous ont transmis leurs qualités, leurs défauts et leurs penchants, ne nous léguaient-ils pas aussi « cette partie de l'organisation physique dont dépendent l'intelligence, la force de tête, l'énergie de l'âme ou la sensibilité morale⁹⁶ ? » Par conséquent, il est prévisible que l'éducation, « en perfectionnant ces qualités, influe sur cette même organisation, la modifie, la perfectionne⁹⁷ ». Et « un jour heureux » viendra où chaque peuple, même les Orientaux — qui, suivant la vision infantile de Condorcet, vivent encore « dans une enfance éternelle⁹⁸ » —, accédera à un état de la civilisation semblable à celui que seuls ont atteint aujourd'hui « les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés », à savoir les Français et les Anglo-Américains⁹⁹, qui rétabliront la liberté en Afrique et en Asie. Il est vrai que même les peuples les plus éclairés n'ont pas encore atteint le sommet de la perfection et que « la découverte, ou plutôt l'analyse exacte des premiers principes de la métaphysique, de la morale et de la politique est encore récente¹⁰⁰ ». De la sorte, bien des questions restent à résoudre avant que nous puissions « connaître avec exactitude l'étendue des droits individuels de l'homme¹⁰¹ » ; mais « les grandes conquêtes, et les révolutions qui les suivent, sont devenues presque impossibles », et l'usage des armes à feu rend la conduite de la guerre « moins meurtrière¹⁰² ».

95. *Id.*, p. 236-237.

96. *Id.*, p. 238.

97. *Id.*

98. *Id.*, p. 209.

99. *Id.*, p. 204.

100. *Id.*, p. 223.

101. *Id.*

102. *Id.*, Septième Époque, p. 112 ; voir Dixième Époque, p. 229-230.

Certes, Condorcet concède un fait troublant : la période des progrès les plus importants, atteints grâce à des découvertes scientifiques telles que celles du compas et des armes à feu, fut aussi marquée par les plus cruels bains de sang. Mais il n'en tire aucune conclusion susceptible de troubler son optimisme rationaliste quant à la bonté naturelle de l'homme, « résultat nécessaire de son organisation ¹⁰³ ». Il constate simplement que la découverte du Nouveau Monde fut entachée d'un « préjugé avilissant ¹⁰⁴ » à l'encontre des indigènes non chrétiens et conduisit à l'extermination de « cinq millions d'hommes » par des peuples chrétiens et à l'asservissement de millions d'autres au moyen de trahisons et d'enlèvements, lorsqu'on les transféra d'un hémisphère à l'autre pour les acheter et les vendre comme des marchandises. De cette rencontre du progrès et du crime, Condorcet conclut seulement que les méfaits commis par des chrétiens réfutent la doctrine populaire de l'« utilité politique des religions ¹⁰⁵ ».

Le pronostic formulé par Condorcet d'un perfectionnement futur des hommes ne résulte pas de raisonnements et de démonstrations scientifiques : c'est un vœu pieux fait de foi et d'espérance ¹⁰⁶.

Les peuples « les plus éclairés » n'eurent précisément besoin que de quelques générations pour se convaincre de la vanité de tout progrès scientifique et en venir à la barbarie civilisée ¹⁰⁷. Dans le courant du progrès impulsé par les découvertes scientifiques, les esprits les plus avancés d'Europe éprouvèrent un pressentiment du caractère insensé du progrès matériel : le progrès lui-même parut dès lors faire route vers le néant. En France, ce nihilisme s'exprima de façon frappante dans les œuvres de Flaubert et de Baudelaire. Après avoir mis à nu dans *La Tentation de saint Antoine* toutes les formes courantes de croyance et de superstition, Flaubert entreprit de démêler et d'analyser le chaos de la civilisation scientifique moderne. Il

103. *Id.*, Dixième Époque, p. 228.

104. *Id.*, Huitième Époque, p. 122.

105. *Id.* ; voir aussi p. 133-134.

106. Voir J. Morley, *Critical Miscellanies, First Series*, New York, 1897, p. 88 sq.

107. Condorcet lui-même envisagea à l'occasion la possibilité d'une nouvelle barbarie civilisée qui pourrait être provoquée par une croissance démographique excessive ; à titre d'antidote, il préconisa le contrôle des naissances (*Esquisse...*, Dixième Époque, p. 222-223).

rassembla les actes de la bêtise humaine, sous la forme d'une glorification ironique de tout ce qui était tenu pour vérité. Le résultat de ces études absurdes fut le roman *Bouvard et Pécuchet*, histoire de deux petits bourgeois soucieux de leur culture : des hommes bien intentionnés et sensés, qui avaient été employés de bureau. Dans leur domaine heureusement acquis, ils parcourent tout le bêtisier du savoir accumulé (du jardinage, de la chimie et de la médecine à l'histoire, l'archéologie, la politique, la pédagogie et la philosophie) pour s'adonner en fin de compte de nouveau à leur travail d'écriture et compiler des extraits des livres vainement étudiés. L'ouvrage aboutit à la conclusion que toute notre culture scientifique est bâtie sur du sable. Des théories datant de plusieurs siècles sont expliquées en quelques lignes, développées puis réfutées par la confrontation avec d'autres théories, qui à leur tour sont anéanties avec tout autant d'acuité et de vigueur. De page en page, de ligne en ligne, une connaissance nouvelle se dresse, une autre s'élève aussitôt, qui terrasse la première et succombe à son tour à une troisième. Dans le brouillon de la conclusion de l'ouvrage inachevé, Pécuchet dresse le portrait de l'avenir de l'humanité européenne sous des couleurs sombres, et Bouvard sous des couleurs claires. Selon le premier, la fin de l'espèce humaine dégénérée approche dans une dépravation générale. Différentes possibilités existent : 1) Le radicalisme déchire tout lien avec le passé, et il s'ensuit un despotisme inhumain ; 2) En cas de victoire de l'absolutisme théiste, le libéralisme, dont l'humanité est remplie depuis la Révolution française, ira à son déclin, et un bouleversement s'en suivra ; 3) Si les secousses qui agitent le monde depuis 1789 perdurent, leurs vagues nous engloutiront, et il n'y aura plus ni idéaux, ni religion, ni morale : « L'Amérique conquerra le monde. » Une autre possibilité est que l'Europe soit renouée par l'Asie ; des moyens de transport inattendus se développeront, comme des sous-marins et des ballons, de nouvelles sciences apparaîtront, qui permettront à l'homme de mettre les forces de l'univers au service de la civilisation et, lorsque la terre sera usée, d'émigrer sur d'autres planètes. Le Mal cessera avec la détresse humaine, et la philosophie deviendra religion.

L'intention de Baudelaire, décrire la « fin du monde »,

date de la même époque. Quelques fragments de ce projet parurent en 1851 sous le titre *Fusées* :

Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible, comparée à toutes celles qui annoncent le contraire, particulièrement à celle-ci : qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel ? Car, en supposant qu'il continuât à exister matériellement, serait-ce une existence digne de ce nom et du dictionnaire historique ? Je ne dis pas que le monde sera réduit aux expédients et au désordre bouffon des républiques du Sud-Amérique, que peut-être même nous retournerons à l'état sauvage, et que nous irons, à travers les ruines herbues de notre civilisation, chercher notre pâture, un fusil à la main. Non ; car ce sort et ces aventures supposeraient encore une certaine énergie vitale, écho des premiers âges. Nouvel exemple et nouvelles victimes des inexorables lois morales, nous périrons par où nous avons cru vivre. La mécanique nous aura tellement américanisés, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la partie spirituelle, que rien parmi les rêveries sanguinaires, sacrilèges ou antinaturelles des utopistes ne pourra être comparé à ses résultats positifs. Je demande à tout homme qui pense de me montrer ce qui subsiste de la vie. De la religion, je crois inutile d'en parler et d'en chercher les restes, puisque se donner encore la peine de nier Dieu est le seul scandale en pareilles matières. La propriété avait disparu virtuellement avec la suppression du droit d'aînesse ; mais le temps viendra où l'humanité, comme un ogre vengeur, arrachera leur dernier morceau à ceux qui croiront avoir hérité légitimement des révolutions. Encore, là ne serait pas le mal suprême. [...]

Mais ce n'est pas particulièrement par des institutions politiques que se manifesterait la ruine universelle, ou le progrès universel ; car peu m'importe le nom. Ce sera par l'avilissement des cœurs. Ai-je besoin de dire que le peu qui restera de politique se débattrait péniblement dans les étreintes de l'animalité générale, et que les gouvernants seront forcés, pour se maintenir et pour créer un fantôme d'ordre, de recourir à des moyens qui feraient frissonner notre humanité actuelle, pour tant si endurcie ¹⁰⁸ ?

Quelques décennies plus tard, Burckhardt en Suisse, Nietzsche en Allemagne, Tolstoï et Dostoïevski en Russie prophétisent à leur tour, en lieu et place du progrès futur, la décadence de la civilisation occidentale. Dans le *Journal*

108. Baudelaire, *Fusées*, in *Œuvres complètes*, Seuil, 1968, p. 629.

d'un écrivain, Dostoïevski écrit, à l'encontre des Russes qu'enthousiasment les exploits de l'Occident, qu'il serait absurde, au vu de l'effroyable catastrophe qui menace la civilisation à l'Ouest, de conseiller aux Russes d'emboîter le pas au progrès occidental. « La fourmilière qui depuis longtemps déjà s'édifiait [en Europe] sans Église et sans Christ (car l'Église ayant corrompu son idéal s'y est partout et depuis longtemps métamorphosée en un État), sur un principe moral ébranlé jusque dans ses fondements, qui a perdu tout sens de l'universel et de l'absolu, cette fourmilière en construction est déjà toute minée¹⁰⁹. » À quoi bon importer les institutions de l'Europe, elles qui vont s'effondrer là-bas dès demain, des institutions auxquelles les plus perspicaces des Européens ne croient eux-mêmes plus tandis qu'elles sont servilement copiées par les Russes, comme si la comédie de l'ordre bourgeois était la forme normale de la société humaine ?

Au lieu de croire à la rédemption des peuples non européens par les nations occidentales, Tolstoï juge que l'Europe n'est pas seulement en train de se détruire elle-même, mais qu'elle est sur le point de corrompre l'Inde, l'Afrique, la Chine et le Japon en répandant et en imposant sa civilisation du progrès.

La théologie médiévale ou la corruption des mœurs romaines n'empoisonnaient que ceux qui les suivaient, donc une petite partie de l'humanité ; de nos jours, l'électricité, les chemins de fer et les télégraphes corrompent le monde entier. Ces choses, tout le monde s'y fait, personne ne peut éviter de s'y faire, et tout le monde en souffre de la même manière, tout le monde est de la même manière contraint de transformer son mode de vie. Tous se trouvent dans la nécessité de trahir ce qui a le plus d'importance pour leur vie : la compréhension de la vie elle-même, la religion. Des machines, pour fabriquer quoi ? Des télégraphes, pour transmettre quoi ? Des écoles, des universités, des académies, pour enseigner quoi ? Des livres, des journaux, pour diffuser quelles nouvelles ? Des chemins de fer, pour quels voyages ? Des millions d'hommes réunis et soumis à un pouvoir souverain, pour accomplir quoi ? Des hôpitaux, des médecins, des pharmaciens pour prolonger la vie : à quoi bon ? [...] Avec quelle facilité des individus,

109. Dostoïevski, *Journal d'un écrivain*, trad. G. Aucouturier, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 1402-1403.

comme des peuples entiers, se font à ce que l'on nomme la civilisation ? Acheter ses études universitaires, avoir les mains propres, recourir aux services du tailleur et du coiffeur, voyager à l'étranger, et voilà prêt l'homme de haute civilisation. Et pour ce qui regarde les peuples : le plus possible de chemins de fer, d'académies, d'usines, de *dreadnoughts*, de places fortes, de journaux, de livres, de partis, de parlements, et voilà le peuple hautement civilisé fin prêt. C'est pourquoi on peut gagner bon nombre d'individus ou de peuples à la civilisation, mais pas aux vraies Lumières ; la première est facile à atteindre, n'exige aucun effort et a du succès ; les Lumières, elles, exigent une tension des forces. C'est pourquoi non seulement elles n'ont aucun succès auprès de la majeure partie des gens, mais elles ne rencontrent que le mépris et la haine : car elles dévoilent le mensonge de la civilisation¹¹⁰.

Au lieu de s'égarer dans l'irréligion du progrès, Tolstoï se résolut à rénover la religion du Christ.

Le fossé qui nous sépare de l'optimisme, ou du moins du progressisme de Comte et de Condorcet peut à peine être plus vaste qu'il n'est. Mais la transformation radicale des cent dernières années ne réside pas dans la fin du processus du progrès ; elle tient au fait que le progrès factuel remplit et même surpasse toutes nos attentes passées, sans pourtant justifier les espoirs fondés à l'origine sur lui. Pour Comte, la mort elle-même était un élément du progrès ; nous sommes maintenant épouvantés jusqu'à la mort à l'idée que le dernier progrès de notre règne sur la nature pourrait devenir utilisable.

Après ce détour par le XIX^e siècle, revenons à Turgot qui, à l'âge de vingt-trois ans, conçut un abrégé d'histoire dont Toynbee a dit qu'il a plus contribué à la compréhension de l'histoire que l'« industrie historique » de lord Acton¹¹¹.

La philosophie de l'histoire de Turgot remonte à deux conférences qui datent de 1750. Le thème central des deux leçons est le progrès du genre humain et de l'esprit humain, sous l'angle de la contribution que le christianisme y a apporté¹¹². Le cours de l'histoire, même s'il est

110. Tolstoï *Flucht und Tod*, éd. R. Fülöp-Müller et F. Eckstein, Berlin, 1925, p. 103.

111. Voir A. J. Toynbee, *A Study of History*, op. cit., t. I, p. 46.

112. Voir Turgot, *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain ; Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*. Outre ces deux textes, le tome II des *Œuvres de Turgot* (Paris, 1844) contient aussi un *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* et des *Pensées et fragments*.

interrompu par des périodes de déclin temporaire, est conduit par le principe simple du progrès. L'homme vécut d'abord dans l'état de nature, jusqu'à ce que le christianisme puis ultérieurement la philosophie lui enseignent la fraternité universelle. Considéré de ce vaste point de vue, le perfectionnement progressif de l'histoire est un « spectacle toujours varié », et offre la manifestation d'une sage direction.

On voit s'établir des sociétés, se former des nations qui tour à tour dominant d'autres nations ou leur obéissent. Les empires s'élèvent et tombent ; les lois, les formes du gouvernement se succèdent les unes aux autres ; les arts, les sciences se découvrent et se perfectionnent. Tour à tour retardés et accélérés dans leurs progrès, ils passent de climats en climats. L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang ; et, au milieu de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire, les nations isolées se rapprochent les unes des autres ; le commerce et la politique réunissent enfin toutes les parties du globe ; et la masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande¹¹³.

Ce processus orienté vers le perfectionnement est dès l'origine inspiré par l'esprit du christianisme. Pour démontrer la supériorité du christianisme, Turgot le compare à la religion païenne et au culte des idoles ; elle divinisait des animaux, des passions humaines et même des vices, alors que le christianisme est la « religion naturelle » qui répand l'amour du prochain et la bonté. Que ces principes aient été toujours plus actifs dans l'océan des passions tumultueuses des hommes, aient adouci leurs emportements, modéré leurs actions et ralenti le déclin des États, que le christianisme ait apporté tous ces bienfaits à la culture profane, cela semblait à Turgot un fait indéniable, qu'il présuppose en même temps comme un but idéal

Comme Comte et Condorcet, Turgot avait conscience de sa dette profonde à l'égard du *Discours de l'Histoire universelle* [sic] de Bossuet, qu'il projetait de récrire (voir *Œuvres*, t. II, p. 626, note). On trouve chez Georges Sorel une comparaison instructive entre les vues de Turgot, de Condorcet et de Bossuet ; voir *Les Illusions du progrès*, Paris, 1827, chap. v, section 1.

113. Turgot, *Œuvres*, éd. Daire, t. II, Paris, 1844, p. 598.

auquel « il faut arriver¹¹⁴ ». Le but est le respect de la liberté personnelle et du travail, l'inviolabilité de la propriété et de l'égalité juridique, ainsi que la multiplication des moyens de subsistance, de la richesse, de la joie, des lumières et de tous les moyens qui contribuent au bonheur. Qui ne reconnaîtrait dans ces exigences, alors si considérables, de Turgot, de Condorcet et de Comte les valeurs traditionnelles du citoyen américain, du moins jusqu'à la dépression des années trente ? La foi américaine dans le perfectionnement par l'accroissement (« *Bigger and better* ») a tenu deux cents ans, jusqu'à ce qu'elle devienne chancelante, même au pays de la plus grande prospérité.

À l'encontre du jugement laconique de Burckhardt d'après lequel l'histoire traite de l'homme « tel qu'il est, fut et sera », Turgot projette ses espoirs dans les « faits » et ses désirs dans ses pensées, afin de voir partout une tendance à l'amélioration et de pouvoir construire l'histoire en suivant le fil conducteur du progrès :

Dans les anciennes républiques, la liberté était moins fondée sur le sentiment de la noblesse des hommes que sur un équilibre d'ambition et de puissance entre les particuliers. L'amour de la patrie était moins l'amour de ses concitoyens qu'une haine commune pour les étrangers. De là les barbaries que les Anciens exerçaient envers leurs esclaves ; de là cette coutume de l'esclavage répandue autrefois sur toute la terre ; ces cruautés horribles dans les guerres des Grecs et des Romains ; cette inégalité barbare entre les deux sexes, qui règne aujourd'hui encore en Orient. [...] Enfin partout les plus forts ont fait les lois et ont accablé les faibles ; et si l'on a quelquefois consulté les intérêts d'une société, on a toujours oublié ceux du genre humain¹¹⁵.

Pour prendre conscience des droits naturels, il était besoin d'un principe qui puisse élever les hommes jusqu'au point de vue où tous les peuples apparaissent égaux, comme si on les voyait avec les yeux de Dieu. C'est ce à quoi est parvenue la religion chrétienne, grâce à une révolution universelle. La religion chrétienne a également « adouci les horreurs de la guerre. Par elle ont cessé ces suites affreuses de la victoire, ces villes réduites en cen-

114. *Id.*, p. 675.

115. *Id.*, p. 594.

dres, ces nations passées au fil de l'épée, les prisonniers, les blessés massacrés de sang-froid, ou conservés pour l'ignominie du triomphe, sans respect du trône même : toutes ces barbaries du droit public des Anciens sont ignorées parmi nous ; les vainqueurs et les vaincus reçoivent dans les mêmes hôpitaux les mêmes secours ¹¹⁶ ». Le christianisme a également sauvé et préservé les acquis de la culture classique.

Bien que Turgot ne se soit jamais posé la question de savoir si la religion chrétienne, ou plutôt si la foi au Christ peut de manière générale être justifiée par son « utilité » en vue du bonheur terrestre, il comprit le christianisme mieux que Condorcet, pour lequel la religion, à l'exception de l'islam, ne signifiait rien d'autre qu'une superstition irrationnelle. Turgot savait que les mouvements historiques ne constituent pas un progrès unidimensionnel, mais une dialectique de visées passionnelles et de résultats inattendus. Certes, il n'expliquait pas cette dialectique par le gouvernement secret de la Providence et, même lorsqu'il emploie le mot, il se représente par là tout autre chose que Bossuet, à savoir la « nature » qui dirige le genre humain ¹¹⁷. La loi naturelle du progrès se substitue chez lui à la volonté surnaturelle de la Providence. Pourtant, en dépit de cette sécularisation de la Providence, Turgot ne percevait pas les chemins de l'histoire comme un pur et simple développement en ligne droite. Sa vue d'ensemble de l'histoire débute par les ambitions humaines qui, en occasionnant des mouvements historiques, contribuent *nolens volens* aux « vues de la Providence » et au « progrès des Lumières ».

Leurs passions, leurs fureurs mêmes ont conduit [les hommes] sans qu'ils sussent où ils allaient. Je crois voir une armée immense dont un vaste génie dirige tous les mouvements. À la vue des signaux militaires, au bruit tumultueux des trompettes et des tambours, les escadrons entiers s'ébranlent, les chevaux mêmes sont remplis d'un feu qui n'a aucun but, chaque partie fait sa route à travers les obstacles sans connaître ce qui peut en résulter, le chef seul voit l'effet de tant de marches combinées : ainsi les passions ont multiplié les idées,

¹¹⁶ *Id.*, p. 595.

¹¹⁷ *Id.*, p. 633 : « Ce sont, si j'ose ainsi parler, les lisières avec lesquelles la nature et son auteur ont conduit l'enfance du genre humain. »

étendu les connaissances, perfectionné les esprits au défaut de la raison dont le jour n'était pas venu, et qui aurait été moins puissante si elle eût régné plus tôt¹¹⁸.

Cette différence entre les actions manifestes et les impulsions secrètes du processus historique renvoie à la distinction théologique entre la volonté de Dieu et la volonté de l'homme. Elle constitue l'assise de la double dimension du Salut et de l'histoire du monde, sur laquelle repose la compréhension théologique de l'histoire. La philosophie de l'histoire des Lumières n'a nullement étendu et enrichi le schéma théologique d'explication de l'histoire, elle l'a au contraire rétréci et rabougri en ravalant la Providence divine au rang de la prévision humaine du progrès, et en la laïcisant ainsi. Mais, même lorsque l'histoire, comme chez Turgot, est seulement comprise sur le terrain de l'humanité et au sens de Voltaire, le schéma théologique demeure cependant efficace, aussi longtemps que l'histoire n'a pas été totalement simplifiée et réduite à un progrès sans relief, fait de stades successifs de développement.

118. *Id.*, p. 632 ; à comparer aux descriptions analogues chez Hegel (ci-dessus, p. 79 sq.), Vico (ci-dessous, p. 149 sq.) et Bossuet (ci-dessous, p. 175 sq.).

Dans l'histoire de la conscience européenne¹, la crise au cours de laquelle le progrès remplaça la Providence se produisit à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle. Cette crise se caractérise par le passage du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), la dernière théologie de l'histoire selon le modèle d'Augustin, à l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) de Voltaire, la première « philosophie de l'histoire », expression de Voltaire lui-même. Les débuts de la philosophie de l'histoire sont marqués par la libération vis-à-vis de la théologie de l'histoire et obéissent à un mobile antireligieux.

Immédiatement après la mort de Charles VI d'Autriche, en 1740, Frédéric le Grand écrit à Voltaire : « L'empereur est mort. [...] Cette mort dérange toutes mes idées pacifiques, et je crois qu'il s'agira, au mois de juin, plutôt de poudre à canon, de soldats, de tranchées, que d'actrices, de ballets, et de théâtre [...]. C'est le moment du changement total de l'ancien système de politique ; c'est ce rocher détaché qui roule sur la figure des quatre métaux que vit Nabuchodonosor, et qui les détruit tous². » Selon l'interprétation par Daniel du songe de Nabuchodonosor, la pierre qui se détache et qui détruit les quatre royaumes est le royaume de Dieu, qui devient une montagne et remplit toute la terre. Selon Frédéric, qui considère la doctrine chrétienne comme « des fables [...] canonisées par leur

1. Voir Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, 1935.

2. Lettre de Frédéric II à Voltaire du 26 octobre 1740, in Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, 1877 sq., t. 35, p. 540.

ancienneté et par la crédulité des gens absurdes³ », il est lui-même la pierre qui se détache et qui détruira le Saint Empire romain, c'est-à-dire la monarchie des Habsbourg telle qu'elle était à son époque. Il fut soutenu dans ce projet par son ami Voltaire, qui entreprit de détruire l'ancien système religieux, en particulier la conception chrétienne de l'histoire. Ils étaient tous deux conscients d'initier une grande révolution en minant les fondements de l'édifice politique et du « vieux palais de l'imposture » fondé « depuis mille sept cent soixante-quinze années⁴ ».

La cognée est mise à la racine de l'arbre [...] et les nations transcriront dans leurs annales que Voltaire fut le promoteur de cette révolution qui se fit au XIX^e siècle dans l'esprit humain⁵.

On persifle le grimoire du magicien ; on éclabousse l'auteur de sa secte ; on prêche la tolérance ; tout est perdu. Il faut un miracle pour relever l'Église. [...] L'Anglais Woolstone prolonge la durée de l'infâme, selon son calcul, à deux cents ans. Il n'a pu calculer ce qui est arrivé tout récemment. Il s'agit de détruire le préjugé qui sert de fondement à cet édifice. Il s'écroule de lui-même, et sa chute n'en devient que plus rapide.⁶

Lorsque Voltaire écrivit son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, il avait en tête le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Celui-ci est une nouvelle version, actualisée, de la théologie de l'histoire d'Augustin. Il commence par la création du monde et se termine avec Charlemagne. Voltaire le reprit à cet endroit et le continua jusqu'à Louis XIII, après avoir déjà publié un ouvrage sur le siècle de Louis XIV. Bien que son œuvre ait d'abord été projetée comme une suite du travail de Bossuet, ce fut une réfutation de la conception traditionnelle de l'histoire, dans le principe aussi bien que dans la méthode et dans le contenu.

Voltaire commence son *Essai* par la Chine ; Hegel fera de même. La Chine venait alors de surgir à l'horizon de l'Occident chrétien par l'intermédiaire des récits des missionnaires français, qui avaient été profondément impressionnés

3. Lettre de Frédéric II à Voltaire de juin 1738, *op. cit.*, t. 34, p. 492.

4. Lettre de Voltaire à Frédéric II du 3 août 1775, *op. cit.*, t. 49, p. 343.

5. Lettre de Frédéric II à Voltaire du 5 mai 1767, *op. cit.*, t. 45, p. 254.

6. Lettre de Frédéric II à Voltaire du 10 février 1767, *op. cit.*, t. 45, p. 104.

par l'ancienneté et la grandeur de la civilisation chinoise, tout comme par l'éthique de Confucius. La question se posa de savoir si la mission chrétienne devait s'adapter à la religion chinoise. Beaucoup de jésuites érudits, qui s'étaient rendus en Chine, y étaient favorables, mais l'Église s'y opposa et Voltaire soutint ses amis jésuites contre l'Église. Avec la découverte de la Chine, l'*orbis terrarum* de l'Antiquité classique et du christianisme fut soumise à une comparaison décisive. Les réalisations de l'Europe furent pour la première fois mesurées à celles d'une civilisation non chrétienne et l'Europe dut apprendre à porter sur elle-même un regard et un jugement extérieurs. Alors se posa le problème de savoir comment l'unité traditionnelle et le foyer de l'histoire chrétienne dans l'histoire du peuple élu pouvaient être conciliés avec la connaissance nouvelle de l'Orient lointain. Une difficulté particulière consista à établir une équivalence entre la chronologie historique de la Bible et la chronologie non biblique, fondée sur l'astronomie, élaborée par les Chinois. Cela rappelle la difficulté à laquelle se heurtèrent les Pères de l'Église lorsqu'ils voulurent accorder les chronologies juive et romaine. Mais cette fois-ci ce fut précisément l'exactitude mathématique des Jésuites, formés à l'école cartésienne, qui causa l'incertitude, même pour Bossuet, qui ne put éviter de déparer son échafaudage chronologique en flanquant chaque date d'une seconde, entre parenthèses, qui s'écartait de la première de la bagatelle de 959 ans⁷.

L'intention du premier chapitre de Voltaire sur la Chine était indirectement de discréditer l'histoire biblique de la création. La justification qu'il donnait lui-même de cette entreprise inhabituelle était sa défense de la « civilisation » contre la barbarie. L'histoire chinoise est selon lui non seulement plus ancienne, mais aussi plus civilisée que les événements rapportés dans l'Ancien Testament. Il souligne la supériorité de l'histoire chinoise sur l'histoire des Juifs, beaucoup moins importante, mais bien plus arrogante.

En suivant simplement le fil historique de la petite nation juive, on voit qu'elle ne pouvait avoir une autre fin. Elle se vante elle-même d'être sortie d'Égypte comme une horde de

7. Voir W. Kaegi, « Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes », *Corona*, t. VIII (1937-1938).

voleurs, emportant tout ce qu'elle avait emprunté des Égyptiens : elle fait gloire de n'avoir jamais épargné ni la vieillesse, ni le sexe, ni l'enfance, dans les villages et dans les bourgs dont elle a pu s'emparer. Elle ose étaler une haine irréconciliable contre toutes les nations ; elle se révolte contre tous ses maîtres. Toujours superstitieuse, toujours avide du bien d'autrui, toujours barbare, rampante dans le malheur, et insolente dans la prospérité. Voilà ce que furent les Juifs aux yeux des Grecs et des Romains qui purent lire leurs livres ; mais, aux yeux des chrétiens éclairés par la foi, ils ont été nos précurseurs, ils nous ont préparé la voie, ils ont été les hérauts de la Providence⁸.

« Presque tout événement purement humain, chez le peuple juif, résume-t-il, est le comble de l'horreur ; tout ce qui est divin est au-dessus de nos faibles idées : l'un et l'autre nous réduisent toujours au silence⁹. » L'histoire des Chinois, au contraire, ne contient aucun conte absurde, pas de miracle ni de prophétie. Confucius était pour Voltaire, qui possédait son portrait dans sa chambre (« *Sancte Confuci ora pro nobis* »), bien supérieur, en tant que sage authentique, à un prophète.

Après avoir traité de la civilisation policée des Chinois, il s'occupa des hindous, des Perses, des Arabes, puis de Rome et de l'expansion du christianisme. Dans toutes ces descriptions captivantes et spirituelles, mais aussi soigneusement justifiées, il s'exprime explicitement en tant que « philosophe » et « historien¹⁰ », c'est-à-dire non comme celui qui croit à la révélation divine, mais comme celui qui sait ce qui est humain, et il établit ainsi sans cesse une séparation entre l'histoire sacrée et l'histoire profane¹¹, que leur fin commune établit selon Bossuet dans une relation réciproque providentielle. Voltaire ne se contente pas de différencier le savoir de la raison de la foi en la révélation, il soumet également les récits bibliques à la critique historique¹². Sa méthode est simple. Il rassem-

8. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Introduction, XLII : Des Juifs depuis Saül, *Œuvres complètes*, Paris, 1878, p. 121 sq.

9. *Id.*, Introduction, XL : De Moïse, considéré simplement comme chef d'une nation, *Œuvres complètes*, Paris, 1878, p. 114. Voir dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire l'article « Juifs ».

10. *Id.* vol. XXI, 3, entre autres.

11. *Id.* *Dictionnaire philosophique*, article « Histoire ».

12. *Id.* *Essai*, *Œuvres complètes*, vol. XXI, p. 3 sq., 104 sq. Après Voltaire, seul

ble de nombreux faits culturels significatifs et les évalue par rapport à la raison humaine universelle. La « civilisation » désigne pour lui le progrès du savoir et de l'habileté, des mœurs et des lois du commerce et de l'industrie. Les deux principaux obstacles à ce progrès sont les religions dogmatiques et les guerres politiques — les deux objets essentiels de l'histoire politique, selon la théologie de Bossuet. Le prodigieux succès de l'*Essai* de Voltaire s'explique principalement par le fait qu'il donnait à la bourgeoisie en pleine ascension sociale une justification historique de ses idéaux en supposant que l'histoire dans son ensemble culmine au XVIII^e siècle. Dans l'*Essai* de Voltaire, Dieu ne règne plus sur l'histoire, ou, s'il règne encore, Il n'intervient plus dans son gouvernement¹³. Le sens et la fin de l'histoire consistent à améliorer les rapports entre les hommes grâce à leur propre raison, à les rendre moins ignorants, « meilleurs et plus heureux¹⁴. »

La conception de l'histoire de Voltaire n'est pas moins conditionnée par la découverte de la Chine que par la révolution de la physique à laquelle il prit une part active¹⁵. D'un point de vue moral, on peut comparer cette révolution à ce que ressentirait un homme qui rêve qu'il vit dans le Paris civilisé et qui constate à son réveil que Paris est une petite île obscure de l'océan Pacifique. La terre se rapetissait en même temps qu'elle devenait l'unique lieu de séjour de notre espèce. L'importance centrale de l'espèce humaine apparut comme une illusion, ce qui enleva de la crédibilité à l'histoire chrétienne de la création. L'homme dut en venir à une théorie plus modeste de sa propre importance, et le XVIII^e siècle répondit à ce problème par la théorie d'un progrès pénible mais continu.

L'ouvrage classique quant à ce changement radical de perspective est *Micromégas* de Voltaire, c'est-à-dire « petit-grand », un conte philosophique qui narre le voyage d'un habitant des étoiles jusqu'à la planète Saturne, où il

Gibbon eut une influence aussi grande dans l'émancipation de l'histoire vis-à-vis de la théologie.

13. Voir la critique par Frédéric II du déisme de Voltaire dans une lettre à Voltaire du 25 décembre 1737 (t. 34, p. 367 sq.).

14. Voir *Dictionnaire philosophique*, article « Homme ».

15. La conception newtonienne de la mécanique céleste était très éloignée de l'interprétation antireligieuse qu'en fit Voltaire, comme le montre le fait même que Newton ait écrit un ouvrage sur les prophéties de Daniel.

recueille par hasard d'étranges petits êtres vivants qui se nomment « hommes ». Ils possèdent le langage et sont remarquablement intelligents. Ils soutiennent également qu'ils possèdent une « âme ». L'un d'eux, un thomiste, affirme même que la création tout entière n'a été faite que pour l'homme. À ces mots le voyageur céleste est secoué d'un rire inextinguible.

Dans le conte philosophique *Candide*, Voltaire soumet tout particulièrement à sa critique satirique la doctrine chrétienne de la prédestination et la théodicée de Leibniz, qui apparaît dans le récit sous les traits de Pangloss. Ce dernier soutient que tout, dans ce monde, est fait en vue d'une fin humaine déterminée et en définitive en vue de la meilleure de toutes les fins.

Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes ; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été formées pour être taillées et pour en faire des châteaux ; aussi, monseigneur a un très beau château (...). Et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année¹⁶.

À la question de savoir s'il croit au péché originel, Pangloss répond que le péché et la malédiction qui en fut la conséquence entrent nécessairement dans le schéma du meilleur des mondes possible. « Monsieur ne croit donc pas à la liberté ? – Votre Excellence m'excusera, dit Pangloss [et il pourrait faire référence à Augustin], la liberté peut subsister avec la nécessité absolue : car il était nécessaire que nous fussions libres¹⁷. » Pour un autre voyageur, cependant, qui a vécu tant de choses extraordinaires que rien ne lui semble plus inhabituel, la fin en vue de laquelle le monde a été créé, est de « nous faire enrager¹⁸ ». Vers la fin de l'aventure, Candide rencontre par hasard pendant le carnaval de Venise, lors d'un bal masqué, six étrangers. Ce sont des rois célèbres et détrônés qui racontent leur destinée et témoignent de la vanité et de la misère de l'existence humaine. Après avoir subi bien des malheurs, Can-

16. *Candide*, chap. 1. (N.d.T.)

17. *Candide*, chap. 5. (N.d.T.)

18. *Candide*, chap. 21. (N.d.T.)

dide et ses amis philosophes s'installent dans une petite ferme près de Constantinople, où ils poursuivent à l'occasion leur discussion sur la philosophie morale et métaphysique. Un jour ils demandent conseil à un derviche célèbre, le meilleur philosophe de la Turquie. « Maître, nous venons vous prier de nous dire pourquoi un aussi étrange animal que l'homme a été formé. De quoi te mêles-tu, lui dit le derviche ? Est-ce là ton affaire ? Mais, mon révérend père, dit Candide, il y a horriblement de mal sur la terre. Qu'importe, dit le derviche, qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Égypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non ¹⁹ ? » Finalement, Candide découvre pourtant la fin naturelle de son existence. C'est la civilisation ou la culture au sens premier et littéral du mot : l'homme doit simplement cultiver son jardin, comme Adam et Ève ont cultivé le jardin d'Éden. « C'est le seul moyen de rendre la vie supportable ²⁰. » La petite société entra dans ce louable dessein et chacun, homme ou femme, cultiva ses dons dans sa petite maison et dans son potager. Dans le dernier entretien avec Candide, Pangloss revient encore à sa théodicée :

Car enfin, si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château à grands coups de pied dans le derrière pour l'amour de Mlle Cunégonde, si vous n'aviez pas été mis à l'Inquisition, si vous n'aviez pas couru l'Amérique à pied, si vous n'aviez pas donné un bon coup d'épée au baron, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons du bon pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistaches.

Cela est bien, répondit Candide ; mais il faut cultiver notre jardin.

Ce conte de Voltaire, qui veut conduire jusqu'à l'absurde la tentative de justification de Dieu dans l'histoire de ce monde ²¹, a pour fondement l'expérience du grand tremblement de terre de Lisbonne, en 1755. Cette épreuve mar-

19. *Candide*, conclusion. (N.d.T.)

20. *Candide*, *ibid.*. (N.d.T.)

21. Voir *Dictionnaire philosophique*, article « Bien, tout est bien ». L'argument de Candide se retrouve dans les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, x^e partie.

qua profondément toute l'Europe²² et fut l'occasion de la révision de la conception rationaliste de la Providence. Nous sommes aujourd'hui habitués à des destructions bien plus importantes, qui ne sont pas le fait de la nature, mais de notre propre volonté. On peut alors se demander si la destruction volontaire d'une centaine de grandes villes a elle aussi été l'occasion d'un nouvel examen du discours traditionnel selon lequel Dieu réalise ses buts dans l'histoire avec l'aide de l'homme²³.

Tandis que Voltaire écrivait son *Essai* contre Bossuet, deux arguments lui vinrent à l'esprit. Premièrement, que l'histoire universelle de Bossuet n'est pas universelle²⁴, deuxièmement, que la Providence n'apparaît pas dans le cours de l'histoire. Il souligne que l'histoire de Bossuet ne traite que de quatre royaumes de l'Antiquité, et présente ceux-ci avant tout dans leurs relations à la destinée juive, comme si celle-ci était le point central de tout intérêt et de tout sens historique.

Ce que j'admire le plus dans nos compilateurs modernes, c'est la sagesse et la bonne foi avec laquelle ils nous prouvent que tout ce qui arriva autrefois dans les plus grands empires du monde n'arriva que pour instruire les habitants de la Palestine. Si les rois de Babylone, dans leurs conquêtes, tombent en passant sur le peuple hébreu, c'est uniquement pour corriger ce peuple de ses péchés. Si le roi qu'on a nommé Cyrus se rend maître de Babylone, c'est pour donner à quelques Juifs la permission d'aller chez eux. Si Alexandre est vainqueur de Darius, c'est pour établir des fripiers juifs dans Alexandrie. Quand les Romains joignent la Syrie à leur vaste domination et englobent le petit pays de la Judée dans leur empire, c'est encore pour instruire les Juifs ; les Arabes et les Turcs ne sont venus que pour corriger ce peuple aimable. Il faut avouer qu'il

22. Voir Kant, *Histoire et description physique des accidents les plus remarquables causés par le tremblement de terre* (1756), dont le tremblement de terre de Lisbonne fut l'occasion.

23. Voir l'opuscule de Kant *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* (trad. A. J.-L. Delamarre in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, 1985). Ce que montre en fait cette réfutation classique n'est cependant que l'impossibilité de fonder une théodicée par des moyens philosophiques. Du point de vue religieux, le problème d'une théodicée est peut-être tout aussi insoluble, mais ne peut être rejeté sous prétexte qu'il serait absurde ; voir T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, 1934, chap. I.

24. Voir *Essai*, in *Œuvres*, 1877, XXI, Avant-Propos, p. 157 sq. et *Remarques pour servir de supplément*, in *Œuvres*, XXIX, p. 543 sq. ; voir *Dictionnaire philosophique*, article « Histoire ».

a eu une excellente éducation ; jamais on n'eut tant de précepteurs : et voilà comme l'histoire est utile²⁵.

« Nous parlerons des Juifs, dit Voltaire, comme nous aurions parlé des Scythes ou des Grecs. »

Si éclairant que semble être ce nivellement de l'histoire du Salut sur l'histoire profane du monde, il ne produit cependant pas une complète universalité. Jeter un regard d'ensemble sur huit ou vingt et une cultures au lieu des quatre de Bossuet ne rend en effet pas l'histoire plus universelle, cela la rend à peine plus générale. Un regard sur la table des matières de l'*Essai* de Voltaire montre que son histoire universelle repose certes sur un exposé au contenu élargi, sans pour autant s'orienter vers un sens central. Ce qui fait l'unité de ses observations, ce n'est que l'ordre chronologique et le principe hypothétique du progrès. L'histoire universelle, qui est dirigée vers un but unique et rassemble, au moins potentiellement, tout le cours des événements, n'a pas son origine chez Voltaire, mais dans le monothéisme juif et l'eschatologie chrétienne. C'est le Dieu unique de la Bible qui oriente et centre l'histoire de façon universelle. Lorsque cette croyance s'est implantée et a régné pendant des siècles, l'homme se retrouve difficilement dans une conception cyclique et sans but du cours de l'histoire, même s'il a renoncé à la Création et à la Providence, au Jugement dernier et à la Rédemption. Il tentera de remplacer la Providence, mais toujours dans la même perspective, en sécularisant l'espérance chrétienne de la Rédemption en une attente incertaine d'un monde meilleur. La croyance en la Providence divine devient croyance en la capacité de l'homme à pourvoir à son bonheur terrestre.

Voltaire avait trop de discernement pour donner une importance excessive à l'idée du progrès. Il croyait à un progrès mesuré, interrompu par des périodes de retour en arrière et soumis au hasard aussi longtemps que la raison ne règne pas sans partage. Cette conception sobre le distingue de Condorcet et de ses attentes enthousiastes. Mais elle le sépare également de l'espérance chrétienne d'un ultime achèvement. Ce n'est cependant pas un hasard si

25. *Dictionnaire philosophique*, article « Histoire ».

la croyance au progrès n'apparut pas dès l'Antiquité, caractérisée par le respect du passé mythique et la pensée d'un temps qui revient éternellement²⁶. À l'intérieur d'un ordre cyclique de l'univers, dans lequel tout progrès est en même temps un recul, il n'y a pas de place pour un progrès qui ne revient pas en arrière. Seule la pensée judéo-chrétienne tournée vers le futur pouvait ouvrir l'avenir comme l'horizon de tout effort et de toute pensée modernes. L'incroyant moderne lui-même vit encore, comme Christian dans *The Pilgrim's Progress*, de l'espérance et de l'attente, et même ceux qui, comme Sorel, démasquent la pensée du progrès comme une « illusion bourgeoise », pensent cependant être plus avancés que leurs adversaires. Les uns comme les autres croient à un monde futur et meilleur. L'idée du progrès se maintient et disparaît en même temps que l'anticipation de l'avenir et que la supposition qu'il apporte quelque chose de « nouveau ». Si un astronome venait à nous convaincre que notre planète serait inhabitable en l'an 2000, notre idée du progrès perdrait alors tout son sens. Pourquoi en effet nous préoccuper de produire de meilleures automobiles, de meilleurs logements, de la meilleure nourriture et de parvenir à une meilleure santé si le temps d'un progrès possible est bientôt révolu et si toutes les améliorations aboutissent en définitive à une fin amère ? Mais même si nous supposons que l'idée du progrès se laisse déduire de l'espérance chrétienne, on doit alors se demander : comment le christianisme a-t-il pu développer des conséquences antichrétiennes ? Est-il en lui-même déjà orienté vers le progrès et ainsi en mesure d'engendrer la croyance profane au progrès comme son enfant illégitime, ou est-il orienté vers le progrès en un sens tout à fait différent de celui du monde postchrétien ?

Pour savoir si le christianisme est ou non « progressiste », il faut distinguer entre la moderne *religion du progrès*, le *progrès de la religion* et le *progrès religieux*²⁷. Commençons par le dernier. Il n'y a là aucun doute que les Évangiles vivent

26. Voir l'article instructif de H. Weiss, « The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy », *Philosophy and Phenomenological Research*, décembre 1941.

27. On trouve un exemple typique de la confusion entre progrès religieux et religion du progrès dans le chapitre sur le progrès du livre de E. F. Scott *Man and Society in the New Testament*, New York, 1946.

de la confiance en la progression individuelle et commune vers le Jugement dernier et la Rédemption, mais pas de la croyance en un monde terrestre meilleur, bien que le progrès dans le monde ait été impressionnant à l'époque d'Augustin et de ses successeurs. Ce que les Évangiles annoncent, ce ne sont en aucun cas des améliorations futures de notre condition terrestre, mais l'arrivée soudaine du royaume de Dieu, par opposition au royaume de ce monde. La préparation intérieure, par la pénitence et le repentir, au Jugement dernier et à la Rédemption, est la seule véritable « éducation religieuse », dont le progrès peut être mesuré au sérieux et à la conscience du but de cette conversion spirituelle. La Rédemption ne peut pas être atteinte par un développement progressif de nos dispositions naturelles, mais seulement être préparée par une conversion décisive. L'exhortation de Paul à ne pas regarder en arrière mais à « aller de l'avant » n'a ainsi rien à voir avec l'activisme moderne ni avec l'importance moderne accordée au futur. Il s'agit pour lui d'une transformation et d'un achèvement qui seront atteints dans un avenir encore lointain mais qui est devant nous. Le christianisme n'a pas, comme c'est le cas de la moderne religion du progrès, ouvert l'horizon d'un avenir indéfini, mais anticipé définitivement l'avenir et a ainsi approfondi et souligné le sérieux de l'« instant » décisif. L'espérance croyante en une gloire future et au Jugement dernier ne suppose pas que l'histoire se prolonge à l'infini, que ce soit par une loi naturelle de l'évolution ou par suite des efforts constants de l'homme, mais qu'elle a déjà atteint son but avec le Christ. Le progrès chrétien du vieil Adam à la nouvelle créature est certes progrès, mais il est totalement indépendant des transformations historiques des rapports sociaux et économiques, culturels et politiques. *The Pilgrim's Progress* est fondamentalement le même pour Paul, François d'Assise et John Bunyan. Le christianisme n'a précisément fait aucun progrès dans ce domaine, parce que le progrès religieux d'un chrétien consiste à imiter le Christ, et le Christ ne se souciait pas des réformes mondaines. Sa perfection divine ne peut pas être surpassée par les imitations humaines²⁸.

28. Voir V. Soloviev, *La Justification du Bien*, trad. T.D.M., Genève, 1997, p. 195. L'absence d'un progrès spirituel est ici démontrée précisément à partir de la

Le progrès de la religion est différent du progrès dans la foi. Toutes les religions historiques ont nécessairement part au procès de l'histoire, un procès qui est aussi bien un progrès qu'une régression selon la mesure qu'on lui applique. Il serait très naïf de se représenter l'histoire de la religion chrétienne comme si elle avait constamment progressé depuis le christianisme « primitif », à travers l'Église du Moyen Âge jusqu'à la Réforme, pour trouver son achèvement dans les dernières formes du protestantisme libéral et de la nouvelle orthodoxie. Les transformations d'une religion historique qui se situe dans le monde s'accorderont plus ou moins avec les transformations générales du monde, mais toutes les réformes religieuses tentent de restituer le message originel, primitif, dans les conditions nouvelles. Cela est possible parce que le progrès religieux dans la foi est indépendant du progrès et du déclin général d'une religion.

La religion moderne du progrès est encore quelque chose d'autre. Elle croit que l'humanité se perfectionnera peu à peu, parce qu'elle ne croit pas à la révélation unique d'une perfection absolue. Les critères de la croyance au progrès dans le monde peuvent être aussi divers et variés que les buts terrestres de l'homme, mais ils sont de part en part de ce monde. La croix de la moderne religion du progrès ne consiste pas, comme on l'a dit, en ce qu'elle aurait perdu le « foyer » spirituel de ses « applications » dans le monde, mais en ce qu'elle utilise une idée du progrès qui est antichrétienne aussi bien dans ses présuppositions que dans ses conséquences. La faiblesse du christianisme moderne est d'être si moderne et si peu chrétien qu'il reprend à son compte le langage, les méthodes et les résultats de nos conquêtes en ce monde — dans l'illusion que les découvertes modernes sont seulement des moyens

perfection qui a été atteinte dans le Christ. Personne ne peut douter, selon Soloviev, que c'est un progrès étonnant qui conduisit, dans une courte période, de la sagesse naturelle de Socrate jusqu'au Christ. Qui oserait au contraire constater un semblable progrès spirituel dans la période beaucoup plus longue qui nous sépare du Christ, et comparer par exemple Spinoza et Kant, ou Luther et Fox avec le Christ ? Ainsi, le fait que l'histoire n'ait pas encore produit une personnalité plus parfaite montre que la perfection du Christ ne peut pas être comprise comme le produit naturel de l'évolution historique. Seule la révélation d'un homme-Dieu, seule une perfection absolue, et pas relative, peuvent expliquer pourquoi, depuis le Christ, il y a un progrès dans tous les domaines de la vie, mais pas dans le domaine fondamental de la puissance spirituelle personnelle (p. 196).

neutres qui pourraient être christianisés à travers des fins morales, à défaut d'être religieuses. En réalité, ces fins sont le résultat d'une mondanité extrême et d'une extrême confiance en soi. La non-religion du progrès demeure pourtant une sorte de religion, dérivée de la croyance chrétienne en un but à venir, même si elle pose à la place d'un *eschaton* déterminé et supra-mondain un *eschaton* indéterminé et intra-mondain.

VI

VICO

La grande crise de l'histoire de la conscience historique, qui se produisit à l'époque qui sépare Bossuet de Voltaire, trouva son expression la plus significative dans la « science nouvelle » de l'Italien Jean-Baptiste Vico (1668-1744), qui fut dans sa vie privée aussi pauvre et humble qu'il fut, en tant qu'auteur, riche et superbe. Son œuvre est un système composé de fragments, une esquisse grandiose d'une histoire qui part de l'origine et qui est universelle, dans laquelle chaque partie recommence avec les principes du Tout. Elle contient donc des répétitions et des obscurités, mais qui sont les signes de la quête passionnée d'un penseur génial.

La première édition de la *Scienza nuova* parut en 1725, sa version complète parut en 1730, et fut revue en 1744¹, c'est-à-dire quatre ans avant *L'Esprit des lois* de Montesquieu, dix ans avant *l'Essai* de Voltaire, cent ans avant la *Philosophie de la mythologie et de la révélation* de Schelling,

1. Toutes deux ont été éditées par F. Nicolini, Bari, 1931, 3^e éd. 1942. (N.d.T. : par l'abréviation SN, nous citons la traduction française de A. Pons, Paris, 2001 — qui elle-même traduit la deuxième édition, de 1744 — en la modifiant parfois sur des points de détail. L'abréviation SN I désigne la première édition, non traduite en français). La meilleure présentation d'ensemble de la pensée de Vico se trouve chez B. Croce, *La Philosophie de Jean-Baptiste Vico*, trad. H. Buriot-Darsiles et G. Bourgin, Paris, 1913. Deux autres travaux de valeur ont été rédigés par R. Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico*, Berlin, 1929, et *Augustin und Vico*, dans la série « *Geist und Gesellschaft* », t. III : *Vom Denken über Geschichte*, Breslau, 1928. R. Flint, *Vico*, Londres, 1884, et H. P. Adams, *The Life and Writings of Vico*, ont écrit des monographies anglaises sur Vico. Pour plus d'indications bibliographiques, se reporter à l'ouvrage de Croce, appendice III. Un commentaire plus détaillé et corrigé de F. Nicolini est en préparation (il est paru en 1978 à Rome : F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, 2 vol., N.d.T.).

et presque deux cents ans avant qu'elle ne fût redécouverte et reconnue comme le premier pas vers une philosophie de l'histoire. Elle est le fruit de la pénétration de toute une vie dans les profondeurs de l'humanité historique. Elle n'anticipe pas seulement sur des idées fondamentales de Herder et de Hegel, de Dilthey et de Spengler, mais aussi sur les découvertes particulières de Niebuhr et Mommsen dans le domaine de l'histoire romaine, sur la théorie de Wolf concernant Homère, sur l'interprétation de la mythologie par Bachofen, sur la reconstruction de la vie antique à travers l'étymologie par Grimm et sur la conception historique du droit de Savigny, sur la *Cité antique* de Fustel de Coulanges et sur la doctrine de la lutte des classes de Marx et de Sorel².

Vico fut très peu connu de son vivant. Il était trop en avance sur son temps pour exercer une influence immédiate. Un censeur juge avec perspicacité que la *Science nouvelle* est une œuvre « caractéristique d'une crise au plus haut point funeste dans l'histoire européenne³ ». Vico, catholique sincère, était à peine conscient du caractère révolutionnaire de sa *Science nouvelle*, et lorsqu'il affirme qu'on ne peut posséder ni la science ni la sagesse sans la piété, ce n'était certainement pas là, contrairement à ce qu'ont cru les interprètes modernes, une concession à l'Église, c'était sa conviction authentique. Son œuvre, lors de sa publication à Naples, fut tout le contraire d'un best-seller. Il écrivit à un ami : « Il me semble véritablement que j'ai semé mon œuvre dans cette ville comme dans le désert. Je fuis tous les lieux publics pour ne rencontrer aucun de ceux à qui je l'ai envoyée. Lorsque la rencontre est inévitable, je salue sans m'arrêter, personne ne me donne lors de ces occasions le plus petit signe qu'il l'ait reçue, ce qui me conforte dans l'idée que j'ai publié mon livre dans un désert. » Il savait pourtant qu'il avait accompli quelque chose de durable et de nouveau : la première construction empirique de l'histoire humaine — histoire

2. Marx, qui connaissait la *Scienza nuova*, voyait en elle les germes des *Prolegomena ad Homerum* de Wolf, de l'histoire romaine de Niebuhr et de la fondation de la philologie comparative. Voir M. Lifshitz sur Vico et Marx dans *Philosophy and Phenomenological Research*, mars 1948.

3. Voir Croce, *op. cit.*, p. 272 sq. Cette réf. est donnée dans la trad. allemande, par E. Auerbach et T. Lücke, Tübingen, 1927.

de la religion, de la société, des formes de souveraineté, des institutions juridiques et des langues — à partir du principe philosophique d'une loi éternelle de développement providentiel, celui-ci n'étant conçu ni comme un progrès historique, ni comme un cycle cosmologique.

*Principe et méthode de la
« Science nouvelle »*

Vers la fin de son ouvrage⁴, Vico explique qu'il n'a pas pu s'empêcher de lui donner ce titre, « qui excite l'envie, de *Science nouvelle*, parce que c'eût été trop injuste de la priver du droit qu'elle possédait à juste titre sur un sujet aussi universel que celui qui touche à la *nature commune des nations* » — tel est en effet le sous-titre des *Principes d'une science nouvelle*. Quels sont ces principes et en quoi consiste la nouvelle méthode de sa science ?

Lors de la discussion de ses « aspects principaux⁵ », Vico donne les définitions suivantes. La *Science nouvelle* est : 1) « une théologie civile raisonnée de la Providence divine », c'est-à-dire la présentation raisonnée de la Providence divine dans l'histoire sociale, qui inclut des affaires civiles telles que le mariage, l'enterrement, la législation, les formes de gouvernement, les luttes des classes, etc. ; 2) « une philosophie de l'autorité » (*auctoritas*), en particulier de l'origine de la propriété, puisque les premiers fondateurs (*auctores*) de la société humaine furent aussi les fondateurs de la propriété, des lois et des traditions ; 3) « une histoire des idées humaines », surtout des plus anciennes représentations religieuses du ciel ; 4) « une critique philosophique » des plus anciennes traditions religieuses, en particulier des théogonies ; 5) « une histoire éternelle idéale, selon laquelle l'histoire particulière de tous les peuples évolue dans le temps », c'est-à-dire qu'elle met en évidence le schéma typique du processus des civilisations, qui se reproduit sans cesse ; 6) « un système du droit naturel des peuples », dont le caractère naturel repose sur les besoins et l'utilité primitifs ; 7) une science

4. SN, § 1096, p. 530.

5. *Id.*, p. 163 sq.

dès débuts les plus anciens et les plus sombres, ou des « principes » de l'histoire mondiale profane du monde païen, puisqu'elle interprète la vérité cachée des histoires mythiques. En résumé, la nouvelle science considérée dans son ensemble est une théologie, fondée en raison, du *mondo civile*, du monde historique. Elle souligne partout l'esprit primitif, héroïque, religieux et poétique qui est aussi le fondement créateur de l'humanité rationalisée des temps ultérieurs.

Le lecteur du *xx^e* siècle, familier de la philosophie hégélienne de l'esprit objectif comme des tentatives modernes pour fonder l'« histoire de l'esprit » et la « philosophie de la civilisation », trouvera peut-être la découverte de Vico du *mondo civile* en tant qu'objet d'une science particulière assez triviale, comme beaucoup de ses découvertes. Tel n'était pas le cas au début du *xviii^e* siècle, alors que la seule science véritable était la nouvelle science de la nature, physique et mathématique. Pour mesurer combien il lui fut difficile d'élever l'histoire, en particulier l'histoire religieuse et sociale, au rang d'une science, il suffit de se rappeler que, cent ans après lui, Comte tentait encore de fonder la philosophie de l'histoire en tant que « physique sociale » selon le modèle de la science naturelle et de la mathématique. Ce qu'il y a de nouveau dans la science de Vico doit être jugé d'après la science des cartésiens alors dominante, et dont la nouveauté révolutionnaire n'avait pas encore cent ans, lorsque Vico osa défier et renverser les *Principia* et le *Discours de la méthode* de Descartes⁶.

Dans la première partie du *Discours de la méthode*, et de nouveau dans la première des *Meditationes de prima philosophia*, Descartes raconte l'histoire de sa décision radicale de douter de tout ce qui n'est pas absolument certain, afin de parvenir par un doute méthodique à la certitude absolue et ainsi à la vérité scientifique. Le sens commun, la science juridique, la médecine, la rhétorique, la philologie, l'histoire et les histoires des écrivains et moralistes anciens permettent tout aussi peu de découvrir une telle vérité absolument certaine que la théologie de la Révélation et les opinions philosophiques traditionnelles. Toutes reposent sur une autorité dépendant de la tradition, sur

6. Voir A. Koyré, *Entretiens sur Descartes*, New York, 1944.

l'« exemple » et la « coutume » et non sur un savoir certain. C'est ainsi que Descartes se décida à détruire tout le superbe « bâtiment » des prétendues sciences afin de recommencer à partir d'une fondation solide. Il était certes tout à fait conscient qu'une si radicale reconstruction n'était pas possible dans le domaine des « affaires publiques », par exemple celui de la réforme d'un État ou d'une religion dominante, là où l'homme doit se reposer sur l'autorité, la coutume, l'exemple et la tradition, parce que dans ce domaine pratique il ne s'agit absolument pas d'une vérité théoriquement certaine, mais seulement de vraisemblance. Les sciences historiques ne sont pour Descartes en aucun cas des sciences. L'historien qui prétend connaître l'histoire romaine ancienne en sait moins à ce sujet qu'un cuisinier qui vivait à Rome et comprendre le latin n'est rien de plus que ce dont la servante de Cicéron était capable. Tout savoir qui repose sur une expérience transmise de façon sensible ou historique doit donc être jeté par-dessus bord, car dans la tradition et dans les sens, qui nous trompent tous deux si souvent, on ne peut trouver aucune certitude absolue. La seule certitude, infime mais incomparablement importante, que trouva Descartes sur le chemin de l'exclusion de tout ce qui est douteux, c'est la certitude formelle du *Cogito ergo sum*, grâce aux idées innées. À partir de là le monde physique peut être scientifiquement reconstruit, avec l'aide des idées mathématiques, langage authentique de la nature. C'est selon le modèle et les critères de la science mathématique et de sa certitude que Descartes s'efforça de réformer la philosophie.

Vico, qui vint à la philosophie à partir de la science juridique et de l'histoire, mit précisément en question ces critères critiques de la vérité cartésienne, et cela à partir du principe que tout savoir véritable est un savoir des causes, c'est-à-dire que nous ne savons véritablement et de façon fondée que ce que nous avons nous-même causé ou réalisé. Le vrai, ou *verum*, se mesure à ce qui est accompli, au *factum*.⁷ Mais l'homme a-t-il produit lui-même le monde naturel du cosmos physique ? Ou bien Dieu seul

7. Pour une étude détaillée de la théorie du savoir de Vico, voir B. Croce, *op. cit.*, chap. I et II et appendice I, ainsi que F. Amerio, *Introduzione allo Studio di Vico*, Turin, 1947.

peut-il en avoir un savoir complet parce qu'il l'a créé ? Si nous sommes nous-mêmes des créatures et n'avons pas créé la nature, celle-ci nous demeure nécessairement opaque. La certitude de Descartes n'est que celle de la conscience formelle, mais pas celle du savoir véritable — celle d'un simple *cogitare* et non du véritable *intelligere* ou de la vision pénétrante. Pour l'homme, le savoir achevé, démontrable, ne s'atteint que dans le domaine des fictions mathématiques, où nous construisons, comme Dieu, librement nos objets. Les nombres et les figures ne sont pourtant que des abstractions, qui ne peuvent pas fournir le fondement d'une connaissance concrète de la nature. Mais qu'en est-il de la « nature commune des peuples », qui est l'objet principal de la science de Vico ? Est-elle tout aussi opaque que le monde physique, ou est-elle ouverte à notre compréhension ?

Pour répondre à cette question, Vico reprend le doute méthodique de Descartes, mais l'inverse en affirmant qu'il y a au milieu de l'« immense océan du doute » un « seul et infime morceau de terre », sur lequel nous pouvons prendre pied⁸.

Le seul point d'Archimède certain pour la connaissance de la vérité, duquel la nouvelle science peut et doit partir, consiste dans le caractère interchangeable du *verum* et du *factum*. L'histoire, même dans ses débuts les plus obscurs, peut être l'objet d'un savoir certain et vrai, parce que « dans cette épaisse nuit de ténèbres qui recouvre l'Antiquité première, si éloignée de nous, apparaît la lumière éternelle qui ne s'éteint jamais, de cette vérité qui ne peut d'aucune façon être mise en doute : *ce monde civil a certainement été fait par les hommes*, et par conséquent on peut, parce qu'on le doit, trouver ses principes à l'intérieur des modifications *de notre propre esprit humain*⁹ ».

Les principes ne sont certes pas immédiatement donnés, mais ils peuvent être trouvés par l'interprétation constructive. Vico reconnaît qu'il lui a fallu vingt-cinq ans d'une réflexion infatigable pour surmonter les préjugés de l'intellectualisme moderne et faire renaître la mentalité, encore

8. SN I, § 40.

9. SN, § 331, p. 130. Voir l'interprétation stylistique de ce passage par E. Auerbach dans « Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienza von G. Vico », *Archivum Romanicum*, XXI (1937), p. 173 sq.

à l'abri de la civilisation moderne, de l'humanité homérique et préhomérique dans ses lois, ses usages, ses langages et ses religions. Quant à celui qui se pose des questions sur la possibilité d'étudier l'histoire ancienne en dépit des transformations de notre propre esprit, il doit être étonné que les philosophes aient employé leurs forces à atteindre la science du monde naturel, alors que, Dieu l'ayant créé, il ne peut également être connu que par Lui, tandis qu'ils négligeaient le monde des nations, bien que nous puissions le connaître, parce que nous l'avons nous-mêmes produit¹⁰. La Science nouvelle est une philosophie en même temps qu'une histoire de l'humanité, et elle est possible parce que la nature des hommes et des peuples est en elle-même humaine et historique. Cette *natura* humaine n'est pas donnée une fois pour toutes à travers des dispositions physiques, mais elle devient ce qu'elle est « *nascendo* ¹¹ », par la loi historique de son développement aussi bien naturel que providentiel.

Par conséquent notre Science en vient dans le même temps à décrire une *histoire éternelle idéale* que parcourent dans le temps les histoires de toutes les nations dans leur naissance, leur progrès, leur maturité, leur décadence et leur fin. Bien plus, nous avançons jusqu'à affirmer que, le monde des nations ayant certainement été fait par les hommes (c'est là le premier principe indubitable qui a été établi plus haut), et la manière dont il s'est formé devant par conséquent se retrouver dans les modifications de notre propre esprit humain, celui qui médite cette Science se raconte à lui-même cette histoire idéale éternelle, dans la mesure où il la fait pour lui-même en prouvant qu'elle « a dû, doit, devra » [être ce qu'elle est]; car, lorsqu'il arrive que celui qui fait les choses les raconte lui-même, l'histoire ne peut être davantage certaine. Ainsi, cette Science procède tout comme la géométrie, qui produit pour elle-même le monde des grandeurs, tandis qu'elle les construit et les contemple selon leurs principes; mais notre Science le fait avec une réalité qui dépasse celle de la géométrie dans la mesure où les lois des affaires humaines ont une réalité qui dépasse celle des points, lignes, surfaces et figures. Et voilà bien un argument qui montre que ces preuves sont d'une espèce divine, et qu'elles doivent, ô lecteur,

10. *Id.*

11. *Id.*, § 346, p. 139, et § 147-148, p. 90. Voir l'analyse, par E. Auerbach, du concept de nature de Vico, *loc. cit.*, p. 177 sq.

te procurer un plaisir divin, puisqu'en Dieu connaître et faire sont la même chose¹².

L'équivalence du vrai et du créé rétablie par Vico dans la compréhension de l'histoire le libéra du point de départ de Descartes et lui permit de parvenir à la vérité philosophique de toutes ces certitudes « philologiques » qui se manifestent dans le monde humain des langues, des coutumes, des lois et des institutions. Au fond, Vico ne répète pas l'idéal cartésien de la certitude géométrique dans le domaine du savoir historique, mais il ne renonce pas non plus à la vérité scientifique au profit du simplement vraisemblable. Son effort propre consiste bien plutôt en un surmontement de toute la distinction cartésienne entre vérité théorique et vraisemblance sensible et pratique, grâce à une dialectique du vrai et du certain qui anticipe la « vérité de la certitude sensible » de Hegel. Il élève la « philologie », c'est-à-dire l'information historique extérieure, qui avait été traitée par Descartes avec un si grand mépris, au rang d'une science philosophique¹³. Il introduit le primat de la « philosophie de l'esprit », comme nous la nommons depuis Hegel, à travers la critique du primat de la nouvelle science de la nature.

La nature physique n'est qu'une moitié de la réalité, et la moins importante. D'où la position remarquable du globe dans la présentation allégorique dont l'explication permet à Vico d'introduire à l'idée principale de son œuvre. L'image montre dans le coin supérieur gauche l'œil de Dieu (la Providence), à droite une femme (la métaphysique) qui contemple Dieu, tandis qu'elle est debout sur le globe terrestre (le monde physique), qui n'est soutenu que d'un côté par un autel (symbole des anciens sacrifices religieux). À gauche se trouve une statue d'Homère (le poète théologique), symbole de l'antique sagesse des païens. Un rayon de la Providence divine relie l'œil de Dieu au cœur de la métaphysique et un second conduit de là à Homère. Le rayon divin de la Providence est donc relié, par l'intermédiaire de la métaphysique, à Homère, c'est-à-dire au

12. *Id.*, § 349, p. 140 (trad. modifiée).

13. *Id.*, § 138 *sq.*, p. 88, et § 359, p. 142 ; SN I, § 23. Voir E. Auerbach, « G. Vico und die Idee der Philologie », in *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, Barcelone, 1936.

monde historique des païens, mais passe à côté du monde de la nature. Dans son explication, Vico souligne que la métaphysique contemple Dieu « par-dessus l'ordre des choses naturelles », par l'intermédiaire desquelles les philosophies ont jusqu'alors vu Dieu. La véritable philosophie contemple en Dieu le monde de l'esprit humain, afin de démontrer sa Providence dans le monde des hommes, qui est un monde civil des peuples. Le globe n'est soutenu que par un côté de l'autel, « les philosophes n'ayant jusqu'à maintenant contemplé la Providence divine qu'à travers le seul ordre naturel [...] ; mais ils ne l'ont pas encore contemplée dans la partie qui est la plus propre aux hommes, dont la nature a pour principale propriété celle d'être sociable¹⁴ ».

La place prédominante accordée à la Providence dans l'allégorie comme dans l'ensemble de l'œuvre de Vico montre que ce serait mal comprendre le principe *verum = factum* que de l'interpréter dans le sens où le monde historique de l'homme serait seulement le produit de sa force créatrice spontanée¹⁵. Dans la première comme dans la seconde édition de la *Science nouvelle*, Vico se hâte d'ajouter, aussitôt après avoir exposé son principe, que la redécouverte des origines historiques par notre esprit ainsi que sa capacité à fréquenter son propre passé fonde une philosophie de l'esprit humain « qui doit nous conduire à Dieu en tant qu'éternelle Providence ».

La dernière section du premier livre de la *Science nouvelle* traite alors explicitement de la Providence en tant qu'achèvement de tous les principes de la *Science nouvelle*. Il est significatif que la Providence soit introduite comme la « méthode » de la *Science nouvelle*, comme le chemin légitime sur lequel l'histoire acquiert sa direction et son ordre. Selon Vico un monde historique ne peut pas être construit sur l'athéisme¹⁶. Toutes les civilisations, les lois et les institutions, en particulier les plus primitives, le mariage, l'inhumation¹⁷ et l'agriculture, reposent sur des

14. SN, § 2, p. 7-8.

15. Voir B. Croce, *op. cit.*, p. 122 sq.

16. SN I, § 8 ; SN, § 1097, p. 531.

17. SN, § 12. Le mariage et l'inhumation à caractère religieux sont, selon Vico, les institutions les plus humanisatrices. Selon l'étymologie de Vico, *humanitas* est dérivé de *humando* (« enterrer »).

sacrifices et des rites, sur une forme quelconque de religion, qu'elle soit vraie ou fausse, chrétienne ou païenne. « Étant donné que toutes les nations commencèrent par le culte de quelque divinité, les pères, dans l'état des familles, durent être les sages en matière de divination par les auspices, les prêtres qui sacrifiaient pour se les procurer, c'est-à-dire pour bien les comprendre, et les rois qui apportaient les lois divines à leur famille¹⁸. » Même les hommes les plus sauvages ne sont pas dépourvus de sens religieux et d'institutions religieuses, et la superstition est supérieure à la grossière incroyance, d'un point de vue moral comme du point de vue de la créativité. La philosophie elle-même ne peut pas remplacer la religion, et lorsque Polybe dit qu'on n'aurait pas besoin de religion s'il y avait des philosophes, c'est là une erreur car il ne peut pas y avoir de philosophes sans une communauté préalable, qui ne peut de son côté apparaître sans religion¹⁹. Plus l'homme primitif se sent submergé par la puissance de la nature, plus intense est son besoin d'une puissance supérieure qui puisse le sauver²⁰. Mais Dieu seul est supérieur à l'homme et à la nature, et sa puissance est d'abord éprouvée dans l'effroi²¹ qui conduit l'homme à chercher refuge dans le sacrifice. L'attribut essentiel de toutes les divinités est pourtant la force de la Providence. *Divinitas* est, selon l'étymologie de Vico, dérivé de *divinatio*, l'art de prévoir et de deviner ce que la puissance divine a prévu pour l'homme. L'interrogation des oracles, ainsi que les autres moyens de connaître la volonté divine quant aux entreprises sociales et politiques des hommes, telle est l'une des caractéristiques les plus anciennes et les plus significatives de toutes les religions primitives. Laissé à lui-même, l'homme est soumis à la tyrannie de l'égoïsme, il ne s'intéresse qu'à son avantage propre, ce qui risque de détruire la vie sociale et historique, et ainsi l'homme lui-même. Seule la Providence divine peut maîtriser l'homme à l'intérieur des cadres de la famille, de la tribu, de l'État et de l'humanité. C'est à partir des passions des hommes, qui cherchent chacune leur satisfaction propre, à partir de la

18. *Id.*, § 250, p. 110.

19. *Id.*, § 334, p. 131 et § 1097, p. 531.

20. *Id.*, § 339, p. 135 ; § 375, p. 157 ; § 385, p. 163.

21. *Id.*, § 340, p. 135 ; § 377, p. 158.

sauvagerie, de la cupidité et de l'ambition, que la Providence, législation divine, crée les vertus du soldat, du marchand et du dirigeant ainsi que le droit naturel des peuples. La Providence transforme les vices naturels des hommes, qui balaieraient toute l'humanité de la surface de la terre, en une chance pour la société, « car dans leur état purement naturel, les choses ne peuvent se maintenir ni durer²² ». Ce que l'on nomme le droit « naturel » est d'emblée un droit civil, fondé dans la *civitas*, qui repose sur une théologie civile.

En dépit de son origine surnaturelle, la Providence, telle que la comprend Vico, agit cependant de façon si « naturelle » et si « simple »²³, qu'elle s'identifie presque aux lois civiles du développement historique. Elle agit exclusivement par des causes médiates dans l'« économie des choses civiles », tout comme elle agit, de façon moins transparente, dans le monde physique. Elle développe ses règles de la façon la plus simple à partir des habitudes naturelles des hommes²⁴. « Notre Science doit donc être une démonstration de la Providence comme fait historique, pour ainsi dire, car elle doit être une histoire des règlements que, sans qu'il y eût de la part des hommes aucun discernement ou aucune intention, et souvent même contre ce qu'ils se proposaient, la Providence a donnés à la grande cité du genre humain²⁵. » Ces règlements une fois institués par la Providence divine, « les choses des nations ont dû, doivent et devront » être telles que les déduit la Science nouvelle de façon rationnelle²⁶.

Après cette constatation, ceux qui critiquent le concept de Providence de Vico ont certes raison de dire que chez lui la Providence est aussi naturelle, mondaine et historique que si elle n'existait pas du tout²⁷. Dans la « démonstration » que fait Vico de la Providence, il ne reste rien du gouvernement transcendant et miraculeux qui caractérise la croyance à la Providence d'Augustin à Bossuet. Elle est chez Vico réduite à un schéma dont le contenu essentiel

22. *Id.*, § 134, p. 87. (trad. modifiée).

23. *Id.*, § 630, p. 316.

24. *Id.*, § 342, p. 137.

25. *Id.*, (trad. modifiée).

26. *Id.*, § 348, p. 140.

27. Voir R. Peters, *op. cit.*, chap. VII.

n'est rien d'autre que l'ordre universel et constant du cours de l'histoire lui-même. Le Dieu de Vico est si puissant qu'il peut s'abstenir d'interventions particulières. Dans le cours naturel de l'histoire, il agit exclusivement par des moyens naturels : les circonstances et les occasions, les nécessités et les besoins primitifs. Pour qui sait lire cette langue naturelle de la Providence historique dans l'histoire sociale de l'homme, l'histoire est de la première à la dernière page le livre ouvert d'un plan admirable.

Fondée sur le principe de la théologie civile, la Science nouvelle est donc à même de décrire l'« histoire éternelle idéale » que parcourt, de façon temporelle, l'histoire de chaque peuple. Lorsque l'homme contemple ce modèle typique de l'histoire dans toute l'étendue de l'espace, du temps et de la diversité, il éprouve un « plaisir divin » et la satisfaction que procure la nécessité voulue et prévue par Dieu. Car sans une telle direction divine, la volonté égoïste de l'homme laissé à lui-même est trop faible et trop corrompue pour transformer l'anarchie en ordre et le vice en don divin.

L'importance accordée par Vico à la Providence est liée à une polémique contre la croyance au destin et au hasard des stoïciens et des épicuriens²⁸, aussi bien anciens (Zénon et Épicure) que modernes (Spinoza, Hobbes et Machiavel). Les stoïciens comme les épicuriens nient la Providence parce que, en tant que penseurs « cloîtrés », isolés, ils n'étaient pas conscients de l'économie providentielle des affaires de la cité. La différence entre la croyance à la Providence et la croyance au destin ou au hasard consiste en ce que la Providence divine se sert pour atteindre son but universel de la volonté humaine, libre en dépit de sa corruption. La doctrine d'un destin aveugle néglige la dialectique de la nécessité providentielle et de la liberté de la volonté, alors que, au contraire, la doctrine du hasard épicurienne rabaisse la liberté à un simple caprice. Les principes de la Providence et de la liberté sont pourtant tout aussi vrais et significatifs les uns que les autres²⁹. Il est pourtant évident qu'ils n'ont pas la même importance dans

28. SN, § 5, p. 10, § 130, p. 86, § 338, p. 134, § 342, p. 137, § 345, p. 138, § 1109, p. 539.

29. SN I, § 9 ; SN, § 136, p. 88 ; § 310, p. 125.

l'exposé de Vico. Le simple fait qu'il tienne la Providence pour démontrable suppose qu'elle dirige avec une nécessité inconditionnée ce qui semble être un produit de l'arbitraire et du hasard³⁰.

La dialectique de l'histoire

Si décisive que soit la théorie de la connaissance de Vico pour fonder la Science nouvelle, elle ne doit cependant pas être considérée de façon isolée. L'énoncé de la réversibilité de ce qui est vrai et ce qui est fait conduirait, logiquement, à une conclusion, absolument contraire à l'idée de Vico : l'homme serait le Dieu de l'histoire, il construirait son monde par sa libre activité, et saurait donc aussi ce qu'il a fait, ce qu'il fait et ce qu'il fera. Croce, pour qui l'histoire est une « histoire de la liberté » et non de la Providence, interprète Vico dans ce sens et se voit ainsi contraint de dissocier aussi vite que possible le concept de Providence de Vico de ce qu'il prétend être ses « tendances véritables ». Selon l'interprétation que donne Croce de l'histoire, la connaissance humaine des affaires humaines est à la vérité identique à la connaissance divine, c'est-à-dire parfaite. Car l'homme créerait le monde historique par ses actes libres, et, en le pensant, il créerait à nouveau sa propre création et la connaîtrait ainsi entièrement. « Il y a là un monde réel et, en lui, l'homme est en vérité comme Dieu³¹. » Croce comprend l'accord du *verum* et du *factum* non sur la base de la croyance de Vico à la Providence, mais à partir de la dialectique hégélienne du sujet et de l'objet, ainsi que du sujet particulier et du sujet général. L'individu isolé, qui fait librement l'histoire, doit être un individu rationnel et universel, c'est-à-dire une universalité devenue concrète. D'après cette supposition, la Providence est pour Croce tout aussi superflue et dérangeante que le hasard et le destin, car tous trois séparent l'individu créateur de son produit, en agissant derrière son dos. Au lieu d'être évacué de l'histoire, cet élément capricieux est

30. Voir Vico, *De antiquissima Italorum sapientia* (*Opere*, t. I, Bari, 1914), chap. VIII, dans lequel il semble que le bonheur, le hasard et le *fatum* doivent tous être reconduits à la Providence.

31. B. Croce, *op. cit.*, p. 31 sq. et 122 sq.

renforcé par la croyance au destin et au hasard, ou même à la Providence. Mais parce que la conception chrétienne de l'histoire en tant qu'œuvre de Dieu est supérieure à l'ancienne doctrine du hasard et du destin en ce qu'elle voit dans l'activité libre et créatrice la source ultime du cours de l'histoire, il est selon Croce tout à fait naturel qu'« on en vienne [...], par reconnaissance envers cette vue pénétrante [...], à donner à la rationalité de l'histoire le nom de Dieu et de la Providence divine³² ». « Ainsi comprise, la Providence a la double valeur d'une critique des illusions individualistes (comme si les intérêts individuels étaient toute la réalité de l'histoire) et d'une critique de la transcendance du divin. » Tout homme doué d'un sens historique doit, selon Croce, adopter ce point de vue et répondre de lui-même à la question de la définition de l'histoire, sans se réfugier auprès du destin ou du hasard, ni auprès de Dieu et de la Providence.

Il est cependant clair que tel n'était pas le point de vue de Vico. Il comprenait le cours de l'histoire de façon bien plus objective, c'est-à-dire comme un monde créé par l'homme, mais qui est en même temps dominé par quelque chose de bien plus proche de la nécessité du destin que du libre choix. L'histoire n'est pas seulement composée de faits, de décisions et d'actes libres, mais aussi et surtout de ce qui arrive. Elle n'a donc pas un seul sens, elle est ambivalente.

L'exposé que présente Vico de cette dialectique de la liberté et de la nécessité dans ce qui advient est au plus haut point impressionnant et s'accorde bien plus à l'expérience générale et au sentiment non prévenu vis-à-vis des événements historiques que le libéralisme philosophique de Croce. Vico clarifie d'emblée le point décisif, dès l'explication de l'allégorie. La métaphysique considère le monde historique de l'esprit humain « en Dieu », c'est-à-dire à la lumière de la Providence, et on trouve au centre de l'image un autel, destiné à l'adoration et au sacrifice, parce que c'est grâce à notre nature sociable que Dieu nous a donné une existence humaine et qu'il nous a conservés. La prévoyance et la Providence de Dieu ont organisé les choses humaines de façon telle que « les hommes, déchus de la

justice entière par l'effet du péché originel, et ayant presque toujours l'intention de faire quelque chose de tout à fait différent et souvent même de tout à fait contraire à ce qui leur est utile — si bien qu'à la recherche de leur utilité personnelle ils auraient vécu seuls comme des bêtes sauvages — fussent amenés par cette même utilité, et en suivant ces mêmes voies différentes et même contraires, à vivre comme des hommes en observant la justice, et à se conserver en société pour accomplir ainsi leur nature sociable³³ ». À travers la législation divine, la providence crée, à partir de la férocité, de l'avarice et de l'ambition, la force, les richesses et la sagesse de la communauté³⁴. Vers la fin de son œuvre, alors que Vico répète le principe indiscutable de la Science nouvelle, selon lequel l'homme est lui-même l'auteur de ce monde des peuples, il ajoute — et cela est également selon lui indiscutable — que ce monde a jailli d'un esprit qui « est souvent différent, parfois tout à fait contraire, et toujours supérieur aux fins particulières que les hommes s'étaient proposées, et qui a toujours employé ces fins bornées, devenues moyens, pour servir à des fins plus vastes afin de conserver la race humaine sur cette terre³⁵ ». Dans l'histoire, les hommes ne savent pas ce qu'ils veulent véritablement, car quelque chose de différent de leur volonté égoïste est voulu en même temps que cette volonté.

Les hommes veulent s'abandonner à leurs instincts bestiaux sans se soucier de leur progéniture, mais de leurs désirs naissent les liens chastes du mariage, fondement de la famille ; les pères tentent d'exercer leur autorité domestique sur la masse des clients mais ils ne font que les assujettir à l'autorité civile sur laquelle s'élèvent les cités ; les nobles veulent abuser de la prétendue liberté accordée aux plébéiens, une liberté qui tient ces derniers dans une étroite dépendance vis-à-vis de leurs maîtres, mais ils finissent par subir eux-mêmes la servitude des lois qui assurent la liberté du peuple ; libérés, les peuples veulent s'affranchir des lois, mais ils tombent sous la sujétion des monarques ; ceux-ci à leur tour cherchent à avilir leurs sujets en les entraînant dans tous les vices d'une vie dissolue, et ceci pour assurer leur propre pouvoir

33. SN, § 2, p. 8 (trad. modifiée), passages soulignés par K. Löwith.

34. *Id.*, § 132, p. 87.

35. *Id.*, § 1108, p. 538, souligné par K. Löwith.

mais ils ne réussissent qu'à leur faire porter le joug de nations supérieures ; les nations elles-mêmes s'acheminent enfin vers leur ruine mais dans la solitude où elles se retrouvent, tel le phénix de la légende, elles renaissent de leurs cendres. Quand les hommes agissent ainsi avec intelligence, comment voir derrière leurs actions autre chose qu'un Esprit pur, comment parler de fatalité quand il y eut choix ? Comment parler de hasard quand les mêmes actions ont toujours abouti aux mêmes résultats³⁶ ?

Cette dialectique des intentions particulières et des fins générales, des actions humaines et de leurs résultats non intentionnels n'est pas, comme le pense Croce, une humaine « comédie de l'erreur », mais une divine comédie de la vérité, comparable à l'action de la Providence dans la philosophie de l'histoire de Hegel, c'est-à-dire une « ruse de la raison », qui dupe les intentions humaines. Cette même dialectique, qui vient d'être exposée à travers l'exemple des institutions de la société, règne dans la succession temporelle des époques, dans la suite des âges divins, héroïques et humains. La Providence divine doit au plus haut point être admirée dans toutes ces étapes du développement historique, car « alors que les hommes entendaient faire tout autre chose, [elle] les amena en premier lieu à craindre la divinité, dont le culte est la base première et fondamentale des républiques³⁷ ».

36. *Id.*, p. 538-539. Voir le résumé, par Croce, de cette dialectique (*op. cit.*, p. 125 sq., trad. modifiée). « Les hommes pensaient se sauver de la colère et des éclairs du ciel en emportant les femmes dans des cavernes pour assouvir leur bestiale passion loin du regard de Dieu. Et en les tenant ainsi enfermées, ils fondèrent les premières unions chastes et les premières communautés, c'est-à-dire les mariages et les familles. Ils se fortifièrent dans des lieux convenables, dans l'intention de se défendre, eux-mêmes et leur famille. En fait, en se fortifiant dans certains lieux, ils mirent un terme à leur vie nomade, à leur condition de bêtes errantes et apprirent l'agriculture. Les hommes faibles et sans loi, poussés au plus extrême désespoir par la faim et le meurtre réciproque, cherchèrent protection, afin de prolonger leurs vies, dans ces terres fortifiées, et devinrent les *famuli* (esclaves) des héros. Ils élargirent ainsi, sans le savoir, les familles, d'abord composées seulement des fils, à des familles comprenant des *famuli*, et, à partir de celles-là, à des communautés aristocratiques ou féodales. Les aristocrates, seigneurs féodaux ou patriciens, croyaient défendre et conserver leurs terres en faisant peser les plus extrêmes contraintes sur les *famuli* ou les plébéiens qui les cultivaient. Mais ce faisant ils incitaient les *famuli* à conclure des accords pour se défendre, ils éveillaient la conscience de leur propre force et faisaient de ces plébéiens des hommes. Et plus les patriciens montraient d'orgueil à étaler et à conserver leur patriciat, plus ils travaillaient efficacement à la destruction de l'état patricien et à la formation de l'état démocratique. »

37. SN, § 629, p. 314.

La vraie religion et les fausses religions

On a pertinemment constaté que la différence faite par Vico entre la vraie religion et les fausses religions, entre le christianisme et le paganisme, n'a que peu d'influence sur sa philosophie de l'histoire concrète et que l'aspect original et intéressant de son œuvre n'est pas la distinction traditionnelle entre l'histoire biblique et l'histoire profane, mais bien plutôt l'indépendance d'esprit avec laquelle il met sur le même plan les religions païennes et la religion véritable et minimise les différences entre la superstition et la foi, l'imagination poétique et la vérité révélée. Ce qui relie les deux, c'est la Providence qui règne sur toutes les étapes du développement historique. Mais comment la Providence peut-elle produire une continuité entre la croyance primitive à Jupiter (*deus optimus maximus*), le dieu du ciel, du tonnerre et des éclairs, auquel les peuples païens attribuaient, « avec raison, bien que faussement³⁸ », la direction de leurs affaires, et la croyance authentique au véritable Dieu chrétien, qui est lui aussi un *deus optimus maximus* ? Il faut répondre à cela que la Providence, qui veille dans l'histoire à la conservation de l'humanité, conduisit les premières générations vers la vérité à travers l'illusion d'une fausse religion, car la nature des premières générations les rendait incapables de comprendre la véritable religion en esprit et en vérité. Avant de se révéler dans l'amour du Christ qui va jusqu'au sacrifice, dans ses apôtres et dans son Église, la Providence devait apparaître aux païens à travers le tonnerre et l'éclair, afin de mettre l'homme sur le droit chemin grâce à la crainte, dans le domaine religieux comme dans le domaine civil. C'est par leur puissance de représentation simplement matérielle que ces premières générations créaient leurs dieux, en les imaginant comme le font les poètes (littéralement : les « créateurs »)³⁹.

Comme épigraphe de la première édition, Vico choisit les mots de Virgile : « *A Jove principium musæ*⁴⁰. » Jupiter,

38. *Id.*, § 385, p. 163 ; voir § 630, p. 316.

39. *Id.*, § 376, p. 158 ; § 379, p. 159-160.

40. *Id.*, § 391, p. 166.

le dieu suprême du ciel, apparaît aux premières générations dans la frayeur du tonnerre et de l'éclair. Il est l'origine de toute la sagesse « vulgaire », c'est-à-dire qui n'est ni révélée ni rationnelle, mais qui est un savoir résultant de la prophétie, de la divination et des auspices, la sagesse religieuse de tous les peuples païens. Effrayés par l'action si puissante du tonnerre et de l'éclair, les géants, la première génération humaine, prirent conscience du ciel (*ouranos*) qu'ils se représentaient, par analogie avec eux-mêmes, comme un grand corps vivant, nommé Jupiter, et qui tentait de leur parler. « Ils commencèrent ainsi à exercer la curiosité naturelle, qui est fille de l'ignorance et mère de la science [*musae*]⁴¹. » Toutes choses étaient pour ces hommes « emplies de Zeus » (*Jovis omnia plena*). Il est le *numen* le meilleur (*optimus*) et le plus grand (*maximus*), le roi des dieux et des hommes. Et parce qu'il n'a pas anéanti l'humanité par ses coups de tonnerre, il reçut aussi le titre de « sauveur » (*sôter*). Ces hommes grossiers et sauvages comprenaient le divin et la Providence à l'aune du sens humain qui était le leur, et, désespérant du soutien de la nature, ils désiraient quelque chose de supérieur à la nature qui puisse les sauver. La Providence elle-même « *permet aux hommes de tomber dans l'illusion qui consistait à craindre la fausse divinité de Jupiter*⁴² ». Et ils approchaient ainsi, à travers les épais nuages de cette tempête illuminée d'éclairs, de cette grande vérité selon laquelle la Providence divine veille sur le bien-être de toute l'humanité.

Lorsque Vico, dans la *Science nouvelle*, décrit les commencements des temps modernes, c'est-à-dire de l'époque chrétienne, il ne dit rien de Jésus-Christ en tant que changement décisif dans l'histoire du monde, et presque rien de la naissance et du développement de l'Église chrétienne. Plus qu'à l'apparition unique du Christ dans le monde païen, c'est à la similitude et à la simultanéité idéale des institutions de la haute Antiquité et du premier christianisme qu'il accorde de l'importance. Dans les premiers temps du christianisme, il voit avant tout un retour, un second règne barbare à travers l'héroïsme personnel (les martyrs), les guerres saintes (les croisades), l'« esclaves

41. *Id.*, § 377, p. 158 ; § 391, p. 166.

42. *Id.*, § 385, p. 163, et NS I, § 948 ; souligné par K. Löwith.

vage héroïque » (par exemple, dans les relations entre les chrétiens et les Turcs), le sacerdoce royal et les institutions féodales⁴³. Le nouveau développement, après le déclin de Rome, commence avec une religion, cette fois-ci pas avec le culte de Jupiter, mais avec la vraie religion révélée. Il n'y a chez Vico aucune trace de tendances apologétiques. Il ne défend pas plus la foi chrétienne qu'il n'attaque la superstition païenne. Il était personnellement trop ancré dans la tradition chrétienne catholique pour s'interroger sur les conséquences éventuelles de son intérêt érudit et de sa préférence pour les autorités et les traditions antiques non chrétiennes. Le christianisme allait pour lui de soi, alors qu'il devait au contraire d'abord découvrir la sagesse « vulgaire » de l'humanité païenne et la vérité cachée de la mythologie. Il considérait de même les vertus chrétiennes de l'espérance, de la foi et de l'amour du prochain comme déjà données et défendait — non d'un point de vue moral, mais d'un point de vue historique — les vertus héroïques des païens, telles la force, l'ingéniosité et la grandeur d'âme⁴⁴. Enthousiasmé par les traditions antiques du monde païen, il prenait le « vain savoir » et la « vide sagesse » des païens plus au sérieux qu'Augustin et ses successeurs, qui ne voyaient dans la mythologie grecque et romaine que non-sens, tandis que Vico, comme plus tard Schelling, découvrit leur sens. Vico expose par principe la religion comme un phénomène « civil », profane et historique. Tout peuple païen a son Jupiter, tout comme il a son Héraclès, ses rites de culture de la terre, ses cultes du mariage et des funérailles. Mais puisque c'est la Providence divine qui agit à travers ces moyens simples et naturels que sont les usages et les traditions, la continuité entre les traditions préchrétienne et chrétienne lui semble bel et bien préservée. L'aporie formulée par Rousseau selon laquelle les religions politiques de l'Antiquité étaient certes utiles, mais fausses, tandis que le christianisme est vrai, mais politiquement inutilisable, ne pouvait venir à l'esprit de Vico, parce qu'il ne concevait pas encore l'« homme » et le « citoyen » séparément⁴⁵. Selon Vico, la théologie

43. *Id.*, § 1049, p. 508 ; § 1055, p. 510.

44. *Id.*, § 1084, p. 525 ; § 1107, p. 538.

45. Voir, J.-J. Rousseau *Du contrat social*, livre IV, chap. VIII.

chrétienne est un mélange de la « théologie civile » des poètes théologiens de l'Antiquité et de la « théologie naturelle » des métaphysiciens avec la « religion révélée la plus profonde⁴⁶ ».

Ce n'est qu'occasionnellement que Vico parle de l'origine et du caractère extraordinaires de la religion chrétienne et du peuple juif⁴⁷. Les Hébreux sont une exception à la nature et au développement communs à tous les autres peuples, qui durent passer par un âge divin et héroïque pour parvenir de l'état animal à l'humanité raisonnable. Grâce à la révélation particulière de Dieu, les Juifs furent d'emblée humains et possédèrent un corps normal, tandis que la race des géants, engendrés par Cham, Japhet et Sem, qui renièrent la religion de leur père Noé, dut se soumettre à un long et pénible processus de domestication. À l'opposé de toutes les religions païennes, la religion hébraïque fut fondée sur l'interdiction explicite de la divination, car le Dieu d'Israël est esprit et n'est pas accessible aux sens.

Dans ces indications seulement occasionnelles sur le Christ et le Dieu de l'Ancien Testament apparaît une différence manifeste entre la théologie civile de Vico et la théologie de l'histoire traditionnelle d'Augustin à Bossuet, dans laquelle l'explication de l'histoire des peuples païens tourne autour de la destinée des Juifs. Le seul lien qui, chez Vico, relie l'histoire biblique aux premiers débuts de l'humanité profane après le Déluge est l'idée que ces commencements sauvages et grossiers sont le châtiment du péché originel et un recul par rapport à l'histoire sacrée antérieure du peuple élu. De plus, Vico exclut la Bible en tant que source historique, tout en s'efforçant de démontrer sa vérité à partir de sources profanes. Il met en valeur l'origine particulière du peuple élu mais c'est précisément pour cela que la Science nouvelle ne s'occupe pas des principes de son histoire. L'accent est mis partout sur l'ascension et le déclin de la Rome antique, qui apparaissent comme le schéma de l'histoire du monde et le modèle typique du deuxième *corso* dans l'histoire du Moyen Âge⁴⁸.

46. SN, § 366, p. 150-151.

47. *Id.*, § 329, p. 129 ; § 126, p. 86 ; § 298, p. 121 ; § 313, p. 125 ; § 371, p. 154 ; § 396, p. 168 ; § 1110, p. 540.

48. *Id.*, § 1046, p. 507.

Flux et reflux de l'histoire

Conformément à une ancienne tradition égyptienne, Vico différencie dans son œuvre trois âges, qui suivent le temps préhistorique des géants.

1. L'âge des dieux, durant lequel l'humanité païenne vivait sous la domination divine et consultait pour toutes ses entreprises les auspices et les oracles, phénomènes les plus anciens de l'histoire.

2. L'âge des héros, durant lequel régnait une organisation aristocratique, fondée sur une nature humaine supérieure à celle des plébéiens.

3. L'âge des hommes, durant lequel tous sont convaincus de l'égalité de la nature humaine et vivent dans des républiques libres et des monarchies⁴⁹.

L'âge divin est strictement théocratique, l'âge héroïque est celui de la mythologie, l'âge humain est rationnel. Les deux premières époques sont « poétiques » au sens propre du terme, c'est-à-dire créatrices grâce à l'imagination. En accord avec ces trois sortes de nature humaine et de souveraineté, Vico distingue trois sortes de langue et d'écriture (sacrée, symbolique et profane), tout comme trois sortes de droit naturel, de communauté politique et d'institutions judiciaires. Toutes sont unies dans leur succession et formées par la Providence divine. Ce parcours régulier et typique de l'humanité est un progrès en ce sens qu'il conduit de l'anarchie à l'ordre et des usages sauvages et héroïques aux coutumes rationalisées et civilisées. Il n'est pourtant pas un progrès vers un état toujours plus civilisé. Son *telos* véritable est la ruine et le déclin, après lesquels l'ensemble du parcours (*corso*) recommence depuis le début en un retour (*ricorso*) vers un nouveau règne barbare, qui est en même temps une nouvelle ascension. Un tel retour en arrière s'est déjà produit une fois, après le déclin de Rome, avec le retour créateur des temps barbares au Moyen Âge. Quant à savoir si un tel *ricorso* se produira à la fin du *corso* actuel, qui est déjà un *ricorso*, c'est une question à laquelle Vico lui-même ne répond pas. Elle doit cependant recevoir une réponse positive en accord avec

49. *Id.*, § 39, p. 36.

son principe fondamental que tout ce qui s'est produit dans le passé se produira de la même façon dans le futur, conformément au schéma éternel du développement historique⁵⁰. Croce a donc raison lorsqu'il dit que Vico ne pouvait pas avoir le concept du progrès, mais il a tort lorsqu'il explique cette absence par les limites que l'idée de la Providence divine aurait imposées à la pensée de Vico. La raison pour laquelle Vico n'élève pas sa divinité providentielle au rang d'une divinité du progrès⁵¹ tient plutôt à sa conception de l'immanence de la Providence divine dans le cycle des phénomènes naturels. Un cours naturel de l'histoire fait d'avancées et de reculs ne se laisse pas transcender vers un *telos* qui en ferait un « enrichissement progressif⁵² ». Ceci est indirectement démontré à travers le fait que Vico cesse d'être en accord avec lui-même lorsque, vers la fin de son œuvre, il considère la possibilité d'un but et d'un terme ultimes du cours de l'histoire. Dans une vision d'ensemble de la situation présente de l'Europe, de la Russie et de l'Asie, il se risque à affirmer qu'une humanité « parfaite » semble se répandre chez tous les peuples, parce qu'un petit nombre de monarchies chrétiennes règne sur les peuples du monde, même s'il subsiste encore quelques peuples barbares⁵³. Les puissances souveraines ont conclu des alliances qui sont à comparer aux formes antiques de gouvernement sous les premiers rois.

Cette tentative pour considérer le *mondo civile* chrétien comme l'accomplissement de l'ensemble de l'histoire n'est pas compatible avec le thème véritable de son œuvre, puisqu'il constate avec insistance que l'histoire ne connaît ni accomplissement ni solution, mais est dominée, dans son parcours, par les retours en arrière. Le cours normal est autant naturel qu'historique. « Les hommes sentent d'abord le nécessaire, puis ils font attention à l'utile, ensuite ils prennent en considération le comode, plus tard ils aiment le plaisir et par là se dissipent dans le luxe, et enfin ils deviennent fous et dilapident

50. *Id.*, § 393, p. 167.

51. B. Croce, *op. cit.*, p. 141 et 153.

52. On trouve une solution marxiste semblable au compromis de Croce entre le retour en arrière et le progrès chez M. Lifshitz (*op. cit.*, p. 414), qui est convaincu que, dans le procès de la révolution communiste, le retour en arrière des affaires humaines sera simplement la « pulsation naturelle de l'organisme social ».

53. SN, § 1083, p. 524.

leurs richesses⁵⁴. » La Providence trouve parfois un remède dans les forces internes du peuple, dans la figure d'un souverain tel Auguste, ou bien à l'extérieur, lorsque le peuple est conquis et soumis à un autre peuple, parce qu'il ne peut plus se diriger lui-même. « Mais si les peuples se décomposent dans cette ultime maladie civile, et ne consentent pas, au dedans, à un monarque né parmi eux, ou si des nations meilleures ne viennent pas, du dehors, les conquérir et les conserver, alors la Providence applique à leur mal extrême un remède extrême⁵⁵. » Il s'agit du *ricorso* dans la simplicité et la crainte religieuse de la barbarie primitive.

Le *ricorso* n'est pas un retour cosmique purement naturel, mais une structure naturelle de l'histoire qui possède le second sens, juridique, de « recours⁵⁶ ». Puisque le *corso* n'atteint pas le but qui serait un progrès constant, il doit en quelque sorte en appeler à une instance supérieure et faire examiner à nouveau son cas. Mais le tribunal suprême est l'histoire providentielle dans sa totalité. Sa loi exige d'une époque de déclin et de trop grand raffinement intellectuel, de « barbarie de la réflexion », le retour à la barbarie créatrice des sens, qui permet de prendre un nouveau départ.

Ces peuples se sont en effet accoutumés, comme des bêtes, à ne penser à rien d'autre qu'aux propres utilités particulières de chacun, et ont atteint le dernier degré des jouissances raffinées, ou, pour mieux dire, de l'orgueil, à la manière des animaux sauvages, qui, au moindre déplaisir, s'offensent et deviennent féroces. Ainsi, au milieu de la plus grande affluence et de la foule des corps, vivent-ils comme des bêtes farouches dans une profonde solitude des sentiments et des volontés, et à peine peut-on en trouver deux qui s'accordent, puisque chacun suit son propre plaisir ou son caprice. Pour toutes ces raisons, la Providence fait qu'avec leurs factions obstinées et leurs guerres civiles violentes ces peuples changent leurs cités en forêts, et les forêts en tanières d'hommes. Ainsi vont se rouiller pendant de longs siècles de barbarie les viles subtilités des intelligences malicieuses qui avaient fait d'eux des bêtes rendues encore plus cruelles par la barbarie de la réflexion que n'avait été cruelle la première barbarie des

54. *Id.*, § 241, p. 109.

55. *Id.*, § 1106, p. 537.

56. R. Peters, *op. cit.*, p. 139.

sens. En effet cette dernière manifestait une férocité généreuse, contre laquelle on pouvait se défendre en prenant la fuite ou en se protégeant, tandis que l'autre, avec une férocité lâche, et en se cachant derrière des flatteries et des embrassements, complotait contre la vie et la fortune des amis confiants. Les peuples qui ont atteint cet état de malice si réfléchi sont rendus si engourdis et stupides par le remède ultime que leur applique la Providence qu'ils ne sont plus sensibles aux aises, aux jouissances raffinées, aux plaisirs et au faste, mais seulement aux utilités nécessaires de la vie. Les hommes en petit nombre qui restent à la fin se trouvent alors dans l'abondance des choses nécessaires à la vie, et ils deviennent naturellement sociables. Grâce au retour de la simplicité primitive du premier monde des peuples, ils sont religieux, véridiques et fidèles, et ainsi reviennent parmi eux la piété, la fidélité, la vérité, qui sont les fondements naturels de la justice et font la grâce et la beauté de l'ordre éternel de Dieu⁵⁷.

Lorsque Vico décrit ce remède radical d'une maladie radicale, c'est la fin du cycle culturel romain qu'il a sous les yeux. Mais il donne à ses pensées une expression si générale qu'il pourrait tout autant se rapporter à l'an 500 qu'à l'an 2000. Cette conclusion de la doctrine de l'histoire contient la sagesse dernière et définitive de Vico, comme de la Providence elle-même. Ce qu'il a parcouru dans les 1 112 paragraphes de la *Science nouvelle*, c'est le monde à moitié créateur de l'homme déchu. Ce monde n'a aucune relation substantielle avec la cité de Dieu de la théologie de l'histoire, ne serait-ce que par le fait qu'elle nomme « Providence » aussi bien la loi naturelle qu'historique des peuples. La conception de Vico est ainsi plus antique que chrétienne. Comme les Anciens, il s'intéresse de préférence aux origines et aux fondations les plus anciennes, mais pas dans l'espoir ni la foi en un accomplissement futur. L'histoire se répète, même si c'est avec des variations et sur des plans différents, et le cycle *corso*, déclin et *ricorso* n'est pas pour lui « sans espoir » comme chez Augustin, mais est la forme naturelle et rationnelle du développement historique. Comparé à la doctrine du cycle de Polybe, le *ricorso* de Vico est pourtant à demi chrétien. Le retour cyclique œuvre en effet pour l'« éducation » et même pour le « salut » de l'humanité, à travers la renaissance de sa

nature sociable. Il « sauve » l'homme en le conservant⁵⁸. C'est cela seulement, et non la rédemption de l'histoire impie de la *civitas terrena* qui est le but originel et le sens providentiel de l'histoire. Le retour de la barbarie sauve l'homme de l'autodestruction civilisée.

Vico ne remplace pas, comme le fait Voltaire, la Providence par un progrès prévu par l'homme, il n'introduit pas non plus, comme Bossuet, l'orthodoxie dans l'histoire. Son idée directrice n'est ni le progrès historique vers un ultime accomplissement, ni le cycle cosmique de la croissance et du déclin simplement naturels, mais le cours naturel-historique de *corso* et *ricorso*, dans lequel le cycle lui-même reçoit une signification providentielle, parce qu'il est un ultime remède à la nature corrompue de l'homme. Le retour à un nouveau règne barbare ne sauve certes pas l'histoire terrestre d'elle-même, mais elle guérit l'homme de la barbarie surcivilisée de la réflexion.

La perspective de Vico est encore théologique, mais les moyens de la Providence salvatrice sont historico-naturels. L'histoire a un début préhistorique, mais n'a ni terme ni accomplissement, elle est cependant conduite par la Providence, en vue de l'homme.

L'ensemble de son œuvre n'est ainsi ni une théologie de l'histoire dans le sens d'Augustin, ni une philosophie de l'histoire dans le sens polémique de Voltaire, chez lequel la séparation de l'histoire sacrée et de l'histoire profane sert à l'abaissement de la première. Elle est « une théologie civile rationnellement déduite », à mi-chemin entre Bossuet et Voltaire, puisqu'elle reconnaît la Providence divine, mais l'identifie à l'histoire. Elle est à la frontière de la transformation critique de la théologie de l'histoire en philosophie de l'histoire, ce qui la rend profondément ambiguë. Cette ambiguïté de l'œuvre apparut immédiatement à travers les différentes interprétations dont elle fut l'objet. Un compte-rendu dans le journal de l'Académie de Leipzig soutint que l'auteur était un jésuite et son œuvre une tentative réactionnaire d'apologétique au service de l'Église catholique romaine. Les catholiques italiens conservateurs⁵⁹ attaquèrent la *Science nouvelle* parce qu'ils se ren-

58. SN I, § 41 et 8.

59. Voir B. Labanca, *G. Vico e i suoi critici cattolici*, Naples, 1898.

daient compte qu'une Providence immanente à l'histoire comme sa loi naturelle sape la conception biblique du règne transcendant de Dieu et que la forte distinction établie par Vico entre l'histoire du Salut et l'histoire du monde pourrait conduire à une compréhension purement humaine de l'origine et du déclin des civilisations, qui inclurait la religion. Les socialistes italiens anticléricaux rééditèrent la *Science nouvelle* à la fin du XVIII^e siècle et la diffusèrent comme une arme pour la révolution à venir. Vico lui-même était certes à peine conscient que sa doctrine contenait implicitement une critique de la conception biblique de l'histoire qui n'était pas moins radicale que le « nouvel art de la critique » qu'il avait utilisé pour son interprétation d'Homère⁶⁰.

60. B. Croce remarque (*op. cit.*, p. 212) qu'il n'est pas exclu que la critique biblique de Spinoza ait été l'occasion de la critique, par Vico, de la poésie homérique.

VII

BOSSUET

La conception de l'histoire de Bossuet a pour fondement et pour limite la thèse que l'ensemble de l'histoire humaine est conduite par la Providence, thèse qui était à son époque déjà contestée par les libertins. « Les libertins déclarent la guerre à la Providence divine et ils ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux, qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là que les impies se retranchent comme dans leur forteresse imprenable, c'est de là qu'ils jettent hardiment des traits contre la sagesse qui régit le monde, se persuadant fausement que le désordre apparent des choses humaines rend témoignage contre elle¹. » Bossuet était convaincu que la doctrine de la Providence était l'obstacle le plus puissant à l'immoralité. « Ils ont voulu secouer le joug de cette Providence [...] afin d'entretenir dans l'indépendance une liberté indocile, qui les porte à vivre à leur fantaisie, sans crainte, sans retenue et sans discipline². » Bossuet ne nie pas plus que Hegel que l'on ne reconnaisse au premier coup d'œil dans l'histoire ni raison ni justice, car l'histoire du monde ne fait pas la différence entre les hommes pieux et les athées. Elle est le domaine des passions et des intérêts, où le mal triomphe tandis que sombre la justice. Mais en réfutant les arguments des liber-

1. *Sermon sur la Providence*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, 1862, vol. IX, p. 161-162. Voir le premier et le dernier chapitre des *Discours sur l'histoire universelle*. Nous citons d'après l'édition des *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. XXIV, *Discours...*, Paris, 1864.

2. *Premier Sermon sur la Providence*, in *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris, 1914, t. II, p. 153.

tins, il va plus loin et constate que cette impression première d'un désordre apparent provient d'un point de vue qui est trop proche de son objet. Lorsque nous prenons du recul et regardons l'histoire de plus loin, du point de vue de l'éternité, c'est-à-dire avec les « yeux de la foi », ou, dans les termes de Hegel, avec les « yeux de la raison », alors tout le tableau se transforme et dans l'apparente absurdité se révèle une justice cachée. « Si vous savez rencontrer le point par où il faut regarder les choses, toutes les inégalités se rectifieront, et vous ne verrez que sagesse où vous n'imaginiez que désordre³. »

La seule conclusion raisonnable que l'on peut tirer du fait que, pour l'instant, un ordre juste ne règne pas encore dans l'histoire, c'est que l'homme a encore quelque chose à espérer de l'avenir, ou, plus exactement, de l'éternité. Le Jugement dernier sous les yeux, nous devons vivre dans une incertitude constante, dans la crainte et l'espérance, jusqu'à ce que tout soit tranché par une décision suprême et irrévocable. Dieu dispose d'un temps infini pour réaliser son intention, et nous ne devons donc pas nous montrer impatients quant à la confusion de toutes les choses terrestres. La croyance en la Providence entraîne deux façons de considérer les choses terrestres, inséparables l'une de l'autre : n'admirer aucune grandeur terrestre, ne craindre aucune misère terrestre. Le Christ, Seigneur de l'histoire, qui distribuera seul les récompenses et les châtiments ultimes, permet même que tout un royaume chrétien tombe deux fois aux mains d'infidèles, tels les musulmans, tout comme il a permis l'esclavage des enfants d'Abraham. Tandis que tous les plans particuliers des puissances politiques séculières se heurtent inévitablement à des obstacles et sont renversés par les plans des autres puissances, le plan de Dieu, qui englobe tout, ne peut en aucun cas être détruit. Involontairement et inconsciemment, tout ce qui se produit dans le monde concourt en définitive à l'accomplissement de sa fin éternelle. C'est ainsi que celui qui croit à la Providence ne connaîtra jamais le désespoir. Quoi qu'il se produise dans l'histoire effective, cela l'effraiera ou le consolera, puisque tel est le mystère caché de l'histoire, qu'elle révèle autant de *coups de grâce* que de *coups de*

*rigueur et de justice*⁴. Parvenu dans l'histoire au comble du bonheur, le chrétien sera conscient que les choses peuvent soudain se transformer du tout au tout, et qu'il est, dans la plus extrême misère, dans la main de Dieu.

C'est à partir de cette supposition du règne de la Providence que Bossuet composa son histoire universelle, de la création du monde jusqu'à l'établissement du nouvel empire chrétien occidental par Charlemagne. Il y défend la conviction que la monarchie française est l'héritière de l'Empire romain et du Saint Empire romain. Cette œuvre servit à l'instruction d'un élève royal, le fils de Louis XIV. Comparé à *La Cité de Dieu* d'Augustin, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet fait preuve de davantage de compréhension historique pour la grandeur de l'histoire politique et d'un intérêt plus vif pour l'enchaînement pragmatique des causes et des effets⁵. D'un autre côté, Bossuet est davantage un politicien de l'Église qu'Augustin. Son œuvre n'est pas une cité de Dieu, mais une histoire de l'Église triomphante selon le modèle d'Eusèbe, qui fut le conseiller de Constantin.

La première partie du *Discours* dessine le schéma général de la suite des douze époques et des sept âges du monde, sans établir de distinction entre les événements sacrés et les profanes. Il introduit par exemple ainsi le chapitre sur la sixième époque : « La trois millièmme année du monde, 488 ans après la sortie d'Égypte et — pour adapter le temps de l'histoire sacrée à celui de l'histoire profane — 180 ans après la conquête de Troie, 250 ans après la fondation de Rome et 1000 ans avant Jésus-Christ, Salomon acheva cet édifice admirable. » Les âges sont séparés par Jésus-Christ, dont la naissance fut fixée par la Providence, et prophétisée avec exactitude par Daniel⁶. Les trois dates les plus significatives sont : 4004 (ou 4963, car Bossuet ne savait pas avec certitude laquelle de ces deux dates était la bonne), date de la création ; 754, fondation de Rome ; et l'an 1. Il va de soi que le septième âge, qui commence avec la naissance de Jésus-Christ, est éga-

4. En français dans le texte. (*N.d.T.*)

5. Voir *Discours*, III^e partie, chap. v, sur Alexandre le Grand, et III, iv, sur les vœux romaines.

6. *Id.*, I^{re} partie, x ; II^e partie, xxiii ; voir également Eusèbe, *Démonstration de l'Évangile*, VIII, 2.

lement le dernier, car les empires peuvent apparaître et disparaître, mais l'Église du Christ est éternelle. La religion chrétienne est non seulement fondée sur le document le plus ancien et donc le plus important, mais elle possède aussi une tradition ininterrompue.

La deuxième partie explique l'histoire de la religion, qui se résume dans le destin des Juifs. La troisième partie traite de l'histoire des empires séculiers. La *civitas Dei* s'étend d'Abraham jusqu'à l'Église victorieuse, la *civitas terrena* de l'Empire égyptien à l'Empire romain. Cette distinction de l'histoire sacrée et de l'histoire du monde est nécessaire pour comprendre ce qui est propre à l'une et à l'autre, mais elle n'exclut pas leur interaction. « Ces deux choses roulent ensemble dans ce grand mouvement des siècles, où elles ont pour ainsi dire un même cours⁷. » Ce n'est en définitive pas seulement l'histoire sacrée, mais aussi l'ascension et le déclin des empires terrestres qui doivent être expliqués par une conduite mystérieuse ; ils ne peuvent être compris par des causes simplement historiques, c'est-à-dire particulières. La possibilité de montrer dans l'ensemble du cours de l'histoire un « sens » ultime repose ainsi sur cette liaison de l'histoire mondaine et de l'histoire sacrée.

La manifestation la plus éclatante de la Providence divine dans l'histoire d'un peuple est pour Bossuet l'histoire du peuple élu⁸ — élu par Dieu en tant que peuple particulier, raison pour laquelle il incarne, comme aucun autre peuple, le sens religieux de l'histoire politique. Les autres empires terrestres sont reliés à un but divin de façon plus indirecte, par une sorte de parenté avec l'histoire d'Israël. Mais il y a dans l'histoire politique encore bien d'autres exemples d'une direction divine qui se manifeste à travers la coïncidence miraculeuse d'événements, entendons une coïncidence qui ne peut pas être due au hasard, mais à l'accomplissement d'un plan caché. On peut prendre comme exemple la coïncidence providentielle de la *pax romana* sous le règne d'Auguste et de la naissance de Jésus-Christ, puisque la *pax romana* était la condition nécessaire à l'expansion de l'Évangile et de l'Église. Dans l'histoire

7. *Discours*, I^{re} partie, XII, p. 366.

8. *Id.*, II^e partie, chap. I, XX, XXI, III^e partie, chap. I.

sacrée rien ne se produit qui n'ait été décidé à l'avance par le projet divin. C'est ainsi par exemple que Jérusalem devait être détruite, en dépit de la tentative de Titus pour empêcher la destruction, comme de celle de Julien pour reconstruire la ville et le temple. La Providence divine se servit des Assyriens et des Babyloniens pour châtier le peuple de Dieu, des Perses pour le rétablir, d'Alexandre pour le protéger, d'Antioche pour l'endurcir, des Romains d'abord pour défendre sa liberté contre les rois de Syrie, puis pour l'exterminer, après qu'il eut dédaigné la Terre promise. Mais les persécutions de Rome contre les chrétiens servirent à nouveau le projet divin, en mettant l'Église à l'épreuve et en la fortifiant, de telle sorte qu'elle parvint finalement à convertir Constantin à la vraie religion et à transformer ainsi la Rome éternelle des païens en la Rome véritablement éternelle du christianisme.

C'est ainsi que les empires du monde ont servi à la religion et à la conservation du peuple de Dieu ; c'est pourquoi ce même Dieu qui a fait prédire à ses prophètes les divers états de son peuple leur a fait prédire aussi la succession des empires. Vous avez vu les endroits où Nabuchodonosor a été marqué comme celui qui devait venir pour châtier les peuples superbes, et surtout le peuple juif ingrat envers son auteur. Vous avez entendu nommer Cyrus, deux cents ans avant sa naissance, comme celui qui devait rétablir le peuple de Dieu et punir l'orgueil de Babylone. La ruine de Ninive n'a pas été prédite moins clairement. Daniel, dans ses admirables visions, a fait passer en un instant devant vos yeux l'Empire de Babylone, celui des Mèdes et des Perses, celui d'Alexandre et des Grecs. Les blasphèmes et les cruautés d'un Antiochus l'Illustre y ont été prophétisés, aussi bien que les victoires miraculeuses du peuple de Dieu sur un si violent persécuteur. On y voit ces fameux empires tomber les uns après les autres ; et le nouvel empire, que Jésus-Christ devait établir, y est marqué si expressément par ses propres caractères, qu'il n'y a pas moyen de le méconnaître. C'est [...] l'empire du Fils de l'homme : empire qui doit subsister au milieu de la ruine de tous les autres, et auquel seul l'éternité est promise⁹.

Qui oserait encore aujourd'hui prétendre démontrer le sens de l'histoire à travers l'accomplissement des prophéties, « exactement à l'heure dite » ? Pour Bossuet comme

9. *Id.*, III^e partie, chap. 1, p. 573.

pour Augustin, c'était la plus convaincante de toutes les preuves possibles, aussi convaincante que le sont pour nous les sciences de la nature, parce qu'elles peuvent prédire les événements futurs avec exactitude. Selon Bossuet, l'accomplissement des paroles prophétiques a montré que l'histoire des empires est en définitive au service de l'Église chrétienne. Il est certain que Dieu ne déclare pas tous les jours ses volontés par ses prophètes touchant les rois et les monarchies qu'il élève ou qu'il détruit. « Mais l'ayant fait tant de fois dans ces grands empires dont nous venons de parler, il nous montre par ces exemples fameux ce qu'il a fait dans tous les autres ; et il apprend aux rois ces deux vérités fondamentales : premièrement que c'est lui qui forme les royaumes pour les donner à qui il lui plaît ; et secondement, qu'il sait les faire servir dans les temps et dans l'ordre qu'il a résolu, aux desseins qu'il a sur son peuple¹⁰. » Et même si nous considérons ce cours historique des empires « sous un éclairage plus humain », c'est alors la « belle leçon » de la vanité des grandeurs humaines qui résulte de ce spectacle. Les empires meurent tout comme leurs fondateurs. Que pourrait en effet nous enseigner l'effroyable tas de ruines de tous les efforts humains, si ce n'est l'inconstance et l'agitation de toutes les choses humaines, le caractère éphémère qui leur est inné et leur irrémédiable caducité.

Après avoir décrit les causes particulières de la grandeur de Rome et de son déclin, il soulève encore une fois dans le dernier chapitre la question de la Providence. C'est notre ignorance à courte vue, empêtrée dans les détails, qui nous fait voir les hauts et les bas des événements historiques comme dus au simple hasard ou au destin. Une considération plus exacte fait apparaître au fondement de ce mélange de hasard et de destin un ordre conforme à un plan, selon lequel le résultat final est déjà préparé dans les causes les plus éloignées. Mais ce résultat est inconnu aux agents de l'histoire eux-mêmes.

C'est pourquoi tous ceux qui gouvernent se sentent assujettis à une force majeure. Ils font plus ou moins qu'ils ne pensent, et leurs conseils n'ont jamais manqué d'avoir des

10. *Id.*, p. 574 sq.

effets imprévus. Ni ils ne sont maîtres des dispositions que les siècles passés ont mis dans les affaires, ni ils ne peuvent prévoir le cours que prendra l'avenir, loin qu'ils le puissent forcer. [...] Alexandre ne croyait pas travailler pour ses capitaines, ni ruiner sa maison par ses conquêtes. Quand Brutus inspirait au peuple romain un amour immense de la liberté, il ne songeait pas qu'il jetait dans les esprits le principe de cette licence effrénée, par laquelle la tyrannie qu'il voulait détruire devait être un jour rétablie plus dure que sous les Tarquins. Quand les Césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à leurs successeurs et à l'Empire. En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout réduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée¹¹.

Cette description évocatrice du procès de l'histoire n'est pas seulement conforme à la « ruse de la raison » de Hegel, mais aussi à la vérité, et ce, que l'on interprète l'histoire par la « raison » ou par la « Providence ». « Vous pouvez certes bâtir des maisons de pierres taillées, mais vous n'y habiterez pas ; vous pouvez bien planter de la vigne, mais vous ne boirez pas son vin. » Apparemment plus savants qu'Amos, Bossuet comme Hegel ont trop démontré. Ce qui a été dit de nos jours de la chrétienté pourrait également être dit de l'application beaucoup trop précise de la croyance à la Providence à la compréhension de l'histoire : « Le moins possible. » Un usage plus modeste de la Providence serait moins contestable et ainsi plus chrétien¹².

Si Bossuet s'en était exclusivement tenu à la croix comme la « loi la plus propre à l'Évangile¹³ », une conclusion et une seule aurait pu en être tirée quant au « sens » de l'histoire : l'histoire est une école de la souffrance, une possibilité pour la créature de retrouver son créateur. Pour une compréhension chrétienne de l'histoire du monde, il ne devrait y avoir qu'une norme : la vie et la mort de Jésus-Christ, du « serviteur souffrant », qui fut abandonné et crucifié.

11. *Id.*, III^e partie, chap. VIII, p. 655.

12. Voir la critique de Bossuet par Léon Bloy, *Textes choisis*, éd. A. Béguin, Fribourg, 1943, p. 70 et 92.

13. *Discours*, II^e partie, chap. XIX, p. 461.

Ainsi fut donnée au monde en la personne de Jésus-Christ l'image d'une vertu accomplie, qui n'a rien et n'attend rien sur terre ; que les hommes ne récompensent que par de continuelles persécutions ; qui ne cesse de leur faire du bien, et à qui ses propres bienfaits attirent le dernier supplice. Jésus-Christ meurt sans trouver ni reconnaissance chez ceux qu'il oblige, ni fidélité dans ses amis, ni équité dans ses juges. Son innocence, quoique reconnue, ne le sauve pas ; son Père même, en qui seul il avait mis son espérance, retire toutes les marques de sa protection ; le Juste est livré à ses ennemis, et il meurt abandonné de Dieu et des hommes¹⁴.

La leçon que tire Bossuet du fait que le Fils de l'homme et Fils de Dieu est mort sans aucun signe visible de la protection divine est que l'homme ordinaire ne doit pas exiger dans sa misère ce qui n'a pas été accordé au Christ.

C'est précisément cette absence d'une manifestation visible par tous de la Providence dans l'histoire du monde qui montre la nécessité de la croyance en l'invisible et éveille à la foi. La foi ne repose pas sur une certitude objectivement démontrable ni sur ce qui est à cinquante pour cent vraisemblable, mais sur leur absence. Elle exige le don et l'audace, le courage de l'incertitude. Elle est croyance à ce qui, sans elle, est incroyable. Vouloir rendre la Providence compréhensible et visible après coup dans l'histoire politique du monde, c'est la tentative d'incroyants qui disent ce que le diable dit à Jésus : « Si tu es le Fils de Dieu, alors jette-toi du haut de cette montagne. »

Pour le disciple de Jésus il n'y a qu'un signe d'élection, la croix, et seul ce signe est une vérification du christianisme dans l'histoire du monde.

Quand les magistrats veulent rendre les personnes infâmes et indignes des honneurs humains, souvent ils leur font imprimer sur le corps une marque honteuse qui découvre à tout le monde leur infamie [...]. Dieu a imprimé sur nos fronts [...] une marque devant lui glorieuse, devant les hommes pleine d'ignominie, afin de nous rendre incapables de recevoir aucun honneur sur la terre. Ce n'est pas que, pour être bons chrétiens, nous soyons indignes des honneurs du monde ; mais c'est que les honneurs du monde ne sont pas dignes de nous.

Nous sommes infâmes selon le monde, parce que, selon le monde, la croix, qui est notre gloire, est un abrégé de toutes sortes d'infamies [...]. Nos premiers pères croyaient qu'à peine les empereurs méritaient-ils d'être chrétiens. Les choses à présent sont changées : à peine croyons-nous que la piété chrétienne soit digne de paraître dans les personnes considérables. La bassesse de la croix nous est en horreur ; nous voulons qu'on nous applaudisse et qu'on nous respecte¹⁵.

Mais si la croix est le seul signe du disciple du Christ, on ne peut espérer que le monde suive jamais le Christ. Un *monde* qui se désignerait lui-même comme *chrétien*, c'est une contradiction, et une compréhension chrétienne de l'histoire du monde ne peut être fondée que sur le conflit fondamental entre le règne de Dieu et les empires de ce monde.

15. *Sermon pour l'exaltation de la sainte croix*, in *Œuvres oratoires de Bossuet*, op. cit., t. I, p. 447.

VIII

JOACHIM

Depuis les temps les plus reculés du christianisme, les spéculations et les attentes apocalyptiques au sujet d'une fin imminente du monde ont toujours existé, mais c'est Joachim de Flore (1131-1202)¹ qui, le premier, les a théorisées en un système cohérent d'interprétation historique et allégorique. C'est à cause de ses conséquences révolutionnaires que cette interprétation a suscité des débats d'opinion aussi intenses au sein de l'Église catholique. Aussi lointain qu'apparaisse de nos jours ce débat des XIII^e et XIV^e siècles, on ne peut cependant guère mettre en doute le fait qu'il raviva l'enthousiasme propre aux premiers croyants et même qu'il a contribué indirectement à la religion du progrès des Temps modernes.

Joachim fit une tentative révolutionnaire : bâtir un

1. Les travaux les plus poussés sont les suivants : H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927 ; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore : i tempi, la vita, il messaggio*, Rome, 1931 ; voir également ses introductions aux éditions critiques du *Tractatus super quatuor evangelia*, Rome, 1930, et des *Scritti minori*, Rome, 1936 ; E. Benz, « Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3^e série, I, 1931, p. 24-111, et *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934 ; H. Bett, *Joachim of Flora*, Londres, 1931, donne une courte monographie en anglais. Un survol critique de la littérature concernant Joachim par George La Piana est paru dans *Speculum*, t. VII, 1932. La présentation qui suit se fonde essentiellement sur les travaux de H. Grundmann et E. Benz. Une édition critique des œuvres majeures de Joachim (*Concordia Novi ac Veteris Testamenti ; Expositio in Apocalypsim ; Psalterium decem chordarum*) n'est pas encore parue. Les sources principales concernant les trois époques sont l'introduction et le chapitre v de *Expositio in Apocalypsim*, et la *Concordia*, livre V, chapitre LXXXIV. Les idées de Joachim remontent à l'hérésie montaniste du II^e siècle (voir Tertullien, *De monogamia*, XIV ; *De virginibus velandis*, I). Thomas donne une critique orthodoxe de la thèse hérétique de Joachim : *Somme théologique*, II, I, qu. 106, art. 4 ; voir E. Benz, « Thomas von Aquin und Joachim de Fiore », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIII (1934), p. 52 sq.

schéma nouveau des époques et des ordres, qui tout à la fois élargisse et remplace le schéma traditionnel du progrès religieux menant de l'Ancien au Nouveau Testament. C'est l'Apocalypse de Jean, ses figures et ses événements symboliques, qui constitue l'objet immédiat et l'assise de cette nouvelle interprétation de l'histoire comme histoire du Salut. C'est ici qu'apparaît l'expression « Évangile éternel² », titre sous lequel fut par la suite connue la doctrine de Joachim. D'après les commentaires traditionnels de l'Apocalypse, par exemple celui de Bossuet, l'explication de ce passage est tout simplement la suivante : après la victoire sur le paganisme, il ne reste qu'une seule tâche, diffuser l'Évangile de Jésus comme la norme suprême qui régnera jusqu'à la fin du monde, tandis que l'ordre ancien, la loi mosaïque, ne peut être en vigueur que jusqu'à l'incarnation du Christ. Selon cette interprétation traditionnelle, il est évident que l'Église existante, c'est-à-dire l'Église catholique et romaine, doit subsister jusqu'à la fin du monde comme l'unique incarnation légitime de la volonté de Dieu sur la terre. Joachim utilise cependant l'expression « Évangile éternel » dans un sens beaucoup plus vaste et spécifique à la fois, en en faisant un usage critique dans le cadre d'une interprétation spirituelle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ceci implique que, lors de la dernière époque de l'histoire, l'Église n'est plus une hiérarchie ecclésiastique devenue mondaine, mais une communauté monastique de saints dans le sillage de saint Benoît, ayant pour unique mission historique de sauver, dans un ultime effort, un monde tombé en décadence. Après la mort de Joachim, les frères franciscains et dominicains se prétendirent l'« Église véritable », parce qu'ils suivaient leur Seigneur et Maître inconditionnellement, dans la pauvreté et l'humilité comme dans la vérité et l'esprit.

Les découvertes, visions et prophéties de Joachim relatives à une « époque nouvelle » firent l'effet d'une bombe et agirent comme des miracles sur ses disciples et adeptes ; ils ont écrit en son nom un grand nombre de livres enflammés qui ont connu une grande diffusion et eu un rôle mobilisateur sur les initiés de cette époque. L'apogée de ce mouvement survint en 1254, lorsqu'un livre parut à Paris sous le titre de *Liber intro-*

ductorius ad Evangelium æternum. Il a été écrit par un jeune lecteur en théologie de l'université de Paris, du nom de Gérard de Borgo San Donnino. Il annonçait avec hardiesse que l'ère de l'« Évangile éternel », l'ordre du Saint-Esprit, verrait le jour dans six ans, c'est-à-dire en 1260. Il expliquait qu'une époque nouvelle de vie contemplative avait déjà été inaugurée par Joachim, et les disciples spirituels de saint François, dont Gérard de Borgo San Donnino faisait partie, seraient les instruments et émissaires des temps nouveaux. La tempête que suscita dans le monde la découverte de ce livre [...] chassa saint Jean de Parme de sa fonction de supérieur général de l'ordre des Franciscains et conduisit saint Bonaventure au pouvoir. Au sein de l'Église officielle, cette tempête mit un terme abrupt aux rêves ambitieux d'une nouvelle époque de l'« Esprit » tandis que, dans le clan des hérétiques, il fit enfler un fleuve débordant de rêveries, d'espérances et d'attentes³.

Gérard de Borgo San Donnino fut condamné à l'incarcération à vie.

Le progrès providentiel vers un eschaton historique

Il y eut dans l'histoire du monde chrétien un instant décisif : lorsqu'un abbé italien, célèbre comme prophète et saint et passé par la discipline de fer de l'ordre des Cisterciens, après bien des années d'étude assidue et de méditation dans les sauvages montagnes calabraises, eut une illumination subite à la Pentecôte (entre 1190 et 1195) qui lui dévoila les signes du temps à la lumière de l'Apocalypse de Jean. « Lorsque je me réveillai à l'aube, je me mis à lire le texte de l'Apocalypse. Les yeux de mon esprit furent tout à coup aveuglés par la clarté de la connaissance, et l'accomplissement des prophéties de ce livre ainsi que la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament me furent révélés. »

3. R. Jones, *The Eternal Gospel*, New York, 1937, p. 3 sq. Jones reprend certes l'idée d'un Évangile éternel en général, mais pas « l'effrayante consolation d'une action de soutien apocalyptique venue du Ciel ». C'est ainsi qu'il prend ses distances avec Joachim après quelques pages d'introduction, pour développer sa propre idée d'une « révélation progressive » d'une « réalité spirituelle », qui révèle Dieu « dans les victoires morales de l'histoire », bien qu'il soit clair pour lui que c'est une entreprise épineuse de montrer que l'histoire séculière est une révélation de Dieu et de voir en elle les signes d'un Évangile éternel.

Cette révélation était le résultat soudain d'une longue lutte en vue de parvenir à une compréhension systématique du destin caché de l'homme. Joachim eut la révélation de la signification aussi bien historique que mystique des symboles et des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se condensent en une image d'ensemble de l'advenir du Salut, du début à la fin, c'est-à-dire à l'accomplissement historique de l'Apocalypse. En appliquant la logique historique du Nouveau Testament au passé et à l'avenir, il comprit finalement la signification cachée des personnes, des figures et des animaux ; autrement dit, il comprit leur lien avec certaines personnes et événements de l'histoire qui, du point de vue religieux qui était le sien, n'était pas autre chose qu'une advenue du Salut dans l'histoire du monde. Et puisque la clef d'une compréhension du sens énigmatique de toutes les images et événements grâce à une interprétation typologique et allégorique⁴ était désormais trouvée, une compréhension définitive et globale de l'histoire était devenue possible. Dans son *Expositio in Apocalypsim*, il distingua ainsi parmi les figures de l'Apocalypse celles qui se sont déjà réellement accomplies de celles dont ce n'était pas encore le cas. Il put ainsi prophétiser les stades ultérieurs de l'évolution providentielle de tout le cours de l'histoire. L'époque décisive qui lui a servi de critère pour différencier événements passés et événements à venir était sa propre époque comprise comme un siècle de décadence absolue. « Les signes décrits dans l'Évangile montrent l'effroi et la ruine du siècle qui se déroule et doit disparaître. C'est pourquoi je pense qu'il ne sera pas vain, grâce à cet ouvrage, de soumettre à la vigilance des croyants ces choses que la sagesse divine a révélées à mon humble personne, afin que les cœurs endurcis soient tirés de leur sommeil par un bruit violent et, si possible, qu'ils appren-

4. Il serait opportun de réexaminer la signification méthodologique de l'interprétation typologique et allégorique telle qu'elle fut en usage depuis les temps les plus reculés. Il est remarquable que le plus critique d'entre tous les historiens modernes de l'Église, F. Overbeck, soit parvenu à cette conclusion étonnante : l'interprétation allégorique de la Bible est « tout simplement celle de la théologie » (*Christentum und Kultur*, Bâle, 1919, p. 90 sq.). La nécessité de l'interprétation allégorique au sens le plus large repose sur le fait que la foi chrétienne et l'Église s'appuient sur un *document historique* qu'il faut interpréter *spirituellement* si l'on veut prouver sa vérité.

nent grâce à cette nouvelle forme d'exégèse à mépriser ce monde⁵. »

Le schéma général de l'interprétation perspicace de Joachim s'appuie sur le dogme de la Trinité. Trois ordres distincts se déploient en trois époques distinctes, dans lesquelles les trois personnes de la Trinité se révèlent successivement. Le premier ordre est celui du Père, le second celui du Fils, et le troisième celui du Saint-Esprit. Celui-ci vient à peine de commencer (vers la fin du XII^e siècle) et se développera jusqu'à atteindre la « liberté » parfaite de « l'Esprit⁶ ». Les Juifs étaient des esclaves soumis à la loi du Père ; les chrétiens étaient déjà libres en esprit par rapport à la morale de la Loi de la première époque ; à la troisième époque, les paroles prophétiques de saint Paul s'accompliront : notre savoir et nos prédictions sont maintenant fragmentaires, « mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est fragmentaire disparaîtra⁷ », et nous pourrions alors apercevoir le dévoilement de l'Esprit dans toute sa liberté et sa plénitude. La première époque a commencé avec Adam dans la crainte et sous le signe de la Loi ; depuis Abraham, elle a porté ses fruits jusqu'à s'accomplir en Jésus-Christ. La seconde époque a été inaugurée par Osée sous le signe de l'Évangile, dans la foi et l'humilité ; depuis Zacharie, le père de Jean-Baptiste, elle a porté ses fruits et s'accomplira dans les temps futurs. La troisième époque fut inaugurée par saint Benoît sous le signe de l'Esprit, dans l'amour et la joie ; elle s'accomplira à la fin des temps avec le retour d'Élie. Les trois époques se recoupent, puisque la deuxième commence au cours de la première et la troisième au cours de la seconde. En un seul et même temps, des périodes spirituelles de rang et de sens divers

5. Joachim, *Concordia*, Préface.

6. II Cor., III, 17 ; Rom., VIII, 1-11 ; Gal., IV. Il y a un long chemin des termes grecs désignant l'« esprit » et la « liberté » aux concepts néotestamentaires et, partant, à la signification moderne de ces termes. Pour Paul, *pneuma* signifie l'infusion mystérieuse de la Grâce qui transforme l'homme en un être spirituel ; *eleutheria* est la liberté d'un tel être touché par la grâce vis-à-vis de la mort et du péché, grâce à une obéissance librement consentie. C'est pourquoi la liberté chrétienne ne saurait être en opposition à l'autorité et à l'obéissance. La question est seulement de savoir quelle autorité et quelle obéissance rendent réellement libre. Joachim ne met pas en doute l'autorité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais à la différence d'Augustin, pour qui une liberté parfaite était impensable durant la vie terrestre, Joachim s'attendait à une liberté complète de l'esprit durant la dernière phase de l'histoire.

7. I Cor. XIII, 9-10 ; voir Rom., XIII, 12 ; I Cor. XIII, 12 ; Jean., XVI, 12.

sont présentes. C'est ainsi que, depuis saint Benoît, l'Église monastique future existe déjà dans l'Église des prêtres. Historiquement, le premier est l'ordre des époux et repose sur le Père ; le deuxième est l'ordre des prêtres et repose sur le Fils ; le troisième est l'ordre des moines et repose sur l'Esprit de vérité. Durant la première ère, c'est la peine et le travail qui dominent ; durant la deuxième, c'est l'érudition et la discipline ; dans la troisième, c'est la contemplation et la glorification. Le premier stade possède la *scientia*, le deuxième la *sapientia ex parte*, le troisième la *plenitudo intellectus*. Les temps qui se sont écoulés avant la Loi, sous la Loi et dans la grâce furent aussi nécessaires que l'époque à venir, qui sera l'accomplissement de ces stades préliminaires. Car la loi fondamentale de l'histoire du salut est l'avancée constante, du temps de la « lettre », celui de l'Ancien et du Nouveau Testament, jusqu'à celui de l'« Esprit »⁸, analogue à la transformation miraculeuse de l'eau en vin.

C'est ainsi que les temps à venir, ceux du Saint-Esprit, ont successivement leurs modèles dans la première et la seconde époque, celle du Père et celle du Fils, qui se correspondent d'ailleurs, car chaque figure et chaque événement de l'Ancien Testament est, compris en esprit, une promesse et un symbole d'une figure et d'un événement correspondant du Nouveau Testament. Cette concordance est ainsi une succession logique aussi bien que temporelle : certains événements et figures de l'Ancien Testament sont contemporains en esprit de certains événements et figures du Nouveau Testament, puisqu'ils ont une position et une signification historiques correspondantes. C'est ainsi que le baptême par l'eau de Jean-Baptiste est la répétition de celui d'Élie par le feu du Saint-Esprit qui consume tout ce qui est chair et simple lettre. Tout ce

8. Voir E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New York, 1945, chapitre vi. Sous sa forme rationaliste, *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant est la « spiritualisation » la plus conséquente de l'« Écriture » néotestamentaire. Grâce à la distinction de la pure « religion de la raison » ou de la « foi morale » et de la « foi d'Église », qui se fonde sur une révélation historique, Kant interprète toute l'histoire du christianisme comme une ascension progressive d'une religion de la révélation en une religion de la raison, grâce à laquelle le royaume de Dieu doit se réaliser sur terre comme communauté éthique. La période actuelle des Lumières est pour Kant sans aucun doute « la meilleure », parce qu'elle constitue l'expression la plus avancée de la foi chrétienne, en laissant derrière elle la présupposition irrationnelle de la foi et de la grâce.

processus progressif de *consummatio* est en même temps le procès d'une *designatio* qui relève et supprime les promesses et les significations du passé. Toutefois, les périodes de chaque ordre ne sont pas à compter en années, mais en générations ; elles concordent non par la durée, mais par leur nombre, chacune s'étendant à peu près sur trente ans. La justification du nombre trente n'est pas d'ordre naturel, mais spirituel : il se rapporte à la perfection de l'unitrinité divine et à Jésus, qui était âgé de trente ans lorsqu'il rassembla ses premiers *fili spirituales*. D'après les calculs de Joachim, qui s'appuient principalement sur Apocalypse XI, 3 et XII, 6 ainsi que sur Matthieu I, 17, sa propre génération est la quarantième, et ses successeurs en déduisirent qu'au bout d'une période de deux autres générations, c'est-à-dire autour de l'an 1260, l'apogée sera atteint. Frédéric II se révélera alors être l'Antéchrist, et les « spirituels » franciscains, les chefs, élus par la Providence, du nouvel et ultime ordre, qui s'achèvera avec l'accomplissement de l'histoire dans le Jugement dernier et la Résurrection. Le but et le sens de cette histoire du Salut est, à l'intérieur du temps historique, une observation sans concession des commandements et des objurgations de l'Évangile, en particulier du Sermon sur la montagne.

Ce qui est nouveau et révolutionnaire dans l'interprétation joachimite du Salut, c'est sa méthode d'interprétation allégorique, à la fois prophétique et historique. Aussi longtemps qu'elle demeure allégorique et typologique, elle n'est pas nouvelle, mais reste une application cohérente de l'exégèse patristique traditionnelle⁹. L'imagination luxuriante de Joachim ne se servit pas de cette exégèse à des fins morales et dogmatiques, mais lui permit de comprendre la Révélation à partir de la réciprocité entre Écriture et histoire et entre leurs interprétations. La première doit

9. Voir E. Benz, *Die Kategorien*, p. 100, et *Ecclesia spiritualis*, p. 434 et 460 sq., où Benz fait référence aux tentatives des disciples de Joachim pour comprendre l'histoire de l'Église de façon strictement religieuse comme une explication des figures et des événements essentiels du Nouveau Testament ; voir chez Grundmann l'analyse de la méthode exégétique de Joachim et de ses précurseurs historiques (*op. cit.*, p. 18-55 ; Buonaiuti, *op. cit.*, p. 189 sq.). Ce qui est surprenant dans l'interprétation de Joachim, ce n'est pas l'altitude à laquelle planent son analyse allégorique et son imagination apocalyptique, mais le degré de discipline avec lequel il parvient à concevoir une logique chrétienne de l'histoire en combinant les événements les plus marquants de l'histoire de l'Église avec la succession littéraire des figures et des visions du Nouveau Testament.

éclairer la seconde s'il est vrai que l'histoire, d'une part, est vraiment saturée de signification religieuse et que l'Évangile, d'autre part, est bien le *rotulus in rota*, ou encore l'axe de l'advenir du monde.

Si on admet que l'histoire du monde est effectivement celle du Salut et que l'histoire de l'Église est son modèle, les seules clefs adéquates de son interprétation religieuse sont forcément les saintes Écritures, dont la concordance interne n'apporte pas, aux yeux de Joachim, la démonstration d'une doctrine absolue, entièrement détachée de l'histoire, mais constitue la structure signifiante du processus de l'histoire du Salut. S'appuyant sur la foi dans le caractère inspiré de l'Écriture, Joachim pouvait déduire d'elle une interprétation strictement religieuse de l'histoire et découvrir par ailleurs dans l'histoire réelle le règne caché d'une signification purement religieuse. Cette tentative faite pour expliquer l'histoire de manière religieuse et l'Apocalypse de Jean de manière historique n'est ni plus ni moins qu'une exposition compliquée de la doctrine chrétienne selon laquelle l'Église est le « corps du Christ » ; son histoire est de fond en comble religieuse et non pas une simple branche de l'histoire du monde. Et comme l'histoire continue après le Christ et va pourtant, suivant l'Apocalypse, vers un terme, l'« accomplissement du temps » est à comprendre non pas dans le sens d'un événement unique situé dans le passé, mais comme quelque chose qui se déploiera dans l'avenir, si bien que l'Église du Christ jusqu'à aujourd'hui n'est pas un fondement éternel mais un signe précurseur imparfait. Vue sous cet angle, l'interprétation de l'histoire devient nécessairement prophétie et la droite compréhension du passé s'appuie sur un regard exact sur le futur dans lequel ces signes annonciateurs seront accomplis. Cet achèvement ne s'opère pas au-delà du temps historique, à la fin du monde, mais à la dernière époque de l'histoire. Le schéma eschatologique de Joachim n'est donc ni un millénarisme, ni la simple attente de la fin du monde, mais un *eschaton* ambivalent : une phase historique ultime de l'histoire du Salut qui précède l'*eschaton* transcendant de la nouvelle ère inaugurée par le retour du Messie. Le règne de l'Esprit est la dernière révélation de la volonté divine sur terre et dans le temps. Par conséquent, la hiérarchie papale et ecclésiastique est

restreinte à la seconde époque. Quoique l'Église se fonde sur le Christ, elle va devoir céder le pas à la future Église de l'Esprit lorsque l'histoire du Salut aura atteint son achèvement. Cette dernière transition entraînera aussi l'abolition du prêche et des sacrements, dont le rôle médiateur sera devenu inutile lorsque l'ordre de l'Esprit sera réalisé, la connaissance de Dieu devenant alors possible par contemplation directe. La véritable signification des sacrements n'est plus de rendre miraculeusement présente une réalité transcendante, mais de faire signe vers la possibilité à venir de l'histoire du Saint-Esprit.

Joachim, qui se situait lui-même à la seconde époque, ne tira pas de conclusions révolutionnaires de ses constructions historico-eschatologiques. Il ne critiquait pas l'Église de son temps, et son interprétation de l'ange de l'Apocalypse comme étant le *novus dux* destiné à rénover la religion chrétienne ne débouchait pas non plus sur une intention révolutionnaire de transformer les institutions et les sacrements existants. Son interprétation prétendait seulement que l'apparition d'un guide messianique, « qui qu'il soit », apporterait un renouveau spirituel en vue du royaume du Christ et révélerait ce qui n'apparaissait que voilé dans les figures significatives et les sacrements. Les conséquences révolutionnaires ont été tirées seulement plus tard, par des hommes des XIII^e et XIV^e siècles, les Franciscains spirituels, qui reconnurent en Joachim un nouveau Jean-Baptiste et firent de saint François le *novus dux* de l'ordre ultime, voire le « nouveau Christ ». Pour eux, l'Église cléricale était vraiment moribonde. Ils rejetèrent la pratique du discernement entre commandements stricts et vagues exhortations, et firent la tentative radicale de mener une vie chrétienne de pauvreté et d'humilité absolues et de transformer l'Église en une communauté de l'Esprit-Saint, sans pape, sans hiérarchie ecclésiastique, sans sacrements, sans Écriture sainte ni théologie. La règle de l'ordre de saint François était pour eux la quintessence même de l'Évangile. Comme chez Joachim, l'impulsion qui animait leur mouvement était une ardente attente eschatologique en regard d'un présent voué à la corruption. Le critère qui guidait cette condamnation de leur époque pour corruption et abandon de l'Évangile était la vie de saint François. Et comme Joachim

avait déjà prédit que la bataille finale entre l'ordre nouveau et les forces du mal aurait lieu en l'espace de deux générations, ses disciples purent avec d'autant plus de conviction dénoncer en l'empereur l'Antéchrist — mais, en fin de compte, en faire aussi l'instrument de la Providence pour châtier une Église devenue antichrétienne, qui s'opposait à son propre renouveau en persécutant les véritables disciples du Christ.

Si le message de saint François restait dans le cadre d'une eschatologie traditionnelle, ses disciples devinrent révolutionnaires en interprétant saint François, eux-mêmes et les événements de leur temps comme l'accomplissement des prophéties de Joachim. Leur zèle missionnaire tentait en réalité l'impossible : accomplir sans compromission les lois du royaume de Dieu au sein du *sæculum* présent. Ils furent ainsi mêlés à de graves conflits, tout d'abord avec les aspirations concurrentes des Dominicains, puis avec le messianisme impérial de Frédéric II¹⁰, et enfin avec l'Église catholique romaine. L'Église s'est montrée suffisamment avisée et intransigeante dans sa lutte contre les joachimites pour atténuer les oppositions et pour incorporer et reconnaître ce courant dangereux dans son institution comme une secte parmi d'autres. La débâcle de ce mouvement fut aussi complète que son but avait été radical. Il faut toutefois remarquer qu'au XIX^e siècle encore, un positiviste comme Comte a pu définir ce courant comme la « seule véritable promesse d'une réforme chrétienne ».

Au XIV^e siècle en Italie, une pitoyable caricature de l'eschatologie politico-religieuse agita brièvement les esprits lorsque le tribun romain Cola di Rienzo se proclama le *novus dux* sinon de l'*imperium mundi*, du moins de l'Italie, et revendiqua à nouveau le messianisme de Frédéric II. Il était convaincu, comme les Franciscains spirituels, que la diffusion du Saint-Esprit sur le monde n'était pas un événement unique du passé, mais quelque chose qui devait se répéter par la suite, et il se prit pour la réplique politique

10. Voir E. Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, Gallimard, 1987. Cet ouvrage eut beaucoup de succès auprès de la jeunesse allemande des années vingt, parce qu'il affirmait la mission messianique de l'« Allemagne secrète », jusqu'à ce que le secret soit dévoilé et profané avec le Troisième Reich de Hitler. Frédéric II, excommunié par l'Église, se couronna lui-même à Jérusalem et prit le titre messianique de « *dominus mundi* ».

de saint François, élu pour soutenir et renouveler un empire chancelant, tout comme saint François avait soutenu et rénové une Église rongée par les luttes intestines¹¹. Il avait l'ambition de combiner les aspirations messianiques des Gibelins et celles des Franciscains spirituels au service d'un renouveau national de Rome et de l'Italie. Sa tentative pour jouer le *dux* proclamé fut un échec lamentable et il dut se réfugier de 1349 à 1350 chez les ermites franciscains qui étaient encore partisans des thèses interdites de Joachim. Dans sa correspondance avec l'empereur Charles IV, qui l'emprisonna ultérieurement durant de longues années, ainsi qu'avec l'archevêque de Prague, il tenta encore de les convaincre de la vérité des prédictions prophétiques de Joachim.

L'application des prophéties eschatologiques de Joachim aux événements politiques n'avait été ni prévue ni voulue par lui ; elle s'avéra cependant la conséquence naturelle de sa méthode. Car lorsque Joachim ouvrit la voie à une révision fondamentale de la tradition ecclésiale en annonçant un nouvel et dernier ordre, il était inévitable qu'il remette en question non seulement l'autorité traditionnelle de l'Église, mais aussi l'ordre temporel du *sæculum*. Son attente d'un ultime progrès providentiel qui devait mener à l'accomplissement de l'histoire du Salut dans le cadre de l'histoire du monde est, par comparaison avec Augustin, quelque chose de totalement nouveau. Ce dernier ne se laissa jamais aller à pronostiquer sur un mode prophétique des changements radicaux à l'intérieur de l'ordre temporel, qui est par essence soumis au changement.

Mise au défi par ces innovations contestataires, l'Église dut reformuler sa conception fondamentale du cours de l'histoire comme histoire du Salut sur une base augusti-

11. Voir E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 387 sq. et les biographies de Cola di Rienzo par Gabriele D'Annunzio (*La Vita di Cola di Rienzo*, Milan, 1912) et de P. Piur (*Cola di Rienzo*, Vienne, 1931). L'interprétation de saint François comme « *novus dux* » vient de Joachim. L'origine ecclésiastique du titre *dux* se trouve chez Matthieu, II, 3-6. La concession de ce titre ecclésiastique à un chef politique perdue en Italie jusqu'au Duce de notre époque. Dans les années vingt, un prêtre catholique publia un tract fasciste sur saint François et Mussolini : il y tentait de prouver la convergence des efforts de rénovation de ces derniers. D'après lui, le message de Mussolini serait un « *messaggio francescano* » ! La reproduction d'un tableau de Giotto, saint François prêchant aux oiseaux, et une photographie de Mussolini caressant une lionne illustreraient cette correspondance.

nienne et anselmienne¹². Elle devait s'en tenir à la distinction traditionnelle entre les deux ordres de l'Ancien et du Nouveau Testament (à l'exclusion d'un troisième), et souligner le caractère extrahistorique de l'ultime accomplissement. La mort et la résurrection, la décadence et le renouveau n'ont pas de place raisonnable dans un progrès constant vers l'accomplissement et la plénitude métahistoriques¹³. En outre, argumentait l'Église, il est contre la nature de l'histoire du Salut d'admettre un recul d'un état parfait vers un état moins parfait. Le premier a été atteint lorsque les temps ont été accomplis et ne peut donc pas faire suite au moment présent¹⁴. La *spiritualis intelligentia* était le privilège des temps apostoliques, à partir desquels l'Église s'est développée en une continuité ininterrompue. Le cours du Salut et ses moyens sont incarnés une fois pour toutes dans l'Église fondée sur le Christ. En tant que telle, elle doit survivre à toutes les nouveautés illégitimes et durer jusqu'au retour du Christ. Seul cet *eschaton* historique arrive à limiter l'histoire de l'Église. Elle devait souligner l'immutabilité de son état et contenir la passion eschatologique de ses opposants. Car sa propre existence reposait, alors comme aujourd'hui, sur la mise hors jeu de ce motif originel de la foi chrétienne. La logique d'auto-défense et d'autoaffirmation ne peut que s'opposer à l'interprétation existentielle et historique qui est celle de la pensée eschatologique. Le regard des Franciscains spirituels était fixé sur une crise radicale et imminente ; le regard de l'Église reposait et repose toujours sur son fondement immuable.

D'Augustin à Thomas, le dogme chrétien avait exclu une interprétation historique des choses dernières et avait en cela maîtrisé l'histoire du monde sur le plan théologique.

12. À propos de la théologie de l'histoire de Petrus Aureoli, voir E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 404 et 432 sq.

13. Grâce à Joachim, la résurrection devint une catégorie de la théologie de l'histoire. Parce que la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont le modèle de son corps dans l'Église, l'Église historique doit elle aussi vivre, mourir et ressusciter.

14. En appliquant ce principe à la question controversée de la pauvreté et de la propriété, l'Église a argumenté contre les Franciscains spirituels en soutenant que l'état de choses présent contredirait certes à la loi du progrès, si le christianisme des origines avait préconisé la pauvreté intégrale comme un état d'achèvement : la propriété de *temporalia* aurait été aussi légitime même dans le christianisme originel.

Joachim voyait tout dans la perspective du Salut. Même le Christ représente à ses yeux non seulement l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, mais aussi le début d'une nouvelle ère. Le Christ reste le centre, mais un centre fait de signes et de significations qui renvoient aussi bien à lui-même qu'à des évolutions ultérieures à partir de lui. Son importance est vraiment historique, non pas parce qu'elle serait unique, mais parce qu'elle prend place à l'intérieur d'une continuité historique dans laquelle les générations, qu'elles précèdent le Christ ou qu'elles lui succèdent, sont toutes d'une égale importance. La pensée de Joachim s'articule de façon strictement théologique et en même temps historique au sens d'un *cursus temporis* en lieu et place d'un simple *interim*. Le cours du temps est articulé par le passage à des degrés supérieurs. Chaque stade se loge à la place d'une révélation antérieure, si bien que chaque chose vient *in suo tempore* avec sa propre vérité et nécessité — comme chez Comte et Hegel, mais au beau milieu de la pensée « anhistorique » du Moyen Âge. Comme pour l'esprit du monde de Hegel, la vérité chrétienne se développe dans un ordre temporel comme un processus de vérité. Chez Augustin et chez Thomas, la vérité chrétienne repose une fois pour toutes sur un fait historique unique ; chez Joachim, la vérité elle-même possède un horizon ouvert et une historicité essentielle.

Dans la pensée d'Augustin, l'accomplissement religieux est possible en tout point du cours de l'histoire après le Christ ; dans la pensée de Joachim, ce n'est que dans une certaine période, lors d'une certaine rencontre d'événements. D'après Augustin, la vérité historique se manifeste à travers un seul événement. D'après Joachim, dans une succession d'ordres. Le premier attend la fin du monde, le second l'âge du Saint-Esprit. Tous deux s'accordent à admettre que *nilhil stabile super terram* ; mais pour Augustin, cela veut dire que tout est éphémère ; pour Joachim, c'est dire que tout est sujet à transformation, y compris l'Église et sa doctrine. Par comparaison avec Augustin et Orose, mais aussi avec Thomas et Otto von Freysing, la pensée de Joachim est de l'historicisme théologique¹⁵.

L'attitude de l'Église catholique à l'égard des disciples

15. Voir Grundmann, *op. cit.* p. 96 sq.

de Joachim obéissait au même mobile que celle d'Augustin envers les attentes millénaristes des premiers siècles de notre ère. Après s'être imposée dans le monde historique, elle a dû consolider sa propre position et pratiquer une sagesse séculière pour gérer plus sûrement les instruments du Salut. L'Église triomphante a stabilisé et neutralisé les possibilités anarchistes de l'eschatologie radicale des premiers chrétiens, dont l'héroïsme ne s'était pas soucié de la continuité de l'histoire de ce monde¹⁶. Après avoir duré mille ans dans l'histoire, l'Église était saturée des choses du monde, et sa théologie, l'était de philosophie, arabe et aristotélicienne. Les éléments originaires de la foi chrétienne, la venue du royaume de Dieu, le retour du Christ, le repentir, la seconde naissance et la résurrection, s'étaient sédimentés sous une couche épaisse de droits dûment acquis et d'intérêts temporels.

Le mouvement franciscain rappela à l'Église qu'un commencement absolu, la Création, a aussi besoin d'une fin absolue, ou d'un *eschaton*, et que l'histoire n'est qu'un « intermède » entre commencement et fin, non pas parce que sa durée serait incertaine, mais parce qu'elle attend une résolution définitive. Les Franciscains spirituels ont réveillé, avec la conscience historique, la passion de la prédiction eschatologique. D'où la tension entre leur zèle religieux et la façon dont ils comprenaient leur rôle dans l'histoire mondiale. Comme ils s'étaient fixés à une situation et même à un moment bien déterminés (l'an 1260), les attentes de bien des joachimites éminents se sont brisées sur le tournant inattendu des événements réels. Un véritable événement historique, la mort précoce de Frédéric II, dont on avait cru qu'il jouerait jusqu'au bout son rôle de tentateur et d'Antéchrist, réfuta en l'an 1250 les interprétations historiques et eschatologiques des joachimites.

Mis à part cette « erreur », qui relève de cette sorte d'erreur apparemment inséparable de toute prévision historique de révélations suprahistoriques, sans pouvoir pour autant éliminer la conviction chrétienne que le visage de ce monde décline, ce conflit du XIII^e siècle conserve toute

16. Le christianisme n'est pas une religion faite pour le monde, c'est ce qui a été compris depuis Paul et Tertullien jusqu'à Rousseau, Kierkegaard et Nietzsche.

son importance. Il raviva les attentes primitives d'une période où la foi chrétienne s'opposait encore à l'idolâtrie des païens, à ce détail près qu'il se situait dans un contexte chrétien et était dirigé contre une Rome chrétienne érigée en nouvelle Babylone.

Comme Luther à sa suite¹⁷, Joachim ne pouvait pas prévoir que son projet religieux visant à soustraire l'Église au monde serait transformé, placé entre d'autres mains, en son contraire, en une mondanisation du monde ; celle-ci fut provoquée par l'application de la pensée eschatologique à des choses autres que dernières, ce qui renforça l'impétueuse avancée séculière en direction d'une solution ultime de problèmes qui ne sauraient être résolus ni à son seul niveau, ni à partir de ses propres moyens¹⁸. L'attente, chez Joachim, d'une ère nouvelle de « plénitude » pouvait avoir deux effets opposés : elle pouvait encourager la rigueur de la vie spirituelle à l'encontre d'une Église livrée au monde, et c'était bien là son intention ; mais elle pouvait aussi au contraire impulser l'aspiration à de nouvelles conquêtes historiques, et tel fut effectivement le résultat tardif de sa prophétie d'un Nouveau Testament. Le renversement prêché dans le cadre d'une foi eschatologique et en référence à une vie monacale accomplie a été réalisé, cinq siècles plus tard, par un clergé philosophique qui a interprété le processus de sécularisation comme une réalisation « spirituelle » du royaume de Dieu sur terre. En tant que tentative de réalisation de ce royaume, la pensée du progrès de Lessing, Fichte, Schelling et Hegel put se transformer en positivisme et en matérialisme chez Comte et Marx¹⁹. Le troisième Testament des joachimites fit sa réapparition sous le visage d'une « Troisième Internationale » et d'un « Troisième Reich », proclamé par un *dux* ou un *Führer* qui fut acclamé comme rédempteur et salué par le « *Heil !* » de

17. E. Renan remarque que c'est un fait totalement surprenant que le protestantisme ne soit pas apparu trois siècles plus tôt (« Joachim de Flore et l'Évangile éternel », in *Revue des deux mondes*, 1866). En un certain sens, la réforme envisagée par les joachimites signifiait même une rupture encore plus radicale avec l'Église dominante que la réforme luthérienne, car Luther ne remit jamais en cause le sens scripturaire, mais renforça au contraire la signification littérale.

18. Voir la préface de Kierkegaard à *Der Einzelse*, in « Die Schriften über sich selbst », *Gesammelte Werke*, section 33, Düsseldorf-Cologne, 1951.

19. Voir Appendice I, p. 257.

millions de personnes. La source de ces tentatives pour achever l'histoire par l'histoire est l'attente, chez les Franciscains spirituels, d'un combat final conduisant à un accomplissement et à un achèvement de l'histoire du Salut dans l'histoire du monde.

*La réfutation de la vision
du monde antique*

L'interprétation chrétienne de l'histoire tourne son regard vers l'avenir, horizon temporel d'un but défini et d'un ultime accomplissement. Toutes les tentatives modernes pour présenter l'histoire comme une progression orientée et sensée vers un accomplissement intra-mondain, même si elle est toujours inachevée, reposent sur ce schéma théologique de l'histoire du Salut. La mise à l'épreuve radicale de la conscience chrétienne de l'histoire ne peut donc pas s'opérer dans le cadre d'un débat avec le concept sécularisé, mais non moins « futuriste », de l'histoire qui est celui du monde postchrétien. Il lui faut être en mesure de réfuter une vision préchrétienne du cours de l'histoire. Une telle vision était encore vivante du temps d'Augustin sous la forme de la représentation classique du temps et du monde comme mouvement circulaire, périodique et sans but. Dans *De civitate Dei contra paganos*, Augustin a entrepris de réfuter la théorie classique du temps et du monde en mouvement grâce à une théologie de l'histoire des hommes conduite par Dieu. Cette distance totale entre la réfutation et son objet suffit à établir que la théologie ne peut pas rencontrer la théorie classique sur son propre terrain. Augustin ne la réfute pas sur un plan théorique et cosmologique, mais sur le plan pratique d'une théologie morale. Le quatrième chapitre du onzième livre de *La Cité de Dieu* s'ouvre sur le constat suivant : « De tous les êtres visibles, le plus grand est le monde ; de tous les

invisibles, le plus grand est Dieu. Nous voyons le monde, nous croyons en Dieu. Or, que Dieu soit l'auteur du monde, nous n'en pouvons croire une plus sûre autorité que Dieu même. Où parle-t-il ? Nulle part plus clairement que dans les saintes Écritures, où son prophète dit : "Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre"¹ ». Formulation véritablement classique du point de vue chrétien, ce passage rend immédiatement manifeste en quoi il est incompatible avec la thèse des Anciens, mais aussi pourquoi la cosmologie grecque ne peut pas être réfutée théoriquement à partir d'un point de vue chrétien. Car il n'y a pas de transition du croire au voir. Jugée avec les yeux du corps, la foi est en effet « aveugle ». La *theoria* grecque est réellement une *vue* du monde ou une contemplation du visible, et peut être ainsi exposée et désignée, tandis que la foi chrétienne, la *pistis*, est une certaine assurance ou une confiance inconditionnelle en des choses invisibles et donc indémonstrables. On ne saurait connaître sur le plan théorique ce à quoi l'on croit, il faut le confesser en pratique. Aucune théologie naturelle n'offre d'accès au Dieu chrétien. Comme Dieu transcende infiniment sa création en être et en puissance, il ne saurait être conçu à partir du monde. Le monde compris selon la Bible peut, en tant que création, être ou ne pas être ; en son essence, il n'existe pas par nature. Le seul témoin authentique du monde visible est le Dieu invisible qui manifeste sa Création à l'homme à travers l'Écriture.

Ce n'est que dans un second temps, et en réponse à des objections païennes qui présupposent un monde éternel sans commencement ni fin, qu'Augustin poursuit son argumentation en affirmant que le monde en tant que tel démontre déjà son caractère créé, même là où les voix des prophètes gardent le silence. Que le monde soit créé, c'est ce qu'il manifeste à travers sa variabilité propre, à travers le cours bien ordonné de celle-ci et la beauté de toutes les choses visibles². Bien loin de juger décisif ce second argu-

1. *La Cité de Dieu*, trad. L. Moreau revue par J.-C. Eslin, Paris, Seuil, 1994, vol. 2, p. 18.

2. *La Cité de Dieu*, XI, 4 ; *Confessions*, IX, 4. L'argument est un peu différent selon que l'accent repose sur le cours bien ordonné des transformations ou sur la variabilité en tant que telle. Dans le second cas, le ciel et la terre proclament qu'ils ont été créés, car ils sont soumis au changement, et que ce qui est soumis

ment, cosmologique, et de déduire l'existence d'un Dieu ordonnateur et immuable de la structure finalisée et de la variabilité du monde, Augustin souligne que tout ce qui est grand, ordonné et beau dans l'univers ne signifie « rien » et même qu'on ne saurait affirmer que tout cela « est », tout bonnement — par comparaison avec la grandeur, la sagesse et la beauté invisibles du Dieu éternel qui a créé le ciel et la terre à partir du néant³. Un monde créé à partir du néant est d'emblée dépossédé de tout être propre, authentique. Cette dévalorisation du monde naturel ne vaut pas seulement pour la Genèse, mais également pour les Psaumes et pour les actions de grâce de saint François⁴. Le monde biblique est certes empli de beauté, de miracles et d'harmonie, mais uniquement parce qu'il révèle le Créateur unique de l'homme et du monde, et non pas parce qu'il se révèle en lui-même beau, ordonné et divin⁵. Ce que l'univers des Anciens perd en autonomie divine, il le gagne du point de vue chrétien en raison de son origine supra-mondaine.

Le temps a été créé en même temps que le monde, parce qu'il est impossible de s'imaginer un temps d'avant la création de ce qui se meut et se transforme⁶, alors que Dieu est immuable et intemporel. Dieu a créé l'univers non pas dans le temps, mais simultanément à lui : comme un monde temporel. « Car ce qui s'accomplit dans le temps suit ou précède un certain temps, il suit le passé et précède l'avenir. Or, avant le monde, il ne pouvait exister aucun temps passé, parce qu'il n'existait aucune créature dont les

au changement ne peut pas être éternel. Le présupposé est la thèse antique selon laquelle ce qui est achevé et divin ne subit aucun changement.

3. *Confessions*, XI, 5.

4. Voir Matthes Arnold, « Pagan and Christian Religious Sentiment », *Essays Literary and Critical*, Everyman's Library, p. 127 sq.

5. Comparer avec Cicéron, *De natura deorum*, II, 2, 5, 7, 8, 11-15, 17, où la divinité du monde est déduite directement de sa propre nature et structure cosmique.

6. La compréhension augustinienne du temps à partir de son rapport au mouvement et au changement (*La Cité de Dieu*, XI, 6) est une découverte grecque (Aristote, *Physique*, IV, 10-14). La révolution chrétienne dans la conception du temps surgit avec la question posée par Augustin : « où » le temps a-t-il originellement sa demeure ? Sa réponse est la suivante : dans l'étendue invisible de l'esprit humain (dans son attention qui représente le présent ; dans son souvenir, qui rend présent le passé ; dans son attente, qui anticipe l'avenir), et non en dehors, dans l'univers, c'est-à-dire dans les mouvements des corps célestes, qui sont le modèle visible de la conception classique du temps et du mouvement (Augustin, *Confessions*, XI, 24 et 28 sq.).

mouvements eussent déterminé le cours du temps. Or le monde a été créé avec le temps, puisque le mouvement a commencé avec le monde ; comme l'indique l'ordre même des six ou sept premiers jours⁷. » Par conséquent, si des philosophes païens soutiennent que le monde est éternel, comme son mouvement de retour perpétuel, c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin, ils se trompent. Non pas tant par défaut d'entendement, mais plutôt à cause de la « folie de l'impiété ». Ils attribuent au monde ce qui ne peut se dire que de Dieu, qui est infiniment distinct du monde. Mais au lieu de réfuter l'erreur païenne par des raisons théoriques, Augustin renvoie à l'autorité de l'Écriture sainte, dont la vérité lui semble démontrée par l'accomplissement des prophéties. Selon la tradition biblique, le monde n'a pas seulement un commencement, mais ce commencement est également précisément fixé dans le temps : moins de six millénaires se sont écoulés depuis la Création⁸ ! Mais même si nous estimions la durée du monde à six cent mille ans, cela ne signifierait rien, car toute durée imaginable au sein du temps fini n'est rien comparée avec l'éternité infinie d'un Dieu éternel et atemporel. Une durée qui commence en un point et qui est limitée par un terme, aussi longue soit-elle, est incomparablement plus courte ou plutôt n'est rien face à Dieu qui n'a ni commencement ni fin⁹.

Pour ce qui est de l'espèce humaine, dont certains philosophes de l'Antiquité pensaient qu'elle avait toujours existé, puisque l'expérience montre qu'il n'y a absolument aucune existence humaine qui n'ait déjà été produite par des humains, Augustin objecte que ces philosophes « disent ce qu'ils pensent, mais non ce qu'ils savent ». Augustin « sait » que l'homme a un commencement indépendant d'autres hommes, parce qu'il sait par les yeux de la foi que l'homme n'est pas le simple produit de la procréation, mais une création unique et absolue. Ce qui est premier dans l'existence humaine, ce n'est pas la procréation et l'identité de l'espèce à travers les générations ; c'est

7. *La Cité de Dieu*, XI, 6, vol. 2, p. 22 ; voir *Confessions*, XI, 13.

8. Augustin suit la chronologie d'Eusèbe, qui compte 5 611 ans de la Création à la prise de Rome par les Goths.

9. *La Cité de Dieu*, XII, 10 et 12. La discussion qui suit se fonde sur XII, 10-13 et 17-20, et sur XI, 4 et 6.

le fait que chaque homme pris isolément et chaque génération, faibles et ignorants, sont exposés à la décrépitude et à la mort, mais sont capables d'un renouveau grâce à une nouvelle naissance spirituelle. Dans le court intervalle que constitue l'existence humaine, il y va d'une félicité ou d'une damnation éternelles. Certes, les philosophes païens parlent eux aussi d'un renouveau, mais en se référant à la nature et à ses cycles répétitifs. Ils affirment que ces cycles se répètent sans fin, comme l'aube et le crépuscule, comme l'été et l'hiver, comme la procréation et le vieillissement, et cette théorie de l'éternel retour du même, qui pour l'esprit grec révèle de façon naturelle un ordre immuable sur lequel se règlent les changements temporels, leur donnait la certitude de pouvoir se fier au *cosmos*¹⁰. Pour Augustin, le changement dans l'éternel retour du même ne signifie rien d'autre qu'une « alternance » insensée, qui peut d'autant moins être admise qu'elle s'applique même à l'éternité de l'âme et au destin de l'homme.

L'argument décisif à l'encontre du concept classique de temps est donc d'ordre moral : le paganisme est sans espérance, car l'espérance et la foi s'orientent par essence vers l'avenir, et il ne saurait y avoir de véritable avenir si les temps passés et à venir ne constituent que des phases équivalentes à l'intérieur d'un retour cyclique sans début ni fin. Sur la base du déroulement perpétuel de cycles déterminés, on ne peut s'attendre qu'à une rotation aveugle entre misère et bonheur, c'est-à-dire entre bonheur factice et misère réelle, et non pas à la béatitude éternelle : une répétition sans fin du même, mais rien de neuf, de rédempteur, de définitif. La foi chrétienne promet une rédemption à hauteur de vérité et une béatitude éternelle à ceux qui aiment Dieu, tandis que la doctrine impie des cycles inutiles ronge l'espérance et l'amour. Si tout se produisait toujours à intervalles fixes, l'espérance chrétienne d'une vie nouvelle serait réduite à néant.

Misérables folies ! Qui peut les entendre ? Qui peut les croire ? Qui peut les souffrir ? Et si telle était la vérité, il y

10. Dans la conception chrétienne, on ne peut admettre aucune fiabilité du cosmos, sauf indirectement, grâce à la fiabilité de la volonté divine, qui dit en quelque sorte chaque matin au soleil : « Recommence ! » (G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, chap. iv).

aurait non seulement plus de prudence à la taire, mais, si j'ose exprimer ainsi ma pensée, plus de science à l'ignorer. Car si notre ignorance à cet égard est une condition de notre béatitude future, pourquoi donc surcharger ici-bas notre misère de cette fatale connaissance ? Si, plus tard, il nous est impossible de nous y soustraire, maintenant du moins restons dans notre ignorance, plus heureux de l'espérance actuelle que de la possession future du souverain bien, car aujourd'hui c'est la vie éternelle qui est proposée à notre attente ; et alors ce sera la béatitude sans l'éternité, la béatitude même, dont il nous faudra craindre la perte¹¹.

Ainsi, c'est en fin de compte l'exclusion de toute félicité véritable qui rend la théorie d'un éternel retour du même clos sur soi-même « abominable » et en fait l'« ennemie » de la foi chrétienne, laquelle est une foi en la nouveauté unique qui survint par le Sauveur dans le monde et son histoire.

Si en effet on avoue que l'âme est délivrée sans retour par la mort de toutes ses misères, c'est une délivrance jusqu'alors inconnue, c'est quelque chose de nouveau, c'est quelque chose de grand qui survient en elle : c'est la félicité qui ne doit pas finir, la félicité éternelle. Si une nature immortelle est susceptible d'une nouveauté indépendante de toute révolution passée ou future, pourquoi serait-il impossible qu'il en fût ainsi des natures mortelles¹² ?

L'autre argument d'Augustin, selon lequel la nouveauté de certains événements ne serait pas incompatible avec l'« ordre de la nature », est d'une importance secondaire. Car il n'entend pas la nature comme *physis*, mais comme ordre providentiel voulu par Dieu, qui a créé la nature et les hommes. La divinité a le pouvoir de « créer des choses nouvelles pour le monde, mais pas pour elle qui, les créant enfin, les a pourtant prévues toujours¹³ ». Pour une âme chrétienne qui naît à une vie nouvelle, la misère et le bonheur sont des expériences tout à fait neuves ; la première a son origine dans le péché, la seconde dans l'aspiration à être délivré de celui-ci. Et si l'Ecclésiaste, lorsqu'il dit qu'il n'y a « rien de nouveau sous le soleil », avait eu en vue le

11. *La Cité de Dieu*, XII, 20, vol. 2, p. 90-91.

12. *Id.*, p. 92.

13. *Id.*, p. 93.

retour du même des païens — hypothèse qu'Augustin rejette —, alors il ne serait qu'un mécréant et non pas un sage.

Augustin réfute la théorie classique d'un retour cyclique, mais pas sur un plan théorique, sur son propre terrain : même s'il emploie toutes les forces de son esprit à la mettre en pièces, il ne se réclame pas en fin de compte de l'intelligence : « Argument captieux dont les impies cherchent à embarrasser notre foi simple pour la détourner du droit chemin et nous engager dans leurs égarements. Mais, fût-il impossible à la raison de les réfuter, la foi seule devrait en rire¹⁴. » Il met brutalement fin à sa polémique par l'affirmation suivante : « Loin de nous cette croyance insensée ! Car le Christ est mort une fois pour nos péchés et ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus¹⁵. » Ce n'est pas un hasard si son analyse de l'éternel retour du même, qui se rapporte à la constance des événements cosmiques et naturels, se termine par l'argument surnaturel selon lequel la venue du Christ et sa résurrection sont toutes deux des faits uniques d'une signification universelle. Le pouvoir d'éveiller les morts à la vie éternelle est la preuve la plus forte de la puissance divine, et infiniment plus importante que l'éternité du monde telle que l'enseignaient les philosophes grecs. Le miracle de la résurrection accomplit de nouveau et dépasse le miracle de la création¹⁶. La droite doctrine mène à un but dans l'avenir, tandis que « les mauvais se meuvent en rond¹⁷. » Le cercle qui d'après les

14. *Id.*, XII, 17, vol. 2, p. 86. Une solution théorique du conflit entre la théorie antique du mouvement éternel et la doctrine créationniste a été esquissée par Thomas d'Aquin dans le droit fil de sa tentative de conciliation de la *Physique* d'Aristote avec la Genèse, tandis que les averroïstes tenaient l'éternité du mouvement du monde pour incompatible avec la doctrine de la création. (*Somme théologique*, I, qu. 46 ; *Somme contre les Gentils*, II, 34 ; *De aeternitate mundi*) ; voir aussi Gilles de Rome, *Errores philosophorum*, éd. J. Koch, trad. J. O. Riedl, Milwaukee, Marquette University Press, 1944.

15. *La Cité de Dieu*, XII, 13, vol. 2, p. 80. (*N.d.T.*)

16. Voir Rom., 4, 17. iv.

17. Ps., 12, 9. Les éditions anglaises modernes (King James, American Revised, Goodspeed, Moffat) traduisent le « cercle » des textes latin, grec et hébreu par un insignifiant « à chaque page », « haut et bas », et « autour de nous ». — À la suite de la répétition par Nietzsche de la théorie cyclique, O. Weininger répéta la tentative augustiniennne de réfutation morale dans un article sur « l'univocité du temps », in *Sur les choses dernières*, 6^e éd., Vienne et Leipzig, 1920. Les sources principales de la théorie classique de l'éternel retour sont : Héraclite, *Fragments* 30, 31, 51, 63, 67, 88 ; Empédocle, *Fragment* 115 ; presque tous les mythes de Platon ; Aristote, *Métaphysique* A, 8, *De Caelo*, I, 3, 14, et *Problemata*, XVII, 3 ; Eudème, *Fragments*, 51 ; Nemesius, *De natura hominis*, 38, 147 ; Marc Aurèle,

Anciens constituait le seul mouvement parfait, parce que clos sur lui-même, est sans fin et donc condamnable, s'il est vrai que la croix est le symbole de la vie dont le sens parvient à son accomplissement en atteignant un but.

La pensée moderne se nourrit toujours de ces deux symboles : la croix et le cercle, et l'histoire intellectuelle de l'humanité occidentale est une tentative durable pour concilier l'Antiquité et le christianisme. Cette tentative ne peut pas réussir, même par un compromis entre deux choses incompatibles. Nietzsche aussi bien que Kierkegaard ont montré que la décision originaire entre christianisme et paganisme demeure essentielle. Car comment la théorie antique de l'éternité du monde pourrait-elle jamais s'accorder avec la foi chrétienne en la Création, le cycle avec l'*eschaton*, et la reconnaissance païenne du *fatum* avec le devoir chrétien d'espérance¹⁸ ? L'incompatibilité est déjà justifiée par le simple fait que la vision classique du monde se tourne vers le visible, alors que la « vision du monde » chrétienne n'est en aucune manière une vision, mais une question d'espérance et de foi en l'invisible.

Théologie de l'histoire

La Cité de Dieu d'Augustin est le modèle de la conception chrétienne de l'histoire. Elle n'est pas une philosophie de l'histoire, mais une interprétation dogmatique du rôle du christianisme dans le devenir du monde. Augustin expose la vérité de l'enseignement chrétien en l'appliquant à l'histoire sacrée et profane, mais l'histoire du monde en elle-même ne présente pour lui aucun intérêt et aucun sens propres¹⁹. La cité de Dieu n'est pas un idéal qui se réalise

XI ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24. Les sources principales des réponses chrétiennes sont, à part Augustin : Justin, *Dialogue avec Tryphon* I, Introduction ; Origène, *Contra Celsum*, IV, 67 et V, 20, et *De principiis*, II, 3.

18. Rom., VIII, 24 sq. L'espérance chrétienne, loin d'être le don naturel d'un tempérament serein, est une obligation religieuse, particulièrement lorsque les choses sont sans espoir. Comme la foi et la charité, l'espérance est une vertu mystique de la grâce, alors que toutes les vertus païennes sont à la mesure de la raison (voir G. K. Chesterton, *Heretics*, chap. XII). Pour une version moderne de la doctrine chrétienne de l'espérance, voir le poème *L'Espérance*, de Charles Péguy.

19. Voir H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911 ; E. Troeltsch, *Augustin, die Antike und das Mittelalter*, Munich et Berlin, 1915 ; H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, op. cit., p. 74 ; W. Kamlah,

à travers l'histoire, et l'Église dans son existence terrestre n'est qu'une représentation de la *civitas Dei* métahistorique. Pour Augustin, la tâche de l'Église n'est pas d'exposer le développement de la vérité chrétienne à travers les époques successives de l'histoire du monde, mais bien d'annoncer et de diffuser la vérité qui a été révélée et établie une fois pour toutes. Dans la mesure où l'Église a un rapport avec l'histoire, les faits historiques qu'Eusèbe avait déjà exposés suffisent à Augustin. Un long chemin sépare la conception de l'Église comme corps mystique du Christ de la pratique ecclésiastique selon laquelle, en tant qu'institution, elle gère les sacrements, et plus encore de la vision moderne selon laquelle elle fait partie de l'histoire culturelle et est en conséquence soumise à des transformations historiques. Pour Augustin, il est évident que dans ce *sæculum*, tout est soumis au changement. C'est justement à cause de cela que l'histoire profane n'a pas de signification immédiate pour la foi. Quoi qu'il se passe entre le présent et la fin, comprise comme *finis* et *telos*, c'est insignifiant par rapport à l'alternative entre l'acceptation ou le refus du message chrétien. La foi d'Augustin n'a pas besoin d'un déploiement historique, car le cours de l'histoire en tant que tel ne saurait ni produire ni épuiser le mystère central de l'incarnation de Dieu. Cette foi transcende toutes les évolutions et les crises historiques. Abraham, Moïse et le Christ décrivent bien une séquence de l'histoire du Salut, mais ils ne fondent aucune histoire de la religion chrétienne. Ni Augustin, ni Thomas²⁰ n'admettent une histoire du christianisme entre la première et la seconde venue du Christ. Par comparaison avec la nouveauté de l'événement unique que constitue le Christ, il ne peut plus y avoir de véritable nouveauté. Ce qu'Augustin réalise dans *La Cité de Dieu*, ce n'est pas l'inclusion de la théologie dans l'histoire, mais celle de la foi de la communauté originelle dans la doctrine de l'Église officielle. Il a défendu cette dernière contre les attentes millénaristes insistantes des chrétiens,

Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart, 1951 ; voir aussi J. B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, 1932, p. 21 ; T. Mommsen, « Augustin and the Christian Idea of Progress », in *Journal of the History of Ideas*, juin 1951.

20. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II, 2, qu. 1 à 7. Les *articuli fidei* ne peuvent évoluer de manière historique, parce qu'ils sont en eux-mêmes achevés et intemporels. Ils peuvent seulement être développés.

des juifs et des païens, qui avaient bien plus le « sens de l'histoire » que la doctrine de l'Église²¹. Par ailleurs, en raison de son refus de telles aspirations au sein de la temporalité historique, Augustin était en mesure de bâtir pour la première fois une sorte d'histoire universelle en tant que *procursus* unique et doté d'un sens, qui se déroule du début à la fin sans *millenium* intermédiaire. Les événements de l'histoire du monde et le but supra-mondain sont principalement séparés dans cette construction, et ne sont reliés que par la *peregrinatio* des croyants *in hoc sæculo*.

Le titre de l'œuvre d'Augustin, *De civitate Dei contra paganos*, indique son intention critique et apologétique. C'est le pillage de Rome par Alaric en l'an 410 qui en fut l'occasion, un événement qui a produit une impression très forte sur les peuples de l'Empire romain, comparable à la destruction de Jérusalem et à la conquête de Constantinople au xv^e siècle. De nos jours, l'occupation de Vienne et de Berlin par les Russes a sans doute causé un effet similaire sur les peuples de la *Mitteleuropa*. Les Romains affirmèrent après le pillage de Rome que les dieux s'étaient détournés de Rome, parce que ces « athées » qui se nommaient chrétiens s'étaient imposés et avaient réprimé et anéanti le culte des divinités païennes. Augustin répondit à cela que les Romains avaient été frappés par des déboires de cet ordre bien avant l'expansion du christianisme, et qu'Alaric, qui était chrétien, s'était comporté relativement bien eu égard aux circonstances. Le culte polythéiste, continuait Augustin, n'apportait aucun réconfort terrestre, et les conquêtes romaines n'étaient pas seulement le fait de la vertu romaine, mais aussi d'une politique sans scrupules qui n'hésitait pas à massacrer des peuples pacifiques.

Le jugement que porte Augustin sur l'Empire romain se caractérise par son absence de préjugés et sa modération. Il jugeait les événements de son temps avec autant de sympathie que de recul. Il rejetait l'interprétation tradition-

21. Voir W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zurich, 1944, p. 123 sq., et Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berne, 1947 ; voir aussi l'indication de Grundmann, *op. cit.*, p. 70 sq., sur la position de Joachim par rapport au schéma historique traditionnel, en particulier au schéma augustinien, et E. Lewalter, « Eschatologie und Weltgeschichte bei Augustin », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. LIII, 1934. L'explication la plus précise du rapport entre histoire et eschatologie se trouve dans deux lettres d'Augustin (n° 197 et 199) adressées à l'évêque Hesychius.

nelle qui faisait de Rome le quatrième empire des prophéties de Daniel, car il rejetait par principe toute eschatologie située dans l'histoire du monde, c'est-à-dire toute eschatologie politique. Personnellement, il croyait que l'Empire romain durerait, mais il ne voyait ni dans sa durée ni dans sa chute un fait d'une importance décisive dans l'ordre des fins dernières. Au lieu de faire de l'*urbs* un lieu saint, comme Symmaque, Claudien et Prudence, et de l'identifier à l'*orbis romanus*, il soulignait que les attaques des Barbares n'avaient pas mis en danger Constantinople, la capitale orientale de l'Empire. Son cent cinquatrième sermon est dirigé ironiquement contre ceux des chrétiens et des païens qui croyaient en l'importance et en la sainteté de la seule Rome. De la même manière, les dix premiers livres de *La Cité de Dieu* montrent une claire intention de rabaisser la fierté romaine traditionnelle des Romains païens ou chrétiens. C'est à l'intérieur de l'ordre de l'advenir vrai du Salut que la Rome impériale trouve sa véritable signification, en ce que la préservation de la paix sur terre est la condition nécessaire pour diffuser l'Évangile. Les empires et les États ne sont pas l'instrument du diable, ils ne sont pas non plus bons ni justifiés par un droit naturel. Leur origine est le péché de l'homme et leur importance relative se fonde sur la préservation de la paix et de la justice.

Ce qui importe dans l'histoire, ce n'est pas la grandeur éphémère des empires, mais la rédemption et la damnation dans un avenir eschatologique. Le but ferme à partir duquel on peut comprendre les événements présents et passés est l'accomplissement final : le Jugement dernier et la Résurrection. Ce but ultime est le pendant du commencement originel de l'histoire de l'humanité avec la Création et le péché originel. Référée à ces deux événements métahistoriques, l'histoire elle-même devient un intérim entre la première révélation de l'histoire du salut et son accomplissement futur. Ce n'est que dans cette perspective d'une histoire du Salut que l'histoire profane est prise en compte par Augustin. Seuls quatre livres sur vingt-deux se préoccupent de ce que nous appelons l'histoire ; de surcroît, sa signification se fonde sur ce qui précède l'histoire et ce qui la suit, sur un commencement et un terme transcendants. Ce n'est que grâce à cette relation avec un début et un terme absolus que l'histoire prend un sens en totalité. Au centre

de cette histoire bien délimitée, il y a la venue de Jésus-Christ, l'événement eschatologique par excellence.

Le véritable cours de l'histoire, qui est de nature universelle parce qu'elle est dirigée par un Dieu unique vers un but unique, c'est la lutte entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*. Ces deux royaumes ne sont pas identiques à l'Église visible et à l'État, mais sont deux communautés mystiques formées par deux types opposés d'existence humaine. La *civitas terrana* commence sur terre avec Caïn le fratricide, la *civitas Dei* avec Abel. Caïn est le citoyen de ce *sæculum* et, à cause de son crime, le fondateur des royaumes terrestres. Abel est celui qui, dans ce *sæculum*, pérégrine en pèlerin vers un but supra-terrestre. Certes, les descendants spirituels d'Abel vivent *in hoc sæculo*, dans le royaume de Caïn, mais sans l'avoir fondé ni y être installés. C'est pourquoi l'histoire de la cité de Dieu n'est pas coordonnée à celle de la cité des hommes ; au contraire, l'authentique histoire du Salut et le cours historique (*procursus*) de la cité de Dieu se ramènent à une *peregrinatio*. Dans l'esprit chrétien d'Augustin, le « progrès » n'est rien d'autre qu'un infatigable pèlerinage vers un ultime but supra-terrestre. En tant que *civitas perigrinans*, l'Église se tient en rapport avec les événements terrestres, pour autant que ceux-ci servent à la fin supramondaine, bâtir la maison de Dieu. Mesurée à ses propres critères, la *civitas terrena* est mue par des considérations utilitaires, par la fierté et l'ambition ; la *civitas Dei* est guidée par le sacrifice de soi, l'obéissance et l'humilité. L'une est *vanitas*, l'autre est *veritas*. La *civitas terrena* se reproduit de manière naturelle ; la *civitas Dei* par une renaissance surnaturelle. La première est d'ordre temporel et mortel, l'autre d'ordre éternel et immortel. L'une est définie par son amour de Dieu qui va jusqu'au mépris de soi-même ; l'autre est définie par son égoïsme qui va jusqu'au mépris de Dieu. Les enfants de la Lumière voient dans leur existence terrestre le moyen de plaire à Dieu ; les enfants des ténèbres regardent leurs dieux comme un moyen d'atteindre le bonheur dans le monde. C'est ainsi que l'histoire véritable est un combat constant entre la foi et l'incroyance²².

22. Voir la remarque de Goethe dans le *Divan oriental-occidental* (*Israël au désert*) : « Le thème central, unique et le plus profond dans l'histoire du monde et des hommes » est le « conflit entre la foi et l'impiété ».

L'advenir du Salut n'est pas un fait empirique tangible, mais une suite d'actes de foi, tandis que l'histoire des empires, c'est-à-dire l'histoire du péché et de la mort, parvient à une conclusion définitive qui est à la fois un accomplissement de l'histoire et sa rédemption. En tant que tel, le cours de l'histoire (le *sæculum*) montre seulement une suite sans espoir et la mort des générations successives. À travers les yeux de la foi, tout le processus historique de l'histoire sacrée comme de l'histoire profane apparaît comme une *ordinatio Dei* prédéterminée.

C'est ainsi que le plan de l'ouvrage d'Augustin sert tout entier à la justification de Dieu dans l'histoire. L'histoire est cependant totalement soumise à Dieu, qui n'est pas comme chez Hegel un Dieu dans l'histoire, mais son Seigneur. Dieu n'agit pas dans l'histoire comme nous le voudrions, sa Providence voit à l'avance les intentions des hommes et voit même au-delà d'elles. Pour Augustin, c'est essentiellement le destin des Juifs qui révèle que l'ensemble de l'histoire du monde est pourvu d'un sens et soumis au jugement de Dieu²³. Ceci ne signifie pas que notre sagesse propre nous permettrait de juger des mérites des royaumes terrestres que Dieu donne aux âmes pieuses comme aux impies. Nous ne pouvons percevoir que les quelques fragments d'un ordre sensé que Dieu consent à nous révéler. L'histoire est une pédagogie instituée par Dieu, et elle éduque principalement par la souffrance.

Sur cette base théologique, Augustin distingue six époques qui correspondent aux six jours de la Création. La première va d'Adam au Déluge, la deuxième va de Noé à Abraham, la troisième d'Abraham à David, avec Nemrod et Ninos comme adversaires. La quatrième va de David à la captivité de Babylone, où commence aussi la cinquième, qui va jusqu'à la naissance du Christ. La sixième et dernière époque va de la première apparition du Christ dans l'histoire jusqu'à son retour à la fin du monde.

Dans cette division traditionnelle, qui sera encore celle de Thomas, la durée de la dernière époque, l'époque chrétienne, reste incertaine chez Augustin. Lactance avait

23. *La Cité de Dieu*, IV, 34 ; V, 12, 18, 21 ; XVI, 43 ; XVII, 16 ; XVIII, 45 sq. Voir l'interprétation théologique de l'histoire juive chez Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 2^e partie, chap. XX ; et chez Newman, *A Grammar of Assent*, chap. X, 2.

encore prédit que le monde finirait vers l'an 500. Augustin se garde de tout calcul apocalyptique de la durée de la dernière époque. Ce qui est décisif du point de vue eschatologique, ce n'est pas une différence minime de quelques siècles ou de quelques milliers d'années, mais le fait de la Création et du caractère éphémère du monde. À côté de cette répartition en six époques, faite par analogie avec les six stades de la vie humaine (première enfance, seconde enfance, adolescence, jeunesse, âge adulte et vieillesse), il y a encore une autre répartition en trois époques selon le critère du progrès de l'Esprit : d'abord confronté à la loi (enfance), ensuite soumis volontairement à la loi (âge adulte) puis soumis à la grâce (vieillesse ou *mundus senescens*, que Hegel nomme « vieillesse de l'esprit »).

Face à cette conception strictement religieuse, nous ne pouvons nous attendre de la part d'Augustin à aucun intérêt particulier pour l'histoire du monde. Dans son ouvrage, deux royaumes suffisent à incarner le processus terrestre : celui des Assyriens en Orient et celui des Romains en Occident — une anticipation de la thèse de Hegel selon laquelle toute histoire qui a un sens progresse de l'Orient vers l'Occident. L'Égypte, la Grèce et la Macédoine sont simplement survolées. Alexandre le Grand se voit qualifié de grand criminel pour avoir profané le temple de Jérusalem par *impia vanitas*. Jérusalem symbolise la cité de Dieu, Babylone et Rome (la seconde Babylone) la cité des hommes.

En tant que citoyen romain nourri de Virgile et de Cicéron, Augustin n'était pas insensible à la grandeur et aux privilèges de Rome, dont l'histoire était également un moyen pour la fin divine. Mais par rapport à Origène et à Eusèbe, son jugement est remarquablement distant²⁴. Il a renoncé aux tentatives traditionnelles pour harmoniser l'*imperium* romain et l'apparition et la diffusion du christianisme. « Quant à cette vie mortelle dont la durée est si rapide, qu'importe sous quelle puissance vive l'homme qui doit mourir, pourvu que les dépositaires de la puissance ne l'entraînent point à des actes d'injustice et d'impiété²⁵. » Son thème central et son intérêt, c'est

24. *La Cité de Dieu*, V, 21.

25. *Id.*, V, 17, vol. 1, p. 233.

l'histoire eschatologique de la foi, qui est un processus secret à l'intérieur de l'histoire du monde, processus souterrain et invisible pour ceux qui ne le voient pas avec les yeux de la foi. Le cours de l'histoire en son entier ne devient progressif, sensé et compréhensible qu'à travers l'attente du triomphe ultime de la cité de Dieu sur le règne de l'homme pécheur, triomphe qui se situe au-delà du temps historique.

Notre souci du progrès, des crises et de l'ordre du monde n'est pas partagé par Augustin. Car, d'un point de vue chrétien, il n'y a qu'un seul progrès : le progrès vers une distinction toujours plus nette entre foi et impiété, Christ et Antéchrist ; seules deux crises sont d'une importance décisive : le péché originel et le Golgotha ; il n'y a qu'un seul ordre du monde, l'ordre divin de la Création, tandis que l'histoire des empires « se perd dans une multiplicité sans fin de plaisirs stupides ».

Les philosophes modernes et même les théologiens critiquent souvent Augustin : son schéma de l'histoire du monde serait la partie la plus faible de son ouvrage et il ne rendrait pas équitablement compte du problème « véritable » du processus historique²⁶. Il est vrai qu'Augustin n'a pas tenté d'établir un lien entre la cause primaire, qui est le plan de la Providence divine, et les « causes secondaires » qui agissent dans le processus comme tel. Mais c'est justement l'absence d'une relation de réciprocité strictement déterminée entre événements temporels et sacrés qui représente l'avantage de l'apologie chrétienne d'Augustin par rapport à une théologie plus globale de l'histoire politique chez Bossuet ou à la philosophie de l'histoire de Hegel ; celles-ci ont trop prouvé en déduisant le développement de l'histoire du Salut de l'issue des événements qui se succèdent dans le monde. Ce qui nous apparaît chez Augustin comme un manque de compréhension et de respect à l'égard de l'histoire du monde est à référer à sa reconnaissance inconditionnée de Dieu, qui, dans sa souveraineté, favorise les plans humains, les entrave ou les détourne. Exiger de l'auteur des *Confessions*

26. Voir l'étude de H. Scholz sur Augustin, *op. cit.* ; John Figgis, *The Political Aspect of Augustine's City of God*, Londres-New York, 1921 ; F. W. Loetscher, « Augustine's City of God », in *Theology Today*, vol. I, octobre 1944.

une critique historique des faits empiriques serait tout aussi erroné que de demander à un historien moderne de s'intéresser au problème de la résurrection de la chair, auquel Augustin consacre tout le dernier livre de *La Cité de Dieu*.

X

OROSE

Les *Historiarum adversum paganos libri VII*¹ ont été écrits en 418 par Orose à l'instigation de son maître Augustin². Le principe d'un règne de la Providence, le thème et le but apologétique sont les mêmes que dans *La Cité de Dieu* d'Augustin, surtout dans son troisième livre. Mais l'œuvre d'Orose est plus riche en contenu historique et elle insiste davantage sur le problème de la comparaison entre bonheur et malheur dans les temps païens et chrétiens. Même si l'œuvre d'Orose est contemporaine de celle d'Augustin, son attitude à l'égard de l'Empire romain n'est plus la même. Si l'on fait abstraction de la fierté d'Orose d'être à la fois « un Romain et un chrétien » qui peut trouver refuge partout tout en y trouvant « sa patrie, avec sa loi et sa religion³ », la jeune génération paraît s'être déjà faite aux nouvelles conditions imposées par les Barbares. Orose pense qu'au fond les Barbares ne sont pas si terribles que cela, qu'ils se sont rapidement civilisés et qu'ils traitent les Romains demeurés sur place comme des camarades et des amis, « de telle sorte qu'il se trouve actuellement des Romains qui préfèrent une vie de liberté dans la pauvreté sous les Barbares plutôt que la peur et le poids

1. Nous nous reportons à l'édition française parue en 1990 aux Éditions des Belles Lettres en 3 volumes. (N.d.T.)

2. L'œuvre d'Orose, reconnue officiellement par une bulle papale en 494, a servi depuis de manuel d'histoire et a été citée durant tout le Moyen Âge par des hommes comme l'évêque Otto von Freising (*Otonis... Historia de duabus civitatibus*, éd. Hofmeister, Hanovre-Leipzig, 1912). Alfred le Grand a rédigé une version anglo-saxonne d'Orose. Ce n'est que depuis Dante que la construction augustinienne de l'histoire a été ébranlée par les disciples de Joachim.

3. Orose, *Historiarum...*, livre V, 2, t. II, p. 86.

du tribut sous les Romains⁴ ». Bien entendu, les Barbares ont longtemps constitué une menace, mais au lieu de s'emparer de tout ce qu'ils pouvaient lorsque le monde entier leur était ouvert, ils exigèrent seulement une alliance avec Rome, assez de terre pour y installer quelques colons et proposèrent leurs services pour protéger l'Empire romain⁵. De surcroît, beaucoup d'entre eux (les Huns, les Suèves, les Vandales et les Burgondes) devinrent de pieux chrétiens ; et il faut apparemment en rendre grâce à Dieu puisque, par le biais de cette invasion des Barbares, tant de peuples accédèrent enfin à la vérité, ce qui, « même si c'est au prix de notre ébranlement », dit Orose, n'aurait pas été le cas sans cette circonstance⁶. Même s'ils ont apporté bien des malheurs dans un monde en décadence, ces malheurs ont très bien pu devenir le matin d'un nouveau monde, qui conserve la bénédiction de la civilisation romaine, sa *Romania*, sinon la domination romaine⁷.

Pour Orose comme pour Augustin, l'histoire est une histoire du Salut, précisément parce qu'elle est l'histoire d'une race pécheresse qui a abusé de sa liberté envers le Créateur. Puisque l'homme est souillé par le péché originel, l'histoire de son Salut ne peut consister qu'en châtiement et dressage ; ceci est juste autant que clément.

Chacun, en observant l'humanité par soi-même et reflétée en lui-même, se rend compte que, depuis la création de l'homme, ce monde est justement tourmenté par une alternance de biens et de maux. Ensuite, nous sommes instruits de ce que le péché et le châtiement du péché ont commencé au premier homme lui-même. Enfin, ajouterais-je, ceux qui commencent à l'époque intermédiaire, tout en n'évoquant en aucune façon celle qui l'a précédée, n'ont rien exposé, si ce n'est des guerres et des catastrophes. Et ces guerres, qu'y a-t-il d'autre à en dire si ce n'est que ce sont des maux qui balancent entre l'un et l'autre parti ? Quant aux maux de cette nature qui existaient alors, comme ils existent encore maintenant dans une certaine mesure, ils sont, sans aucun doute, soit des péchés manifestes, soit les châtiments secrets des péchés⁸.

4. *Id.*, livre VII, 41, 7, t. III, p. 122.

5. *Id.*, livre I, 16, 2, t. I, p. 66.

6. *Id.*, livre VII, 41, 8, t. III, p. 122.

7. Voir G. Boissier, *La Fin du paganisme*, Paris, 1894, II, p. 397 sq.

8. Orose, livre I, 1, 10 sq., t. I, p. 11-12 (trad. modifiée).

Représenter la passion et la punition de l'homme pécheur qui a semé l'incendie de par le monde avec le « flambeau du désir », représenter les larmes du monde et les jugements de Dieu depuis la Création jusqu'à nos jours (c'est-à-dire durant une période de 5 618 ans), telle est l'intention de la théologie de l'histoire d'Orose. Elle s'appuie sur la foi en ce qu'un seul Dieu véritable, qui s'est révélé à travers un événement unique et à une époque précise, a orienté le processus de l'histoire vers un seul but, qui est de ramener l'homme à son Créateur. Bien entendu, les païens peuvent affirmer : puisque Dieu a eu le pouvoir de créer le monde, d'instaurer la paix en lui et de s'y révéler, quelle nécessité avait-il d'étendre cette période intermédiaire de l'histoire (c'est-à-dire celle du malheur et de la souffrance) sur des milliers d'années au lieu de réaliser son but immédiatement, dès le début ? Orose répond que seuls les gens bornés se plaignent de ce qu'une grande puissance aille toujours de pair avec une grande indulgence. Après que l'homme a abusé du don divin qu'est la liberté, il doit se montrer reconnaissant de la clémence de son Créateur qui, au lieu de l'anéantir, lui permet de subir des épreuves par lesquelles il lui donne l'occasion de se repentir et de se racheter⁹.

Prise dans le contexte de la Chute, toute histoire humaine, que ce soit celle de Babylone ou celle de Rome, va pour l'essentiel dans une même direction. Car tout ce qui est bâti de la main de l'homme est exposé par le temps à la décadence et va à sa fin. « Et nos contemporains se demandent en se lamentant avec une anxiété inconsidérée si les fondements de l'État romain, naguère très puissants, tremblent maintenant davantage de faiblesse propre à la vieillesse, plutôt que sous les coups assénés par des envahisseurs¹⁰. » Assurément, les catastrophes du temps présent ont l'air d'avoir brisé les digues et submergé toutes les limites naturelles. « Mais j'ai trouvé que les jours anciens n'étaient pas moins oppressants que ceux du présent, mais qu'ils apportaient une misère d'autant plus effrayante qu'ils étaient plus éloignés de la consolation qu'apporte la vraie religion. » La misère de l'homme com-

9. *Id.*, livre VII, 1, t. III, p. 15.

10. *Id.*, livre II, 6, 14, t. I, p. 98 (trad. modifiée).

mence avec son péché et le malheur dont l'humanité est affligée s'étend par conséquent au monde entier. La similitude essentielle des événements du passé, du présent et de l'avenir ne connaît qu'une seule exception : aux derniers jours de ce monde, lorsque l'Antéchrist apparaîtra et que le Jugement sera prononcé, « c'est là que l'étau se resserrera comme jamais auparavant¹¹ ». Les souffrances de l'humanité ne réfutent pas la puissance de Dieu, mais en apportent au contraire une preuve flagrante. Seuls les païens ne peuvent comprendre que les chrétiens puissent se réjouir du châtiment et des punitions que leur Père bien-aimé leur inflige justement comme moyen nécessaire en vue d'une issue bénie. « Si l'homme connaissait lui-même ses actions et pensées ainsi que le jugement divin, ne lui faudrait-il pas admettre que tous ses maux sont justifiés et même insignifiants ? » Souffrir en cette vie pour la grâce éternelle est plus raisonnable que subir des maux en vue de la gloire terrestre comme le font les païens.

Que Dieu guide le cours de l'histoire humaine par la souffrance, cela résulte du fait qu'il est le Seigneur de la Création et le créateur de l'homme. Car si nous sommes créés par Dieu, nous sommes aussi l'objet de son intérêt, qu'il manifeste prioritairement par son blâme. Et si toute puissance vient au fond de Dieu, c'est d'abord vrai des empires, dont procèdent toutes les autres forces. Mais si ces empires sont ennemis, il est préférable qu'un seul d'entre eux exerce le pouvoir. C'est ainsi qu'a existé d'abord l'Empire babylonien, puis l'Empire macédonien, puis l'Empire africain, puis l'Empire romain. Ces quatre empires, prévus dans le plan insondable de Dieu, ont régné successivement sur les quatre points cardinaux du monde : l'Empire babylonien à l'est, l'Empire carthaginois au sud, l'Empire macédonien au nord et l'Empire romain à l'ouest. Le deuxième et le troisième de ces empires définis par la Providence n'ont eu qu'une importance passagère, alors que l'histoire de Babylone et celle de Rome offrent un parallélisme certain pour ce qui touche à l'origine, à la grandeur et à la vieillesse. « Ce fut comme si l'un d'eux tombait et l'autre se dressait », si bien que la

11. *Id.*, Prologue, 15, t. I, p. 9 (trad. modifiée).

domination est passée de l'Orient à l'Occident¹². Cette consécution significative, qui a atteint son apogée avec la Rome chrétienne, montre que « un Dieu *unique* a guidé le cours des temps, en faveur des Babyloniens au commencement et des Romains à la fin ». Mais combien leur décadence et leur chute ont été différentes ! Alors que Babylone perdit son pouvoir, Rome conserve le sien, parce que le châtement de Babylone a été infligé à l'empereur, tandis qu'à Rome l'équanimité de la foi chrétienne s'est conservée dans la personne du roi. C'est pour les chrétiens que la grâce fut accordée à Rome. Se démarquant d'Augustin, Orose souligne l'importance de la coïncidence chronologique entre le règne de César Auguste et la naissance de Jésus-Christ en donnant un exposé de ce que l'on a nommé le « monothéisme politique » des apologistes chrétiens¹³. Lorsque l'Empire romain eut étendu sa domination sur l'Asie, l'Afrique et l'Europe, Dieu confia par son décret toute puissance à un unique souverain, qui se distinguait par le pouvoir et la grâce. Le monde entier a été unifié par le droit romain et par la *Pax romana*. Ceci était la condition préalable, sur terre, pour une diffusion sans entraves de l'Évangile. « Les hommes entraînés par la haine au blasphème se voient contraints contre leur volonté de reconnaître et d'admettre que cette paix étendue au monde entier et cette calme sérénité ne procèdent pas de la grandeur de César, mais du pouvoir du Fils de Dieu, qui est apparu à l'époque de César », et ce afin d'apporter la lumière au monde par ses apôtres qui, lors de leurs périple en divers pays, ont pu s'adresser en citoyens romains à des citoyens romains. C'est ainsi qu'on peut démontrer que l'Empire d'Auguste fut la préparation de la venue future du Christ, annoncée par bien des signes et des miracles. C'est une évidence : Auguste était prédestiné par une disposition secrète des événements à Lui ouvrir la voie. « Il ne fait pas de doute non plus que notre Seigneur Jésus-Christ qui a selon sa volonté agrandi et défendu Rome, l'a menée jusqu'au sommet de la prospérité parce qu'Il voulait lui appartenir lors de sa venue.

12. *Id.*, livre II, 2, 10, t. I, p. 87. (Nous rectifions d'après l'original anglais une confusion du texte allemand, *N.d.T.*)

13. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.

C'est ainsi qu'on peut sans réserve le qualifier de citoyen romain¹⁴. »

Au reproche des païens, selon lequel le temps présent, c'est-à-dire l'époque chrétienne, dans laquelle on a négligé puis aboli le culte des dieux païens, a été assailli par une détresse telle qu'on n'en avait jamais connu, tandis que Rome prospérait durant la persécution des chrétiens, Orose répond que la tradition historique témoigne de ce que les dévastations dues aux guerres, la mise à feu et à sang des villes, la réduction en esclavage de provinces entières, le rapt des richesses, le viol des foyers, la profanation des morts, l'esclavage des vivants, la faim et la maladie, les crues et les tremblements de terre, bref toute la détresse et le malheur qui font l'histoire, ont existé de tout temps ; mieux encore, si l'on devait faire une comparaison équitable entre le passé et le présent, l'ère chrétienne a été bien moins affectée par ces maux.

Les faits doivent être comparés avec des faits, et non pas notre sensation instantanée du mal présent avec les récits enjolivés des événements du passé. Nous devons surmonter notre tendance naturelle à prêter aux récits d'anciennes catastrophes une moindre importance qu'à un malheur dont nous souffrons au présent. « D'une part, le passé est tenu, en paroles, pour d'autant plus agréable que les faits relatés sont plus pénibles. Le futur, d'autre part, dans le même temps qu'il est rendu désirable par dégoût du présent, est toujours cru meilleur. Quant au présent lui-même, une juste comparaison des malheurs ne peut lui être attribuée. Car, de si peu d'importance qu'ils soient, les maux présents sont bien plus désagréables que ceux qui ont été éprouvés par d'autres dans le passé ou que ceux qui sont à venir, même si on les dit importants : dans le moment présent ils n'ont aucune existence¹⁵. » Les calamités vécues par d'autres deviendront des récits plaisants dans la perspective faussée de la mémoire, qui ne rappelle que les hauts faits et les succès en oubliant les maux qu'ils ont causés.

Mais, en vérité, si l'on estime que cette époque d'Alexandre doit être glorifiée à cause de sa valeur militaire par laquelle

14. Orose, livre III, 8, 8, t. I, p. 150 ; livre VI, 1, 8, t. II, p. 164 ; livre VI, 22, 8, t. II, p. 236 (trad. modifiée).

15. *Id.*, livre IV, Préface, t. II, p. 8 (trad. modifiée).

la totalité du monde fut bouleversée, il se trouvera, et tout de suite, des gens en très grand nombre pour, d'une part, penser que notre époque doit être glorifiée parce qu'on y remporta de nombreuses victoires, et, d'autre part, compter les malheurs des autres comme leur propre prospérité. Mais, dira quelqu'un, « ceux-là sont les ennemis du monde romain ! » On lui répondra : Comme Alexandre est alors apparu pour tout l'Orient, tels aussi les Romains ont été vus par les autres pendant qu'ils cherchaient à s'emparer par des guerres de gens pacifiques et ignorés. [...] La destruction de l'ennemi et la gloire du vainqueur sont choses distinctes, puisque, d'une part, les Romains ont d'abord abattu par des guerres ceux que, par la suite, ils rangèrent sous leurs propres lois, d'autre part, les barbares troublent maintenant les armes à la main ce qu'ils entreprendraient, s'ils arrivaient à le soumettre — puisse Dieu ne pas le permettre —, de disposer à leur manière : ils seraient en ce cas appelés par la prospérité des grands rois, ceux qui sont maintenant pour nous des ennemis très cruels¹⁶.

Les hommes veulent toujours croire en des jours meilleurs, certains les attendent de l'avenir, les autres les projettent dans le passé. Mais « que peut-on conclure d'autre, quand les uns et les autres maudissent les temps présents, sinon ou bien que les temps sont toujours bons, mais pas appréciés à leur juste valeur, ou bien alors que jamais, au grand jamais, ils ne seront meilleurs¹⁷ ? » L'intérêt mesquin des hommes pour leur bien-être ou leur misère propres les rend incapables de voir les choses selon leur mesure véritable. Lorsque les païens disent que Rome a été heureuse au temps de ses triomphes incessants, de ses victoires, de ses défilés imposants et de son aisance, il faut leur faire comprendre qu'à chaque fois que Rome était victorieuse et se sentait heureuse, c'est le reste du monde qui était vaincu et malheureux. « À quel prix donc doit-elle être pesée, cette parcelle de bonne fortune péniblement obtenue, à laquelle est attribué le bonheur d'une seule ville, au sein d'une telle masse d'infortune, qui menace de destruction le monde entier ? Ou bien si on estime l'époque heureuse, parce que la puissance d'une seule cité a été augmentée, pourquoi ne juge-t-on pas très infortunée celle où de très puissants royaumes s'écroulèrent

16. *Id.*, livre III, 20, 10 *sq.*, t. I, p. 174.

17. *Id.*, livre II, 11, 10, t. I, p. 108.

dans la dévastation pitoyable de peuples nombreux et bien organisés¹⁸ ? »

Ce n'est que dans les *Considérations sur l'histoire du monde* de Burckhardt, en particulier dans sa conférence « Bonheur et malheur dans l'histoire du monde », que nous trouvons une vision comparable des erreurs de nos jugements comparatifs et de la réciprocité entre action et souffrance, matrice de l'histoire humaine. La différence d'analyse tient cependant au fait que Burckhardt était confronté à l'optimisme moderne et à la foi dans le progrès, tandis qu'Orose faisait face au pessimisme antique et à l'expérience de la décadence. Par voie de conséquence, Burckhardt dut mettre en avant l'insignifiance ultime de nos espoirs de bonheur, tandis qu'Orose, en apologiste, insistait sur l'amélioration relative des temps chrétiens, qui se distinguent de la « confusion impie du passé » par la « grâce présente du Christ ». Car de quelque façon qu'on désigne les hauts faits, « quel que soit le nom que l'on choisisse pour désigner de telles actions, c'est-à-dire que l'on parle de malheurs ou de vertus militaires, les uns et les autres comparés aux précédents sont moindres dans notre temps, et ainsi les uns et les autres font pour nous que, en comparaison de ceux d'Alexandre et des Perses, s'il faut parler de vertu militaire, moindre est celle de nos ennemis, s'il faut parler de malheur, moindre est celui des Romains¹⁹ ». Malgré cette tentative pour différencier les temps chrétiens des temps païens sur le plan séculier aussi et pour ériger ainsi une relation entre péché et châtiment, Orose aurait certainement approuvé le constat réaliste de Burckhardt : l'homme est avant tout un martyr ou un « souffre-douleur » et l'histoire une sorte de pathologie, et rien n'est moins chrétien que d'espérer le bonheur terrestre en ce *sæculum* comme récompense divine de la vertu humaine. Car ils ont compris tous deux, l'un en qualité de croyant, l'autre en qualité de sceptique²⁰, que la puissance du mal joue un rôle essentiel dans l'économie du monde, et que le christianisme est une religion triomphante de la souffrance et de la gloire de la croix. Burckhardt fit retraite

18. *Id.*, livre V, 1, 4, t. II, p. 82-83.

19. *Id.*, livre III, 20, 13, t. I, p. 174-175.

20. Voir K. Löwith, « Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte », in *Die Welt als Geschichte*, 10^e année, 1950, p. 3.

dans le cadre serein de la contemplation ; Orose fit retraite dans le calme serein de la foi inconditionnelle. À l'image de Paul incarcéré, qui ne songeait pas à s'échapper ou à adoucir les conditions de sa détention, mais ne s'intéressait qu'à *une seule* chose, que ce qu'il lui était arrivé puisse aider à diffuser l'Évangile dans la garde prétorienne, Orose espérait, lorsqu'il méditait aux conséquences possibles des invasions barbares, qu'elles seraient une occasion de répandre l'Évangile parmi les païens. « Quelle perte y a-t-il en effet, pour un chrétien aspirant à la vie éternelle, à être enlevé de ce siècle à n'importe quel moment et de quelque manière que ce soit ? Quel gain y a-t-il, d'autre part, pour un païen endurci contre la foi au milieu des chrétiens, s'il prolonge sa vie un peu plus longtemps, puisque doit mourir celui dont la conversion est désespérée²¹ ? » Si les païens savaient quelque chose du Père et de l'espoir qui est à présent donné aux peuples, « ils supporteraient le châtiment [...] plus facilement, même s'ils devaient pour cela souffrir plus²² ». Pour un croyant comme Augustin ou Orose, l'histoire profane n'a aucun sens qui lui soit propre. Dans le meilleur des cas, elle est un reflet fragmentaire de ce qui est sa substance supra-historique, le cours du Salut, qui est fixé par un commencement sacré, un centre sacré et une fin sacrée.

En définitive, tout ce qu'on peut dire dans le meilleur des cas du rapport entre les deux, c'est que, pour le croyant, même l'histoire profane du monde peut avoir le caractère d'un signe, comme par exemple les catastrophes historiques qui peuvent s'interpréter comme une annonce symbolique d'un Jugement dernier. Léon Bloy était en proie à cette idée lorsqu'il observait en chrétien ce qui se passait à son époque. De la même façon qu'il n'y a de miracle que pour la foi — quand ce ne serait que l'unique miracle de la révélation — la foi a aussi, par principe, la capacité d'indiquer ce qui est caché dans ce qui est manifeste. Mais ce genre d'extrapolations conduit à proximité d'interprétations arbitraires. Un exemple : T. Haecker écrit dans son journal intime de 1939 à 1945 :

21. Orose, livre VII, 41, 9, t. III, p. 122-123.

22. *Id.*, livre IV, 6, 40, t. II, p. 26-27.

Pour le chrétien, il ne peut faire de doute que la signification d'un événement extérieur peut varier selon une ampleur effrayante. Sous le terme de « signification », nous comprenons ici le fait de rapporter plus ou moins l'histoire du monde à l'histoire du royaume de Dieu. Le chrétien ne peut partager l'avis de Ranke pour qui chaque époque se tient à même distance de Dieu. Ou alors il peut nier que Rome sous Auguste, la Judée sous Hérode et Ponce Pilate entretenaient un rapport plus décisif à l'histoire du Salut que l'Europe sous Napoléon [...]. Que l'histoire actuelle ait un tel rapport de proximité à l'histoire du Salut, c'est une chose dont beaucoup conviendront avec moi.

On pourrait lui rétorquer ce qui suit : la plus grande proximité de l'histoire du Salut avec la Rome d'Auguste n'est une véritable proximité que du point de vue de l'histoire du monde ; du point de vue de l'histoire du Salut, cette proximité réelle n'est qu'apparente, parce que la relation de l'histoire du Salut à l'histoire du monde n'est pas attestable dans l'histoire du monde et ne peut être fixée à partir de la foi. La coïncidence factuelle de « Rome sous Auguste » avec le « Christ » n'exclut pas pour la pensée pieuse que Dieu aurait pu se révéler mille ans auparavant ou deux mille ans plus tard, en Europe sous Napoléon ou bien en Russie sous Staline ou en Allemagne sous Hitler, s'Il l'avait voulu ainsi. Et puisque, qui plus est, l'histoire du Salut ne concerne décidément aucun des empires, nations et peuples de l'histoire du monde, mais le Salut de chaque âme prise individuellement, on ne voit pas pourquoi le christianisme ne pourrait être positivement insensible aux différences de l'histoire du monde, et même à la différence entre civilisation et barbarie. Toutes deux révèlent après tout sous différentes conditions la même nature de l'homme, qui n'a pas moins été homme au début de l'histoire qu'il le sera à son terme.

L'INTERPRÉTATION BIBLIQUE DE L'HISTOIRE ¹

Avant et après le Christ, le paganisme compte le temps historique en partant d'un commencement. Ses histoires commencent habituellement avec un événement politique décisif (par exemple, la fondation de Rome ou un nouveau commencement révolutionnaire) et en font la base durable des événements à venir. Les Juifs aussi, lorsqu'ils mesurent le temps historique, partent d'un commencement, la création du monde, en vue d'un *eschaton*. Le propre du calendrier chrétien est de compter à partir d'un événement central, qui s'est produit lorsque les temps ont été accomplis. Chez les Juifs, l'événement décisif est encore à venir et l'attente du Messie scinde tout le temps en un âge présent et un âge à venir. Pour les chrétiens, la ligne de démarcation de l'histoire du Salut n'est pas un simple *futurum*,

1. Ce n'est pas sans hésitation que nous concluons par ce chapitre la série des philosophies et des théologies de l'histoire. Il s'appuie essentiellement sur le livre d'O. Cullmann *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zurich, 1946), qui nous semble la présentation la plus éclairante et cohérente de l'« histoire du Salut ». On peut objecter que la présentation de Cullmann est plutôt une construction philosophique qu'une exégèse néotestamentaire. Pour défendre son point de vue et notre adhésion, on répondra qu'une exégèse constructive ne peut pas faire autrement que d'être constructive : elle doit expliquer, compléter et renforcer les indications fragmentaires de la « lettre » à l'aide de l'« esprit » du contexte en son entier. Elle développe par là la logique théologique du Nouveau Testament. Parmi les Pères de l'Église, cette logique de l'histoire du Salut a été développée de la manière la plus claire par Irénée. La compréhension de l'histoire qui est celle d'une doctrine du Salut ne saurait être que « dogmatique ». À notre époque, A. Schweitzer a donné indirectement une preuve historique de la nécessité du traitement dogmatique du message du Nouveau Testament en montrant que l'action et le message du Jésus historique restent incompréhensibles si on les sépare de leurs présupposés dogmatiques et eschatologiques (*Geschichte der Leben Jesu Forschung*, 1913, 2^e édition, chap. XXI). La séparation qu'opère Schweitzer entre une histoire empirique ou naturelle et une histoire dogmatique et eschatologique correspond à la distinction générale entre histoire du monde et histoire du Salut.

mais un *perfectum præsens* : la venue du Seigneur, qui s'est déjà produite. Eu égard à cet événement central, le temps se compte aussi bien vers l'avenir que vers le passé. Les années de l'histoire d'avant la naissance de Jésus-Christ décroissent constamment, tandis que les années postérieures à la naissance de Jésus-Christ croissent jusqu'à la fin des temps. À l'intérieur de ce schéma linéaire mais ambivalent du temps, l'histoire biblique est entendue comme une histoire du Salut qui progresse de la promesse à son accomplissement et trouve son centre dans le Christ.

Dans ce mouvement rapporté à un centre, se produisent une concentration et une réduction croissantes qui trouvent leur sommet dans l'unique figure représentative du Christ ; suit une extension progressive de l'événement central en une communauté universelle de croyants qui vivent dans le Christ et par le Christ et qui forment l'Église des juifs et des païens². C'est ainsi que, faisant référence à l'exposé de l'histoire du Salut par Paul (Gal. III, 6 sq., Rom. IX-XI et V, 12 sq.), O. Cullmann a caractérisé le plan du Salut, c'est-à-dire l'économie historique de la rédemption³.

Dans l'accomplissement de cette économie divine, tout vient de Dieu et va à Dieu par Jésus-Christ. Le principe théologique qui définit ce schéma du processus de l'histoire comme une histoire du Salut est le péché de l'homme contre la volonté de Dieu et Sa disposition à racheter Sa création déchue. Dans cette perspective théologique, le trait caractéristique de l'histoire est d'être un mouvement qui progresse de l'aliénation à la réconciliation, un unique grand détour pour parvenir enfin au commencement, grâce à des actes toujours répétés de révolte et d'abnégation. Le péché de l'homme et l'intention de rédemption de Dieu, cela seul exige et justifie le temps de l'histoire. Sans péché originel et sans rédemption finale, le temps intermédiaire serait inutile.

Cet « intérim », c'est-à-dire toute l'histoire, n'est ni un temps vide dans lequel rien ne se produit, ni un temps affairé où tout peut arriver, mais le temps décisif destiné à séparer le bon grain de l'ivraie. Son contenu constant

2. Voir l'interprétation, par Erik Peterson, de l'Épître aux Romains, IX à XI, dans *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzbourg, 1933.

3. Voir O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im neuen Testament*, Zollikon-Zurich, 1946, p. 35 sq. ; voir aussi *Christus und die Zeit*, op. cit., p. 99 sq.

est fait de variations sur un seul thème : l'appel de Dieu et la réponse de l'homme. Faire l'expérience de l'histoire comme « temps intermédiaire », c'est vivre dans une tension extrême entre deux volontés conflictuelles, dans une lutte dont le but n'est pas un idéal inaccessible, ni une réalité à portée de main, mais le Salut promis.

L'affirmation chrétienne qui fait reposer le sens total et unique de l'histoire avant et après le Christ sur la venue historique de Jésus-Christ est si étrange et radicale qu'elle ne peut que choquer la conscience historique normale des temps anciens et des nouveaux. Pour un philosophe de l'Antiquité comme Celse⁴, l'affirmation chrétienne est ridiculement présomptueuse, parce qu'elle prête à un groupe insignifiant de Juifs et de chrétiens une importance cosmique. Pour un philosophe moderne comme Voltaire, elle est tout aussi ridicule, parce qu'elle excepte l'histoire particulière du Salut et de la révélation de l'histoire mondiale et générale de la civilisation. Celse aussi bien que Voltaire ont conscience du *skandalon* qu'est une histoire du Salut. Ils avaient ainsi une conception plus juste de cette histoire que ces théologiens libéraux qui ornaient les « dures réalités » de l'histoire sociale et économique de « valeurs spirituelles » d'une validité douteuse, et qui nommaient ce mélange moderne de faits et de valeurs une interprétation « chrétienne » de l'histoire⁵. La possibilité d'une interprétation chrétienne de l'histoire ne se fonde ni sur la connaissance de valeurs spirituelles, ni sur l'intuition que Jésus a été un individu d'importance historique, car bien des individus ont compté dans l'histoire du monde et plus d'un s'est fait passer pour un rédempteur. L'interprétation chrétienne de l'histoire vit et meurt avec la supposition que Jésus est le Christ, c'est-à-dire avec la doctrine de l'incarnation divine.

Vus à la lumière de la foi, les événements du monde d'avant et d'après le Christ ne forment pas une suite continue d'événements sensés, mais sont seulement le cadre extérieur de l'histoire du Salut. Leur importance, ou leur défaut d'importance, se mesure à leur possible signifi-

4. Origène, *Contre Celse*, IV, 23.

5. Voir par exemple Shailer Mathews, *Spiritual Interpretation of History*, 1916, et S. J. Case, *The Christian Philosophy of History*, 1943.

tion pour le Jugement et la Rédemption. L'intérêt historique de l'Ancien et du Nouveau Testament a donc une limite bien précise ; il se concentre sur les quelques personnes et événements que la Providence met en relation avec le Salut, avec la seule « histoire » qui ait une véritable importance⁶.

Malgré cette différence entre histoire religieuse et histoire profane, les théologiens comme les historiens profanes ont sans cesse tenté de comprendre ce qui leur est inaccessible, soit en interprétant l'histoire politique mondiale de manière religieuse (Bossuet), soit en subordonnant l'histoire du Salut à l'histoire de la civilisation (Voltaire), sans qu'ils soient jamais arrivés à les rapporter l'une à l'autre et à supprimer la différence qui existe entre elles. Du point de vue de la foi, on peut affirmer dans le meilleur des cas que l'histoire du Salut inclut toutes les autres histoires, parce que l'histoire du monde a son origine dans le péché originel⁷. Comme les événements du monde se rapportent toujours au péché et à la rédemption, ils ne sont jamais entièrement du monde, mais « pro-fanes » et, dans la perspective du *fanum* ou du sacré, ils sont susceptibles d'une interprétation allégorique et typologique. En tant qu'indication de l'histoire du Salut, l'histoire du monde est une « équation » et se révèle de manière voilée.

La conscience moderne de l'histoire s'est certes débarrassée de la foi chrétienne en un événement central d'une signification absolue, mais elle s'en tient à ses postulats et à ses conséquences, c'est-à-dire au passé comme préparation et à l'avenir comme accomplissement, si bien que l'histoire du Salut a pu être réduite à la téléologie impersonnelle d'une évolution continue, dans laquelle chaque stade présent est l'accomplissement de préparatifs historiques. Transformé en théorie profane du progrès, le schéma de l'histoire du Salut pouvait paraître naturel et démontrable.

La conception chrétienne de l'histoire et du temps n'est pas l'objet possible d'une démonstration théorique, mais une affaire de foi. Ce n'est que par la foi que l'on peut « savoir » que l'extrême passé et l'extrême futur, les choses

6. Voir P. S. Minar, *Eyes of Faith*, Philadelphie, 1946, p. 142 sq.

7. Voir K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/I, p. 64.

premières et les choses dernières se rencontrent en Jésus-Christ le Sauveur. Aucun historien ne peut en tant que tel reconnaître dans le Jésus historique le Fils de Dieu et le nouvel Adam⁸, ni découvrir dans l'histoire de son Église le centre de toute histoire vraie parce que inspirée par l'Esprit Saint. Et ce n'est pas seulement le « mythe » du commencement et de la fin⁹, mais aussi tout ce qui est effectivement historique dans les récits bibliques, qui suppose la foi en la Révélation pour pouvoir se rapporter au Jugement et à la Rédemption¹⁰. Pour la raison naturelle d'un historien empiriste, il est impossible de supposer que notre Salut éternel et la rédemption de toute la création doivent dépendre d'un événement qui s'est passé par hasard il y a deux mille ans en Palestine. D'un point de vue empirique, l'histoire d'Israël et de l'Église chrétienne sont des événements comme les autres au cours d'une période déterminée de l'histoire du monde, et non des phases de l'histoire du Salut qui préparent et accomplissent un événement central¹¹. Par ailleurs, l'histoire de cet événement central, telle qu'elle est rapportée par les Évangiles, suppose en tout point l'unité indissoluble de l'histoire du Salut depuis le début jusqu'à la fin. L'histoire particulière de Jésus-Christ est en même temps une histoire universelle du Salut. Si les chrétiens modernes n'éprouvent pas comme un *skandalon* la prétention à l'universalité de cet événement particulier, le fait que ce qui s'est produit « une fois » soit valable « une fois pour toutes », c'est simplement par défaut d'imagination et en raison d'un amalgame déconcertant entre la foi dans le Christ et la religion chrétienne.

Pour un croyant, le caractère révélé de l'histoire du Salut ne résulte pas d'un coup d'œil évident sur l'histoire profane, c'est une lumière surnaturelle qui éclaire les ténèbres d'une humanité défaillante¹². Parcourir le che-

8. Voir l'analyse de Kierkegaard sur Jésus comme « signe » (*Einübung im Christentum*, Gesammelte Werke, 26^e section, Düsseldorf-Cologne, 1951, p. 118 sq.).

9. Voir C. H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1938, p. 168 ; *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1936, appendice « Eschatologie et histoire ». Bultmann est plus cohérent que Dodd, qui applique la « démythologisation » non seulement au début et à la fin, mais à toute la trame temporelle du Nouveau Testament (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, p. 28 sq.).

10. Voir O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, op. cit., p. 81 sq.

11. *Id.*, p. 115 sq.

12. Voir R. Niebuhr, « The Impact of Protestantism Today », *Atlantic Monthly*, février 1948, p. 60.

min de l'histoire du Salut, c'est éviter les grandes rues des grands événements, qu'ils soient illustres ou communs. C'est un sentier étroit fait de renonciation résolue qui donne sens à quelques événements en croisant les multiples voies des événements terrestres. Dans la perspective de l'histoire du monde, Jésus-Christ est le fondateur d'une nouvelle secte ; aux yeux de la foi, il est le *Kyrios Christos* et par là le Seigneur de toute l'histoire. Tandis que les seigneurs de l'histoire du monde sont Alexandre et César, Napoléon, Lénine et Hitler, Jésus-Christ est le Seigneur du royaume de Dieu et de l'histoire du monde, dans la seule mesure où elle a trait au Jugement et à la Rédemption. Les histoires particulières de ce monde n'appartiennent que de façon indirecte à une histoire du Salut exclusive mais universelle, et ne peuvent à ce titre lui être comparées. C'est seulement comme toile de fond et en tant qu'instruments d'un projet divin que les empires et les individus historiques présents dans l'Ancien et le Nouveau Testament entrent dans la perspective d'une interprétation biblique de l'histoire.

Derrière les personnes et les événements visibles, des pouvoirs mystérieux sont à l'œuvre de façon invisible, en tant que forces originelles ou *archontes*. Depuis le Christ, ces forces sont déjà soumises et brisées ; mais elles sont encore puissantes et actives. De façon invisible, l'histoire a changé de fond en comble, mais de manière visible elle est toujours la même ; car le royaume de Dieu est déjà apparu, et cependant il se fait encore attendre en tant qu'*eschaton*. Cette ambiguïté est essentielle à toute l'histoire depuis le Christ : les temps sont déjà accomplis mais pas encore achevés¹³. Le temps qui sépare la résurrection du Christ de son retour est irrévocablement le dernier ; mais il est, aussi longtemps qu'il dure, l'avant-dernier temps qui précède l'accomplissement du royaume présent, mais encore secret, du Christ en royaume manifeste du Père, au-delà de tout temps historique et historiographiquement assignable. Par suite de cette ambiguïté insondable de l'accomplissement historique, dans lequel tout est « déjà » ce qu'il n'est « pas encore », le chrétien vit dans une tension radicale entre le présent et l'avenir. Il a déjà

13. Voir W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Bâle, 1945.

la foi et espère encore. Il se réjouit en toute confiance de ce qu'il attend encore avec angoisse¹⁴.

Pour éclairer la relation problématique entre l'« eschatologie réalisée » et sa réalité future, référons-nous à la comparaison que fait O. Cullmann entre l'*eschaton* et le *Victory Day*. Au cours d'une guerre, la bataille décisive peut avoir lieu bien avant la fin réelle de la guerre. Seul celui qui reconnaît le caractère décisif de cette bataille sera aussi certain que la victoire est dès à présent acquise. La plupart des gens ne le croiront que lorsque le *V Day* sera proclamé. C'est ainsi que le Golgotha et la Résurrection, qui sont les événements décisifs de l'histoire du Salut, apportent à celui qui croit au jour du Seigneur la certitude de l'avenir ultime. Aux deux niveaux, dans l'histoire profane et dans l'histoire sacrée, l'espérance d'avenir est fondée sur la confiance en un événement déjà accompli. La tension entre la bataille décisive et le *V Day* final s'étend sur toute la période intermédiaire, phase ultime, mais pas encore définitive de la guerre, car le but final est bien la paix. Le résultat de la bataille décisive montre que la fin est déjà là, et pourtant elle se situe encore à une distance indéfinie, car personne ne peut prévoir les efforts que l'ennemi va encore déployer pour retarder sa défaite définitive¹⁵.

14. Voir P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 5^e édition, 1949, p. 45 sq.

15. La description de Cullmann (*Christus und die Zeit*, p. 72 sq.) éclaire la question de savoir quelle signification accorder au retardement des choses dernières. Il compare la méprise chronologique que comportait l'attente des premiers chrétiens à une prévision anticipée du *V Day*. Dans les deux cas, dit-il, l'attente trompeuse d'une fin prochaine se fonde sur la conviction positive que l'événement décisif a déjà eu lieu. Contre M. Werner, il argumente ainsi (p. 75) : « Ce n'est pas que la foi en un accomplissement déjà abouti en Jésus-Christ soit un substitut de l'attente non aboutie de la venue imminente du royaume de Dieu ; au contraire, c'est cette foi qui a provoqué l'attente de la venue imminente. » Mais on doit se demander si la foi en l'importance « décisive » d'un événement du passé peut se maintenir lorsque l'accomplissement promis par celui-ci est retardé indéfiniment. Il se peut qu'une ou trois années de guerre supplémentaires n'ébranlent pas une telle confiance, mais s'il s'agit de cent ou de mille ans ? Un *V Day* trop longtemps retardé va naturellement ébranler la foi dans le caractère décisif de la bataille qui le précède. D'où les nombreuses et laborieuses tentatives pour venir à bout de l'« attente imminente » dans le Nouveau Testament, et justement au prix du sens temporel des énoncés eschatologiques. Ainsi, Althaus par exemple (*op. cit.*, p. 263 sq.) distingue la forme « erronée » de l'attente d'une fin proche et sa signification « essentielle » : elle suscite un « éveil » et une disposition à la « possibilité » toujours présente du dernier jour. L'*eschaton*, dit-il, serait « essentiellement » proche, c'est-à-dire « proche en tout temps » — même s'il ne l'est pas dans les faits ! Nous devons donc nous représenter la fin de l'histoire comme nous devrions nous comporter devant la proximité d'une mort imminente, non pas en nous référant

En tant que proclamation eschatologique du royaume de Dieu, la théologie néotestamentaire est par essence indifférente à l'histoire politique de ce monde. Ni le combat avec le paganisme, ni l'antagonisme ultérieur entre l'Église et l'État ne caractérisent le point de vue du Nouveau Testament, qui était acritique et enthousiaste, parce que les premiers chrétiens ne s'étaient pas encore engagés dans l'histoire de ce monde et ne s'y étaient pas encore empêtrés. Le seul conflit qui ne soit pas accessoire mais qui est essentiel au message du Nouveau Testament est le conflit avec le « futurisme » juif qui attend encore le Messie dans l'avenir, et avec les calculs apocalyptiques des choses dernières par des juifs et des chrétiens¹⁶. Comparée avec la constance surprenante de l'espérance juive, qui reste une foi d'espoir et de persévérance, l'espérance chrétienne est presque raisonnable, car elle s'appuie sur la foi en un fait accompli¹⁷. La première génération des chrétiens croyait en la victoire eschatologique et en la révélation future du royaume de Dieu, parce qu'elle était certaine de la présence cachée du royaume du Crucifié. La foi chrétienne telle qu'elle s'exprime à travers les toutes premières professions de foi¹⁸, ne connaît ni avenir, ni passé isolé ; elle ne peut pas être réduite non plus à une « décision » existentielle prise dans l'« instant »¹⁹. Elle embrasse

aux signes extérieurs du vieillissement, mais comme quelque chose qui peut arriver à tout instant.

Althaus ne voit pas qu'il y a une différence essentielle entre le terme d'une existence individuelle et celui de l'histoire. L'indétermination du moment où la mort va arriver n'exclut pas la certitude que celle-ci arrivera, mais la renforce au contraire, car cette certitude se fonde sur l'expérience que l'homme est mortel, par essence et *de facto*. Mais par rapport à la fin de l'histoire, la foi en la réalité factuelle d'un royaume de Dieu à venir n'est pas indépendante de la question du temps, et l'incertitude du « quand » peut très bien ébranler la certitude qu'il y a un Jugement dernier absolument parlant. La confiance en un *eschaton* théologique ne vit et ne meurt que par la foi. Et si la foi et l'espérance étaient vraiment vivantes, les croyants seraient aussi conscients de la *proximité* certaine des choses dernières, tandis qu'une disponibilité simplement hypothétique (faire « comme si » le jour du Jugement se présentait chaque jour) correspond à une espérance qu'Althaus nomme « attente lointaine » : c'est une espérance qui n'est absolument pas une attente authentique.

16. Voir Marc XIII, 3 sq. et 28 sq. ; Matthieu XXIV, 26 sq. et 36 ; Luc XVII, 20 sq. ; Actes des Apôtres I, 6 sq. ; I^{re} Épître aux Thessaloniens V, 1 sq.

17. Voir Althaus, *op. cit.*, p. 45 sq. (à propos de la foi et de l'espérance) ; Kierkegaard, *Religiøse Reden*, Munich, 1922, p. 33 sq.

18. Voir O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zollikon-Zurich, 1943.

19. Bultmann souligne à l'extrême, avec Kierkegaard, la possibilité toujours présente d'être interpellé ici et maintenant par Jésus-Christ et appelé à prendre

toute l'histoire de la rédemption, dans l'avenir comme dans le passé, mais condense les deux en Jésus-Christ, « hier et aujourd'hui et dans l'éternité ».

Une telle compréhension théologique de l'histoire de l'humanité ne peut ni se traduire dans les concepts de l'histoire du monde, ni se déployer sur un plan philosophique. Les institutions et les bouleversements de l'histoire du monde passent à côté de la réalité ultime de l'espérance et de l'attente chrétiennes. Aucun progrès terrestre ne peut nous rapprocher du but chrétien, car ce but est la rédemption du péché et de la mort, auxquels l'histoire du monde reste soumise. L'histoire du Salut jette parfois une lumière sur l'histoire du monde, mais les événements du monde sont aveugles en tant que tels. Du point de vue du Nouveau Testament, l'importance de Tibère et d'Auguste, d'Hérode et de Ponce Pilate²⁰ n'est pas déterminée par leurs positions et leurs actes, mais par leur rôle dans le plan divin du Salut ; c'est ainsi que Ponce Pilate joue dans la profession de foi chrétienne un rôle significatif, même s'il est subordonné. Jésus lui-même est né et a été crucifié dans la situation historique d'un citoyen romain, mais il n'avait pas l'intention de christianiser Rome et son Empire. Un « Saint Empire romain » est un contresens. Un protestant se rangera sans scrupules à ce constat, même s'il hésite à avouer qu'il inclut aussi en principe l'impossibilité théologique d'une démocratie chrétienne, d'une civilisation chrétienne et d'une histoire chrétienne²¹.

une décision. Cette interprétation « existentielle » de l'eschatologie chrétienne néglige cependant que la « décision » *chrétienne* est justement rendue possible par l'espérance d'un accomplissement à venir. De même, pour l'anticipation de la mort qui porte l'analyse heideggerienne de l'existence finie, et dont Bultmann se sert pour expliquer la signification existentielle du royaume de Dieu à venir (*Jésus*, chap. II, § 4), la réalité d'un *eschaton* à venir est essentielle. Heidegger et Bultmann affirment tous deux que le caractère « authentiquement » futur de l'*eschaton* humain et divin réside dans l'instant de notre décision. Ils oublient le fait que ni la proximité de la mort ni celle d'un royaume de Dieu ne peuvent provoquer une décision si l'une et l'autre ne sont pas attendues comme des événements réels à venir. À la suite de la thèse de Kierkegaard sur l'« appropriation » de la vérité objective par un individu existant, l'interprétation existentialiste de la mort ou du royaume de Dieu, en philosophie et en théologie existentialistes, détourne l'une comme l'autre jusqu'à complète méconnaissance. Voir la critique que fait Althaus de l'eschatologie existentielle de Bultmann (*op. cit.*, p. 2 *sq.*) et la critique que fait Cullmann de l'« indifférence » existentielle de Kierkegaard (*Christus und die Zeit*, p. 128 et 148).

20. Voir Luc III, 1 ; II, 1.

21. Voir John Baillie, *What is a Christian Civilization ?*, New York, 1945. Pour

Alors que la distinction entre civilisation et barbarie se confirme sur un plan historique, l'expression « civilisation chrétienne » est aussi douteuse que celle de « christianisme civilisé ». En tant qu'histoire du monde, l'histoire d'après le Christ n'est pas qualitativement différente de celle d'avant le Christ, et ce aussi bien d'un point de vue purement empirique que d'un point de vue chrétien. L'histoire est, à travers tous les temps, une histoire d'actions et d'épreuves, d'excès de pouvoir et d'humiliation, de péché et de mort. Dans sa manifestation profane, elle est une répétition constante de monstruosité douloureuses et d'efforts coûteux qui échouent toujours, d'Hannibal jusqu'aux *Führer* du présent, en passant par Napoléon. L'histoire est le théâtre d'une vie hautement intensive qui derrière elle laisse toujours des décombres. Il est effrayant, mais conforme à l'esprit du Nouveau Testament, de penser que cette répétition d'actions et d'épreuves à travers toutes les époques est nécessaire pour parachever la passion du Christ²².

un jugement protestant extrême sur l'histoire du monde, voir Luther, *Weimarer Ausgabe*, t. XV, p. 370, et *Briefe*, V, p. 406.

22. Voir Épître aux Colossiens, I, 24.

CONCLUSION

Le problème de l'histoire ne peut être résolu au sein de son propre domaine. Les événements historiques en tant que tels ne contiennent pas la moindre indication d'un sens global et ultime. L'histoire n'a pas de résultat ultime. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais à partir d'elle-même de solution au problème qu'elle pose, car l'expérience humaine de l'histoire est une expérience faite d'échecs durables. Le christianisme lui-même a échoué en tant que religion universelle historique¹. Le monde est resté le même depuis les temps d'Alaric ; seuls nos moyens de violence et de destruction — tout comme ceux de reconstruction — se sont notablement perfectionnés.

Plus nous remontons de la philosophie de l'histoire des XIX^e et XVIII^e siècles jusqu'à son premier éveil au contact de la foi biblique, moins nous trouvons, le cas de Joachim mis à part, une esquisse élaborée d'un processus progressant de manière sensée. À ce sujet, Hegel est plus confiant que Bossuet, Bossuet qu'Augustin, Augustin que Paul, et dans les Évangiles on ne saurait trouver la moindre trace d'une philosophie de l'histoire : on y trouve seulement le message de la rédemption par le Christ, rédemption qui, en l'occurrence, libère de tout événement terrestre. Les paroles de Jésus contiennent une seule référence à l'histoire du monde ; il distingue ce que nous devons à l'empereur et ce que nous devons à Dieu². Le trait le plus saillant

1. Voir N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte*, trad. Taube, Tübingen, 1950, p. 294 sq. ; F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, op. cit., Bâle, 1919, p. 72.

2. Voir V. S. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus*, New York, 1927 :

de la tradition chrétienne est précisément ce dualisme : dans l'Ancien Testament, entre le peuple élu et les païens ; dans le Nouveau Testament, entre le royaume de Dieu et les normes de ce monde. Le premier est un dualisme à l'intérieur de l'histoire, tandis que le second oppose au monde le royaume métahistorique de Dieu. D'une certaine manière, Paul connaissait une théologie de l'histoire, puisqu'il comprenait la descendance des générations païennes comme accomplissement de l'histoire religieuse des Juifs. Mais lui non plus n'éprouvait pas d'intérêt pour l'histoire profane. Augustin développa la théologie chrétienne de l'histoire, soulignant les dimensions opposées qu'ont l'histoire sacrée et l'histoire profane. Elles sont parfois en contact, mais en principe elles sont séparées. Bossuet a rénové la théologie de l'histoire d'Augustin en insistant davantage sur l'indépendance relative de l'histoire profane et plus encore sur sa relation de réciprocité avec l'histoire sacrée. Il en savait bien plus qu'Augustin et bien moins que Hegel sur l'économie divine de l'histoire de ce monde. Voltaire et Vico ont émancipé l'histoire terrestre de l'histoire céleste en incorporant l'histoire de la religion à l'histoire de la civilisation et en la subordonnant à cette dernière. Hegel a transformé la théologie de l'histoire chrétienne en un système spéculatif. Il a ainsi à la fois maintenu et détruit la foi en la Providence. Comte, Proudhon et Marx ont récusé de manière catégorique la Providence divine et l'ont remplacée par la foi dans le progrès. Ils ont renversé la foi religieuse en une audacieuse tentative anti-religieuse d'établissement des lois prédictives de l'histoire profane. Burckhardt enfin a rejeté les interprétations théologique, philosophique et socialiste de l'histoire et a par là réduit le sens de l'histoire à la pure et simple continuité — sans début, sans progrès et sans fin. Il lui fallait exagérer l'importance de cette continuité, parce qu'elle était le misérable résidu d'une donation de sens plus accomplie. Et cependant la foi en l'histoire était pour lui comme pour Dilthey, Troeltsch et Croce une « ultime religion ». Ce fut le vain espoir de l'historicisme moderne de croire que le relativisme historique arriverait à se guérir de lui-même.

La surestimation moderne de l'histoire, du « monde » comme « histoire », est le résultat de notre éloignement de la théologie naturelle de l'Antiquité et de la théologie surnaturelle du christianisme. Elle est étrangère à la sagesse comme à la foi. L'Antiquité classique pensait que l'histoire était liée à la nature de l'homme et au cosmos. L'Ancien Testament enseigne que l'homme est créé à l'image de Dieu, et la doctrine chrétienne a pour centre l'imitation de Jésus-Christ. D'après le Nouveau Testament, l'apparition du Christ n'est pas un fait particulier, même extraordinaire, à l'intérieur de la continuité de l'histoire du monde ; elle est l'événement unique qui met d'un seul coup en question tout le déroulement de l'histoire et le cours de la nature en faisant brutalement irruption dans son déroulement naturel, le lien entre le péché et la mort. L'histoire de ce monde perd en signification à proportion exacte de l'intensité avec laquelle l'homme est rapporté à Dieu et à soi-même. Alors que nous sommes submergés par l'histoire du monde et desséchés par elle sur le plan religieux, les *Confessions* d'Augustin ne font pas la moindre allusion à une participation sérieuse au devenir du monde. Ce n'est que *nolens volens* que le christianisme a été emporté par le tourbillon de l'histoire du monde et ce n'est qu'en tant que principe sécularisé et rationalisé que l'intention providentielle de Dieu a pu être érigée en système. En tant que principe transcendant, la volonté de Dieu ne peut jamais être l'objet d'une interprétation systématique qui élucide le sens de l'histoire dans la succession et le destin des États, ou même dans celui de l'Église. Dans la conception chrétienne, l'histoire n'est d'une signification décisive que parce que Dieu lui-même s'est révélé à travers un homme historique. Mais à la différence du Socrate historique des dialogues de Platon, le Jésus historique des Évangiles n'est pas d'abord un Maître historique, c'est Dieu incarné. C'est seulement nous, les Modernes, nous qui pensons la foi dans le Christ en termes de « christianisme » et le christianisme en termes d'« histoire », qui avons l'habitude de nommer cette révélation une « révélation historique », en y incluant non seulement la réalité passée mais aussi deux mille ans d'eschatologie non réalisée. Du point de vue du Nouveau Testament, la révélation de Dieu à travers un homme historique est son autodévoi-

lement dans le « Fils de l'homme », et la meilleure preuve qu'il est le Fils de Dieu ou Dieu fait homme réside dans la résurrection par laquelle Il s'élève au-dessus de la vie et de la mort qui sont celles de tout homme historique. Pour le croyant, l'histoire n'est pas un règne autonome fait d'efforts et de progrès humains, mais un règne du péché et de la mort qui a besoin d'une rédemption. Dans le cadre de cette approche, le cours de l'histoire comme tel ne pouvait pas être compris comme décisif³. La foi en la pertinence absolue de l'histoire, elle qui fit des œuvres de Spengler et de Toynbee des best-sellers, est apparue lorsque la conscience moderne de l'histoire s'est émancipée de sa délimitation originelle par la cosmologie classique et la théologie chrétienne. Toutes deux mettaient des bornes à l'expérience de l'histoire et empêchaient qu'elle ne perde toute mesure.

C'est en particulier la rupture avec la tradition, à la fin du xvii^e siècle, qui a donné à l'histoire moderne et à la pensée historique moderne son empreinte révolutionnaire. La révolution politique en France et la révolution industrielle en Angleterre ainsi que leur effet universel sur tout le monde civilisé ont accru la conscience moderne de vivre à une époque où les transformations historiques ont le dernier mot. Ces changements de l'histoire ont d'abord été entraînés par les sciences de la nature. Leurs progrès n'ont pas seulement augmenté la cadence et étendu la portée des mouvements et des bouleversements historiques ; elles ont aussi fait de la nature un élément largement contrôlable dans l'entreprise historique de l'homme. Aujourd'hui plus que jamais auparavant, nous « faisons » l'histoire avec l'aide des sciences physiques, et cependant l'histoire nous domine depuis qu'elle s'est libérée de sa limitation antique et chrétienne. Dans cette mesure, elle prend aujourd'hui une position qui correspond à celle de la physique mathématique du xvii^e siècle. Pour la conscience historique moderne, il va de soi que l'histoire ne peut être comprise ni au sens de la cosmologie antique, ni au sens de la théologie chrétienne.

Seule une histoire bien spécifique, celle des Juifs, peut encore aujourd'hui, en tant qu'histoire politique, s'inter-

3. Voir G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Francfort, 1947.

prêter d'un point de vue strictement religieux. Au sein de la tradition biblique, seuls les prophètes juifs furent des « philosophes de l'histoire » radicaux, parce que, au lieu d'une philosophie, ils avaient une foi inébranlable dans les intentions providentielles de Dieu pour son peuple élu, qu'il punissait pour sa désobéissance et récompensait pour son obéissance. Le cas exceptionnel de l'existence juive pouvait justifier une conception strictement religieuse de l'histoire politique, parce que seuls les Juifs sont un peuple historique et cela grâce à leur religion, grâce à l'acte qu'est la révélation du Sinaï⁴. Pour cette raison, le peuple juif pouvait et peut comprendre son destin politique et historique de manière théologique. La loi immuable que les Grecs voyaient incorporée dans le mouvement régulier du ciel visible s'est révélée aux Juifs dans les vicissitudes de leur histoire, qui procède par interventions divines. Dieu fit venir Abraham d'Ur, il a conduit Israël hors d'Égypte, il lui a donné la Loi au Sinaï, il a élevé David au trône, il a puni son peuple à l'aide des fléaux assyrien et babylonien, il l'a délivré par la main de Cyrus le Perse. Et ce qu'il y a d'étonnant, c'est que la force de cette foi en l'existence d'une intention divine dans l'histoire des Juifs a justement trouvé son apogée lorsque toute certitude empirique parlait contre elle. Lorsque la grande puissance assyrienne conquiert le Proche-Orient, les prophètes ont vu dans le déclin matériel d'Israël non pas une preuve de l'impuissance de Dieu, mais une manifestation indirecte de sa toute-puissance. Pour Isaïe, ce n'est pas Baal qui a triomphé lors de la chute de Juda, mais bel et bien Yahvé⁵. L'Assyrie elle-même n'était dans la main de Dieu qu'un instrument qu'il laissa tomber aussitôt qu'il eut atteint son but. Ce sont précisément les catastrophes de leur histoire nationale qui ont consolidé et répandu la foi des Juifs dans la souveraineté de la volonté divine. Dieu, qui met en mouvement des empires pour exécuter Son jugement, pourra les utiliser de la même manière pour la libération. La possibilité de la croyance en une planification divine des destinées de l'histoire du monde se fonde sur cette foi en un

4. Voir F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Berlin, 1921, II, p. 212 sq. ; III, p. 48 sq., trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, 1982.

5. Voir N. Berdiaev, *Der Sinn...*, op. cit., chap. V ; C. H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1938, p. 32 sq.

peuple sacré doté d'une signification universelle, car ce sont uniquement les peuples, et non les individus, qui sont le véritable sujet de l'histoire, et seul un peuple sacré est en liaison immédiate avec le Seigneur de l'histoire du Salut.

Les chrétiens ne sont pas un peuple historique. Leur coappartenance au monde se fonde exclusivement sur la foi. Selon la conception chrétienne, l'histoire du Salut n'est plus liée à un peuple particulier ; elle est devenue internationale parce qu'elle s'est individualisée. Dans le christianisme, l'histoire du Salut concerne le salut de chaque âme, quelle que soit l'appartenance raciale, sociale ou politique. Le concours des nations au royaume de Dieu se mesure au nombre des élus et non pas à l'apport ou à l'échec de la communauté. Il en résulte que le destin historique des « peuples » chrétiens ne peut pas faire l'objet d'une interprétation spécifiquement chrétienne de l'histoire politique, tandis que le destin des Juifs peut de part en part faire l'objet d'une interprétation spécifiquement juive. Même lorsque nous reprenons la thèse traditionnelle selon laquelle l'Église chrétienne, faite de Juifs et de païens, prend la succession du peuple élu, elle n'en demeure pas moins le corps mystique du Christ, ce qui l'oppose au caractère historique du peuple élu, qui est déjà en lui-même une Église. Par conséquent, une théologie juive de l'histoire est possible et intrinsèquement nécessaire, alors qu'une philosophie chrétienne de l'histoire représente une construction artificielle. Pour autant qu'elle pense vraiment dans l'esprit du christianisme, elle n'est pas une philosophie, mais une compréhension de l'action et de la souffrance historiques sous le signe de la croix — sans que cela ait un rapport essentiel avec des peuples précis et des individus historiques ; et pour autant qu'elle est philosophie, elle n'est pas chrétienne. Il en résulte l'étrange situation suivante : la tentative pour fonder une philosophie de l'histoire repose certes sur la tradition biblique, mais c'est précisément cette tradition qui rend vaine la tentative d'explicitation philosophique de l'action de Dieu.

L'affirmation selon laquelle notre conscience historique moderne a son origine dans la pensée biblique en tant qu'elle suppose la perspective d'un accomplissement à venir appelle tout de même une restriction. Il faut distin-

guer entre une provenance historique et ses conséquences possibles. Une fois posé que le messianisme juif et l'eschatologie chrétienne ont ouvert l'horizon de l'avenir à notre compréhension postchrétienne de l'histoire, nous n'avons cependant pas le droit de projeter notre pensée moderne et séculière sur la conscience « historique » de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'histoire du déluge rend plus que tout manifeste le gouffre qui sépare les pensées de l'histoire biblique et moderne. Lorsque la terre fut envahie par la méchanceté humaine, Dieu se résolut à éradiquer totalement l'espèce humaine, à l'exception d'une seule famille, parce qu'il se repentait d'avoir créé les hommes. Quelle peut être la leçon de ce récit, si ce n'est le grave désaccord entre l'histoire du monde et l'imitation par la foi ? De même, le message du Nouveau Testament n'est pas un appel à l'action dans l'histoire, mais au repentir. Dans le Nouveau Testament, rien ne permet de soutenir que les événements qui suscitérent le christianisme primitif forment le début d'une nouvelle époque faite d'évolutions séculières à l'intérieur d'un processus progressif. Pour les premiers chrétiens, l'histoire de ce monde était arrivée à son terme ; ils ne considéraient pas le Christ comme un maillon historique d'importance mondiale dans la chaîne des événements historiques, mais comme l'unique rédempteur. Avec la venue de Jésus-Christ, ce n'est pas une nouvelle ère de l'histoire du monde qui s'ouvre, une ère qu'on pourrait dire « chrétienne », mais le commencement d'une fin de l'histoire. Le temps d'après le Christ n'est chrétien que dans la mesure où il est un temps de la fin. Et pas plus que le royaume de Dieu n'est réalisable selon un processus progressif, l'histoire eschatologique du Salut ne peut pas non plus donner à l'histoire du monde un sens nouveau et susceptible d'évolution ; cette histoire est accomplie, puisqu'elle a atteint sa limite. Le « sens » de l'histoire de ce monde s'accomplit contre le monde dans la mesure où l'histoire du Salut ne poursuit pas une histoire du monde sans issue, mais la détruit. L'histoire du monde, vue du point de vue du Nouveau Testament, a pénétré le message non séculier de celui-ci dans la seule mesure où les premières générations de chrétiens avaient à vivre dans ce monde sans lui appartenir pour autant.

Ainsi, lorsque nous affirmons que notre conscience his-

torique moderne provient du christianisme, cela peut seulement signifier que la vision eschatologique du Nouveau Testament a rendu possible la vision d'un accomplissement futur — à l'origine au-delà de la vie historique, et par la suite en son sein. À la suite de la conscience chrétienne des origines, nous avons une conscience tardive de l'histoire, qui est aussi chrétienne par sa provenance qu'elle est contraire au christianisme dans ses conséquences, car il lui manque la foi en ce que le Christ est le début d'une fin. Si nous comprenons le christianisme au sens du Nouveau Testament et l'histoire dans notre sens moderne, c'est-à-dire comme processus progressif de l'action humaine et d'advenir séculier, une « histoire chrétienne » est un non-sens. L'unique justification, mais elle a du poids, de ce composé contradictoire tient au fait que l'histoire du monde a poursuivi son cours impie, et ce malgré l'événement eschatologique, le message eschatologique et la conscience eschatologique. Le monde postérieur au Christ s'est approprié la visée chrétienne d'un but et d'un accomplissement en même temps qu'il a donné congé à la foi vivante en un *eschaton* imminent. Lorsque l'esprit moderne, soucieux du maintien et du progrès de la société actuelle, ne voit qu'inutilité dans cette vision eschatologique, il néglige le fait que pour les fondateurs de la religion chrétienne, qui avaient la certitude d'un effondrement imminent de la société, la concentration sur les questions dernières et l'indifférence corrélative à l'égard de ce qui peut encore arriver entre-temps étaient la conséquence rationnelle de leurs espérances les plus hautes⁶.

L'impossibilité de construire un système progressif de l'histoire profane sur la base de la *foi* a pour contrepartie l'impossibilité de concevoir un plan sensé de l'histoire au moyen de la *raison*. Ce que confirme le bon sens ; car qui oserait en effet porter un jugement définitif sur la fin et le sens des événements contemporains ? Depuis la fin de la guerre, c'est un fait que nous constatons la défaite de l'Allemagne et la victoire de la Russie, la sauvegarde de l'Angleterre et l'extension de la puissance américaine, la révolution chinoise, et la capitulation japonaise. Mais ce que nous ne pouvons ni voir ni prévoir, ce sont les possibilités

6. Voir A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, 1933, p. 19.

historiques que recèlent ces faits. Ce qui était possible en 1943 et vraisemblable en 1944 n'était pas encore manifeste en 1942 et aurait semblé très improbable en 1941. Hitler aurait pu mourir durant la Première Guerre mondiale, en novembre 1939 ou en juillet 1944 ; il aurait aussi pu l'emporter, d'autant que dans l'histoire c'est souvent le plus improbable qui se réalise.

Il y a une suite infinie d'exemples de l'évidente contingence des événements historiques. Le christianisme que Tacite et Pline prenaient pour une querelle insignifiante entre Juifs a conquis l'Empire romain. Une autre querelle, celle que suscita Luther, a scindé l'Église chrétienne. Même là où de telles évolutions imprévisibles se sont produites, elles ne sont pas des faits irrévocables mais des potentialités réalisées et, en tant que telles, exposées à la possibilité d'un retour en arrière. Le christianisme aurait pu disparaître du monde tout comme le paganisme classique, il aurait pu être défait par le gnosticisme ou bien rester une petite secte. Le Christ lui-même, en tant qu'homme historique, aurait pu céder à la tentation d'ériger le royaume de Dieu parmi les Juifs et sur terre. Vu de l'observatoire de la sagesse et de l'ignorance humaines, tout aurait pu tourner autrement dans l'alternance inépuisable des circonstances et des décisions historiques, des efforts et des échecs.

Il est vrai que le cours général des destins historiques paraît non modifiable et donc prévisible lorsqu'il a atteint un certain sommet. L'Europe a eu elle aussi ses « prophètes » : Baudelaire et Heine, Bruno Bauer et Burckhardt, Dostoïevski et Nietzsche. Mais aucun d'entre eux n'a prévu les véritables constellations ni l'issue de l'agonie européenne. Ce qu'ils prévoyaient, c'est uniquement la tendance générale d'un processus possible. L'histoire semble guidée non par la raison et la Providence, mais par le hasard et le destin.

Et pourtant, lorsque nous ramenons la foi en la Providence à son véritable contenu, d'après lequel les individus et les peuples ne sont pas conduits de façon visible et conséquente, mais engagés dans des détours cachés, elle s'accorde étonnamment bien avec ce scepticisme humain qui est l'ultime sagesse des *Considérations sur l'histoire du monde* de Burckhardt. Le résultat humain du scepticisme

et de la foi, sinon leur premier mobile, est le même : une résignation décidée, sœur profane de l'humilité chrétienne, face à l'impossibilité de calculer et de prévoir les processus historiques. Car il importe peu de savoir si l'homme se sent livré, dans cette mer agitée que nous appelons l'histoire, à la volonté insondable de Dieu ou bien au hasard et au destin. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁷ : ce dicton pourrait se traduire aisément dans la langue de la théologie, d'après laquelle Dieu n'agit pas seulement à travers ceux qui obéissent à sa volonté, mais tout aussi bien à travers ceux qui le servent contre leur volonté.

Nul n'a mieux qu'Augustin cerné la concordance entre vénération païenne du destin et vénération chrétienne de la Providence. Dans son interprétation de la croyance païenne au destin, il distingue deux sortes de fatalismes : le premier croit à l'horoscope et se fonde sur l'astrologie, le second se fonde sur la reconnaissance d'un pouvoir supérieur⁸. Seul le premier est incompatible avec la foi chrétienne ; le second peut tout à fait être en accord avec elle, même si le mot *fatum* est une expression malheureuse pour ce qui est visé : *sententiam teneat, linguam corrigat*. Si par « destin » on entend un pouvoir supérieur dont nous ne disposons pas, mais qui guide nos destinées, alors le *fatum* est comparable à la Providence divine⁹. Si large que

7. « Le destin guide celui qui l'accepte et traîne celui qui le refuse. » (N.d.T.)

8. Voir *La Cité de Dieu*, V, 1 et 8 ; Minucius Felix, *Octavius*, XI et XXXVI ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, qu. 116.

9. Pour Boèce (*De consolations philosophiae*, IV, 6), le destin et la Providence sont les deux faces d'une seule et même vérité. Voir l'explication proposée par Thomas Browne dans *Providence Miscalled Fortune*, in *Religio Medici*. Browne distingue l'action de la Providence divine dans la nature et dans l'histoire. Dans la nature, les voies de la Providence sont claires et compréhensibles ; prévoir ses effets n'est pas une prophétie, c'est un pronostic. Mais dans la direction des destins humains, la Providence de Dieu est plus mystérieuse, « full of meanders and labyrinths ». Des hasards inattendus s'insinuent et des événements imprévus se produisent. Nous nommons souvent cela par erreur « destin » ou « hasard », même si une réflexion précise montre que c'est la main de Dieu qui s'y manifeste. Quiconque est de l'avis que tout est déterminé par le destin ne commettrait pas d'erreur s'il ne s'en tenait pas à cela. Les Romains, qui ont érigé un temple à la Fortune, reconnaissaient, même aveuglément, quelque chose de divin. Il en va de même chez Schelling : « Même le destin est une forme de Providence [...] de même que la Providence est le destin [...] ». Pour pouvoir échapper à son destin, il n'y a qu'un seul moyen : se jeter dans les bras de la Providence. C'était là le sentiment du monde en cette période de changements profonds, lorsque le destin déchaînait sa ruse ultime sur tout ce qui est beau et admirable dans l'Antiquité » (*Werke*, éd. Cotta, v, p. 429, trad. C. Sulzer et A. Pernet, *Philosophie de l'art*, Grenoble, 1999, p. 120). Voir également l'analyse que donne Kierkegaard du *fatum* païen dans *Le Concept d'angoisse*, chap. III, § 2.

soit le fossé qui sépare l'Antiquité païenne et le christianisme, ils s'accordent dans la vénération respectueuse du *fatum* ou de la Providence, et dans la soumission volontaire à ceux-ci. La croyance profane moderne en une maîtrise progressive du monde serait apparue à l'une et à l'autre comme un blasphème.

Ni le christianisme ni le monde antique n'étaient profanes ni adeptes du progrès comme nous le sommes. Si la pensée biblique et la pensée grecque de l'histoire s'accordent en un point, c'est dans la liberté vis-à-vis de l'illusion du progrès¹⁰. La foi chrétienne en une intervention imprévisible de la Providence divine, liée à la croyance que le monde pourrait subitement arriver à son terme, avait le même effet que la doctrine grecque des cycles réguliers de croissance et de déclin : empêcher la survenue d'une foi en un progrès illimité. Le caractère religieux, donc également superstitieux¹¹, du paganisme aussi bien que du christianisme les confrontait à des puissances imprévisibles et à des dangers invisibles, qui sont à l'affût derrière toute action et tout succès humains. Si on avait exposé à un Grec l'idée de progrès, il l'aurait rejetée comme contraire à la religion : le progrès va à l'encontre de l'ordre cosmique et le contrecarre. Chez un chrétien à la foi stricte du XIX^e siècle, elle produisait le même effet. À la provocation contenue dans la thèse de Proudhon selon laquelle chacun de nos progrès serait une victoire qui fracasserait la divinité providentielle, Donoso Cortés répondit par une nouvelle *Civitas Dei*¹².

S'il est exact que le monde des Grecs et des Romains est religieux comme celui des chrétiens, et que le monde moderne est profane, notre affirmation selon laquelle le

10. Voir J. B. Bury, *The Idea of Progress*, op. cit., p. 18 sq.

11. Dans toutes les définitions modernes, la superstition est jugée irrationnelle du point de vue de la rationalité. En réalité, elle est une forme primitive de la foi religieuse. C'est ainsi qu'elle a été comprise par un philosophe païen classique et par un grand croyant chrétien. Plutarque (*Moralia*, I, Leipzig, 1925, p. 338 sq.) définit l'homme superstitieux comme quelqu'un que la pensée de Dieu égare ; tandis que l'athée ne connaît aucun dieu, le superstitieux les méconnaît seulement. W. Blake (*Notes on Lavater*, cité par A. Gilchrist, *Life of W. Blake*, Everyman's Library, p. 55) remarque : « Aucun homme n'a jamais été véritablement superstitieux qui n'a aussi été vraiment religieux à la mesure de son savoir. La véritable superstition, au contraire de l'hypocrisie, est une honnêteté ignorante et bien intentionnée à l'égard de Dieu comme des hommes. »

12. Donoso Cortés, *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe, 1933, traduit en allemand par L. Fischer.

monde reste ce qu'il a toujours été requiert une modification. Ce n'est pas le monde historique, mais la nature humaine qui survit à tout changement historique, depuis la cité des Grecs jusqu'aux communautés chrétiennes du Moyen Âge et aux États et villes dans lesquels nous vivons. Les communautés de notre temps ne sont pas religieuses, elles ne sont ni païennes ni chrétiennes ; elles sont décidément profanes, c'est-à-dire sécularisées, et restent chrétiennes seulement dans cette mesure. Les vieilles églises de nos villes modernes ne sont plus les centres qui dominent la vie communale, mais des corps étrangers étouffés par les quartiers d'affaires. Dans notre monde moderne, tout est plus ou moins chrétien et non chrétien en même temps : chrétien lorsqu'il est confronté au paganisme classique, non chrétien lorsqu'il est confronté au christianisme des origines. Le monde moderne est tout à la fois chrétien et non chrétien, parce qu'il est le résultat d'un processus de sécularisation vieux de plusieurs siècles. Comparé au monde païen d'avant le Christ, qui était religieux et superstitieux dans toutes ses manifestations, et constituait par là même une cible idéale pour les apologistes chrétiens¹³, notre monde moderne est séculier et profane, et cependant il dépend d'une profession de foi chrétienne dont il s'est émancipé. L'ambition d'être « créatif » et la recherche d'un accomplissement futur trahissent la foi dans la Création et dans un accomplissement à venir, même si ceux-ci sont considérés comme des mythes sans intérêt.

Même l'athéisme radical, qui est bien entendu tout aussi rare qu'une foi inconditionnelle, n'est possible qu'à l'intérieur de la tradition chrétienne. Car l'intuition que le monde est vide de tout Dieu et abandonné de Dieu pré suppose la foi en un Dieu créateur transcendant qui se soucie de ses créatures. Pour les apologistes chrétiens, les païens étaient des athées non pas parce qu'ils ne croyaient en aucune divinité, mais parce qu'ils étaient des « athées polythéistes »¹⁴. Pour les païens, les chrétiens faisaient figure d'athées parce qu'ils croyaient seulement en un Dieu unique qui régnerait par-delà le *cosmos* et la *polis*, c'est-

13. Voir Augustin, *La Cité de Dieu*, IV, 8 ; VI, 9.

14. Voir ci-dessus la note 20 du chap. IV. Voir E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New York, 1945, p. 32, et O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Munich, 1923, t. I, p. 381 sq.

à-dire par-delà tout ce que les Anciens tenaient pour sacré. L'éradication par le premier christianisme des dieux populaires et des esprits tutélaires des païens créa la possibilité d'un athéisme radical. Car lorsque la foi chrétienne en un Dieu qui se distingue aussi radicalement du monde que le créateur de ses créatures, et qui est cependant la source de tout être, se trouve tout à coup abolie, le monde devient profane à un point où il n'avait jamais pu l'être pour les païens. Si le *cosmos* n'est ni éternel ni divin, ce qu'il était pour les Anciens, ni éphémère mais créé, ce qu'il est pour les chrétiens, il ne reste qu'une possibilité : la pure contingence de sa pure et simple « existence »¹⁵. Le monde post-chrétien est une création sans Créateur et un *sæculum* qui, faute d'une perspective religieuse, n'est plus pro-fane mais seulement mondain.

Que le *sæculum* chrétien soit devenu « du monde » éclaire l'histoire moderne d'une lumière paradoxale : elle est chrétienne en raison de sa provenance et antichrétienne dans son résultat. Les deux aspects résultent du succès du christianisme dans le monde mais en même temps du fait qu'il n'est pas parvenu à convertir au christianisme le monde en tant que monde. Cet échec peut s'expliquer de deux manières. D'abord, de manière matérialiste, en indiquant le caractère idéologique du message chrétien ; d'autre part, de manière religieuse, en soulignant que cet échec confirme une thèse fondamentale du Nouveau Testament : le royaume du Christ n'est pas de ce monde. Aucune de ces deux interprétations n'explique cependant l'ambiguïté remarquable de notre « monde chrétien », qui fonde son espoir d'un « monde meilleur » sur la production et sur le bien-être matériel. Les deux grandes forces motrices de l'histoire moderne sont, d'après Burckhardt, l'appât du gain et la volonté de puissance. Tous deux sont insatiables, et ce d'autant plus qu'ils se nourrissent de l'espoir eschatologique d'un accomplissement dernier.

Toute l'histoire morale et spirituelle, sociale et politique de l'Occident est chrétienne dans certaines limites, et pourtant elle sape le christianisme en appliquant des prin-

15. Voir K. Löwith, « Heidegger, Problem and Background of Existentialism », *Social Research*, sept. 1948.

cipes chrétiens à des choses de ce monde. La désintégration de l'*orbis terrarum* est partout l'œuvre de l'Occident chrétien. Les Européens ont découvert l'ancien monde oriental et le nouveau monde occidental, ils ont répandu leur civilisation avec un zèle missionnaire jusqu'aux limites extrêmes du monde. Les chercheurs et les voyageurs occidentaux, les diplomates et les gens d'Eglise, les ingénieurs et les marchands ont découvert et ouvert l'Amérique, fondé l'Empire britannique, engagé la politique coloniale, appris à la Russie à s'occidentaliser et contraint les Japonais à ouvrir leur terre à l'Ouest. Et, tandis que l'esprit de la vieille Europe déclinait, sa civilisation a connu une ascension et conquis le monde. On peut se demander si cet élan prodigieux de l'activité occidentale n'a pas un rapport avec le ferment religieux qui réside en elle. Le messianisme juif et l'eschatologie chrétienne, même dans leurs formes sécularisées, n'ont-ils pas suscité ces énergies d'activité créative qui ont transformé l'Occident chrétien en une civilisation à l'échelle du monde ? Ce n'est certainement pas une civilisation païenne, mais bien la civilisation chrétienne qui a produit ce bouleversement. L'idéal qui est celui de la science moderne, la maîtrise de la nature¹⁶, et l'idée du progrès n'ont pas émergé dans le monde classique, ni en Orient, mais en Occident. Mais qu'est-ce qui nous a mis en position de rebâtir le monde à l'image de l'homme ? La croyance selon laquelle l'homme a été créé à l'image d'un Dieu créateur, l'espoir d'un royaume de Dieu à venir et l'injonction chrétienne de répandre l'Évangile parmi tous les peuples pour leur apporter le Salut ne se seraient-ils pas transformés en cette présomption profane : nous devons transformer le monde en un monde meilleur, fait à l'image de l'homme, et rédemmer les peuples primitifs ?

16. Voir Descartes, *Discours de la méthode*, IV.

POSTFACE

Tenter de montrer sur le plan historiographique que la philosophie de l'histoire provient de l'eschatologie du Salut ne résout pas le problème de notre pensée historique. Nous sommes bien plutôt confrontés à un problème nouveau et plus radical, puisque s'élève alors la question de savoir si les « choses dernières » sont en fait les premières, et si l'avenir est l'horizon déterminant de l'existence humaine. Et parce que l'avenir n'existe que par anticipation dans l'horizon de l'espérance et de la crainte, apparaît alors la question de savoir si la vie humaine, faite d'attente, s'accorde avec une considération sereine du monde et de la situation de l'homme en son sein.

Le mythe de Pandore, tel que le raconte Hésiode¹, considère l'espérance comme un mal, même si c'est un mal d'un type particulier, qui se différencie des autres maux que contient la boîte de Pandore. L'espérance est un mal qui semble bon, car l'espérance est toujours en train d'attendre quelque chose de meilleur. Il semble pourtant sans espoir d'attendre un avenir meilleur, puisqu'il est difficile de trouver un avenir qui, lorsqu'il devient présent, ne déçoive pas nos espérances. Les espérances de l'homme sont « aveugles », c'est-à-dire déraisonnables et trompeuses, menteuses et illusoires. Et pourtant, l'homme mortel ne peut pas vivre sans ce don ambivalent de Zeus, pas plus qu'il ne peut vivre sans le feu, ce présent volé par Prométhée. S'il

1. Voir K. von Fritz, « Pandora, Prometheus and the Myth of Ages », *Review of Religion*, mars 1947.

était sans espérance, *de-sperans*, il désespérerait dans sa situation désespérée.

Selon la conviction qui régnait généralement dans l'Antiquité, l'espérance est une illusion qui aide l'homme à supporter la vie, mais qui n'est au fond qu'un *ignis fatuus*. D'un autre côté, lorsque Paul condamnait la société païenne parce qu'elle était dépourvue d'espérance², il parlait d'une espérance dont la garantie et le contenu se situent dans la foi chrétienne, et non dans une illusion profane. La foi chrétienne espère sans attendre, à la façon moderne, un *monde* meilleur, et sans sous-estimer, à la façon antique, le don ambivalent de Zeus. Au lieu de faire sienne la maxime des stoïciens *Nec spe nec metu*, Paul nous assure que nous serons sauvés par l'espérance, dans la crainte et les tremblements³. La promesse du triomphe et de la joie, dont est rempli le Nouveau Testament, ne peut pas être séparée de la signification nouvelle accordée à la souffrance. « L'humanité, dit Léon Bloy, commença à souffrir *dans l'espérance*, et c'est pourquoi nous parlons d'une ère chrétienne. »

Qui ne serait prêt à considérer la conception antique comme sereine et sage, alors que la foi judéo-chrétienne, qui élève l'espérance au rang de vertu et de devoir religieux, semble tout aussi folle que démesurée. La saine raison, même celle des théologiens, s'en tiendra toujours à l'idée que l'attente, par le christianisme primitif, d'un *eschaton* prochain s'est révélée une illusion et en tirera la conclusion que le futurisme eschatologique est un mythe inessentiel « pour nous » qui interprétons le sens du message néotestamentaire de façon existentielle (Bultmann) ou symbolique (Dodd)⁴. Mais cette illusion des premiers chrétiens s'est révélée étrangement persistante et indépendante de la vraisemblance ou de l'invraisemblance de l'avènement eschatologique d'un point de vue rationnel. Les

2. Voir Dante, *L'Enfer*, IV, 42 ; voir également W. R. Inge, *The Idea of Progress*, Oxford, 1920, p. 26 sq.

3. Voir Rom., VIII, 24. Voir l'analyse de l'espérance chez G. Marcel, *Homo viator*, Paris, 1944, p. 39 sq., ainsi que chez Kierkegaard, *Discours chrétiens*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, 1981, p. 180 sq.

4. Voir la critique, par W. G. Kümmel, de la nouvelle interprétation, par Dodd et Bultmann, du réalisme eschatologique dans le Nouveau Testament : *Verheißung und Erfüllung*, Bâle, 1945, p. 86 sq. ; voir également R. N. Flew, *Jesus and his Church*, 1938, p. 32, et O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, op. cit., p. 33 sq., 82 sq. (*Christ et le temps*, Neufchâtel, 1965).

chrétiens sérieux ont toujours attendu la fin du monde et sa transformation dans un avenir proche, d'autant plus proche que l'attente est intense. On peut se demander avec surprise pourquoi l'entendement humain normal n'a jamais pu convaincre les chrétiens de renoncer à leur attente de l'avenir comme à une illusion. La seule conséquence que la foi et l'espérance tirent du fait que ce monde continue à vivre, depuis déjà deux mille ans, comme si rien ne s'était passé qui se rapproche de l'imminence d'un *eschaton* théologique, est que cette fin du monde a été différée et qu'elle est donc encore à venir. La foi et l'espérance se savent dans leur droit lorsqu'elles interprètent les événements et les catastrophes présents à la lumière d'un *eschaton*, c'est-à-dire comme des signes avant-coureurs du Jugement dernier. Même le croyant admettra que les promesses de l'Ancien et du Nouveau Testament semblent certes devenir toujours plus problématiques au gré du cours effectif des événements ; mais sa foi dans les choses invisibles ne peut être ébranlée par aucun témoignage visible. L'espérance du croyant ne néglige pas le pénible conflit entre la confiance et l'évidence, elle l'intensifie bien plutôt. C'est la même foi qui pose et résout le problème ultime d'une existence chrétienne dans le monde.

Si les fins dernières n'étaient que les événements les plus lointains dans la série continue de ce qui se produit dans le monde, alors l'espérance mise en elles tournerait à vrai dire à la désillusion. Ce n'est que parce que les choses dernières ont une qualification eschatologique que la foi et l'espérance mises en elles peuvent légitimement persister. La foi chrétienne n'est pas une attente mondaine d'un quelconque événement vraisemblable, mais un état d'esprit fondé sur la foi inconditionnelle dans le plan rédempteur de Dieu. L'espoir véritable est donc aussi libre et indépendant que l'acte de foi lui-même. Les vertus chrétiennes de la foi et de l'espérance sont des dons de la grâce. Les raisons d'une telle foi, qui espère de façon inconditionnelle, ne peuvent reposer sur l'évaluation rationnelle de sa rationalité. C'est pourquoi une espérance croyante ne peut jamais être mise en question par de prétendus « faits » ; elle ne peut être ni confortée ni ébranlée par une expérience factuelle. L'espérance est essentiellement confiante, patiente et aimante. Elle libère ainsi l'homme

aussi bien de la convoitise que d'une résignation qui n'attend plus rien. Une mère qui place une confiance inconditionnelle en son fils ne peut avoir tort, même si, pour le jugement d'un observateur étranger, les faits ne semblent pas justifier sa confiance. C'est plutôt le fils qui a tort lorsqu'il trompe la foi de sa mère. Le problème n'est donc pas de savoir si la foi et l'espérance inconditionnelles doivent être justifiées par leur rationalité relative, mais si une foi inconditionnelle et une espérance inconditionnelle peuvent être placées dans un *homme* ou seulement en Dieu et en Dieu fait homme. L'espérance n'est justifiée que par la foi, et celle-ci se justifie elle-même. Peut-être toutes deux ne poussent-elles que sur les ruines de toute espérance et attente trop humaines, sur le sol fertile du désespoir de tout ce qui est soumis aux illusions et aux déceptions.

Si la conscience moderne, qui en appelle à ses présupposés « scientifiques », trouve fantaisiste une telle foi inconditionnelle, elle méconnaît par là que le message chrétien fut de tout temps hautement incroyable pour la saine raison d'un citoyen normal. Paul ne s'opposait pas moins à la sagesse sceptique du Romain éclairé que Léon Bloy à celle du Français éclairé. La raison naturelle approuvera certes les prédictions hypothétiques annonçant des catastrophes cosmiques et des effondrements historiques, tout comme nous acceptons aujourd'hui les prévisions de Kierkegaard, Bauer, Nietzsche et Dostoïevski sur la fin de la vieille Europe. La raison peut même se réjouir de la force de sa capacité de prévision. Car l'accomplissement des prophéties et des prévisions scientifiques est pour le savoir une épreuve, qui produit une satisfaction irrépressible. Mais la raison ne peut accepter l'annonce aussi résolue qu'inaccomplie d'un véritable *eschaton*, inséparable du Jugement dernier et de la rédemption.

Elle préfère alors croire à la fiable continuité du « processus historique », qui est d'autant plus fiable qu'il se poursuit et persiste à travers des crises et des transformations radicales. Cette confiance en la continuité historique détermine aussi notre attitude pratique vis-à-vis des catastrophes : elles ne nous semblent ni définitives ni absolues, mais temporaires et relatives. C'est une vérité cynique, mais ce n'en est pas moins une vérité, que les destructions sont suivies de reconstructions et les massacres de masse

d'un taux de natalité plus élevé. Sur le plan de l'histoire objective, il serait à vrai dire irrationnel de penser qu'une guerre atomique mettrait une fois pour toutes un terme au processus de la civilisation, c'est-à-dire à l'appropriation par l'homme du monde à travers des destructions constructives.

Pour être cependant conséquente, la confiance dans la « continuité » de l'histoire doit revenir à la théorie classique d'un mouvement *circulaire* ; car seule la supposition d'un mouvement qui n'a ni commencement ni fin peut véritablement démontrer la continuité. Comment pourrait-on en effet se représenter l'histoire comme un processus continu sous forme d'un progrès linéaire, sans l'interruption d'un *terminus a quo* et d'un *terminus ad quem*, c'est-à-dire sans début ni fin ? À cette question, la pensée moderne de l'histoire n'offre pas de réponse claire. Elle retire de sa pensée du progrès les éléments chrétiens de la création et de l'achèvement, tandis qu'elle s'approprie l'idée antique d'un mouvement sans fin et continu, sans reprendre sa structure circulaire. L'esprit moderne est indécis, il ne sait s'il est chrétien ou païen. Il regarde le monde de deux yeux différents, celui de la foi et celui de la raison. C'est pourquoi sa vision est nécessairement floue, comparée à la pensée grecque ou chrétienne.

*Les transformations
de la doctrine de Joachim de Flore*

Le célèbre fragment de Lessing *L'Éducation du genre humain*¹ développe l'idée d'une révélation progressive, qui doit s'achever dans un troisième âge, une idée que Lessing réfère explicitement à la doctrine de Joachim de Flore, bien qu'il sape les fondements de la croyance en une révélation et la remplace par la pensée de l'éducation. Les livres fondamentaux de la révélation chrétienne ou bien plutôt de l'éducation chrétienne doivent, comme le promet le Nouveau Testament, être remplacés par « un nouvel Évangile éternel » et « peut-être certains exaltés des XIII^e et XIV^e siècles [...] ne se trompaient-ils que [...] lorsqu'ils annonçaient la proximité de son apparition. Peut-être leurs trois âges du monde n'étaient-ils pas une vaine chimère, et ils n'avaient certainement pas de mauvaises intentions lorsqu'ils enseignaient que la nouvelle alliance serait aussi dépassée que l'est devenue l'ancienne. On trouvait encore chez eux la même économie du même Dieu. On y trouvait toujours, pour les faire parler dans mes propres termes, le même plan de l'éducation générale du genre humain. Mais ils allaient trop vite, ils croyaient pouvoir mettre leurs contemporains au niveau des hommes dignes de la troisième époque, alors qu'ils étaient encore dans l'enfance, qu'ils n'avaient pas connu les Lumières, qu'ils n'avaient subi aucune préparation ».

Lessing concevait le troisième âge comme le règne proche de la raison et de l'accomplissement de l'homme, en même temps que comme l'accomplissement de la révélation chrétienne. L'action de la pensée de Lessing fut extraordinairement profonde et étendue. Il influença avant tout les saint-simoniens en France. Il est vraisemblable que l'idée, chez Comte, d'un développement en trois étapes apparut également sous l'influence du traité de Lessing, qui avait été traduit par un saint-simonien lorsque Comte faisait encore partie de ce groupe. Puis la théorie de Lessing fut reprise par les philosophes de l'idéalisme allemand qui, dans leur tentative de rationaliser

1. Voir la trad. de P. Grappin, Paris, 1946. (*N.d.T.*)

la doctrine chrétienne, se réclamèrent de l'Évangile « spirituel », surtout philosophique, de Joachim. Dans *Le Caractère de l'époque actuelle* de Fichte², le présent est un âge empli de péchés, qui annonce la renaissance définitive dans un nouvel âge de l'esprit, correspondant au règne de mille ans de l'Apocalypse. Fichte condamne la génération actuelle et son époque comme seuls les prophètes juifs l'avaient fait avant lui, il attend de cet instant zéro de l'histoire un millénaire de progrès et, de la mort, il attend la résurrection. K. Immermann a très justement remarqué que l'extrême radicalisme politique qui caractérise tous les grands mouvements de l'histoire occidentale depuis Charlemagne a son origine véritable dans la radicalité du message chrétien, alors que ce radicalisme est demeuré inconnu durant les plus graves crises de l'Antiquité³. Pour citer un contemporain de Fichte : « Le souhait révolutionnaire de réaliser le royaume de Dieu est le point de rebondissement de la culture progressiste et le début de l'histoire moderne. Ce qui n'entretient aucune relation avec le royaume de Dieu n'est en elle qu'accessoire⁴. »

Le fait que Fichte se croyait chrétien, alors que sa critique de la révélation le fit accuser d'athéisme, ne plaide pas contre l'origine chrétienne de sa philosophie de l'histoire, mais en sa faveur. L'athéisme radical lui-même, dans les temps postchrétiens, tire sa force de la foi chrétienne.

Il en va de même avec Hegel, qui traduisit la religion chrétienne en philosophie, une entreprise qui peut être expliquée de deux façons : comme une attaque contre la théologie chrétienne, ou comme sa défense dans le langage de la philosophie⁵. L'ambiguïté fondamentale de toute tentative moderne de « réaliser » l'« esprit » chrétien sans la foi ni l'espérance apparut dès la première tentative que fit Hegel pour construire son système et pour préciser « ce que cela pouvait vouloir dire, se rapprocher de Dieu ». Le document le plus intéressant à ce sujet est une lettre à Schelling⁶, dans laquelle il encourage son ami à mettre aussi fortement que possible les théologiens dans l'embarras — leur simple existence est déjà une preuve de la nécessité de cette exigence — et à les « chasser à coups de fouet de tous les coins où ils cherchent refuge », jusqu'à ce qu'ils

2. Trad. I. Radrizzani, Paris, 1990. (N.d.T.)

3. Voir Donoso Cortés, *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe, 1933 ; sur *Häresie und Revolution*, p. 306 sq. Comme Comte, Donoso Cortés déduit les révolutions modernes de la « grande hérésie du protestantisme », mais reconnaît que la radicalité particulière et la force destructrice de ces révolutions modernes proviennent d'une appropriation des principes chrétiens : elles sont toutes « enveloppées dans le manteau de l'Évangile ». Si elles sont alors des hérésies si dangereuses, c'est parce qu'elles se nourrissent de la foi en une solution et une rédemption définitives.

4. F. Schlegel, *Athenäumsfragmente*, n° 22.

5. Voir K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 58 sq., 203 sq., 389 sq.

6. Voir Hegel, *Correspondance*, t. I, p. 22-23 (lettre à Schelling de janvier 1795).

On trouve une analyse comparative de la philosophie hégélienne de l'« esprit » et de la prophétie de Joachim chez J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berne, 1947, p. 90 sq.

n'en trouvent plus aucun, et ceci afin d'éteindre, à l'aide de la philosophie kantienne, l'« incendie de la dogmatique ». Cette polémique contre les théologiens se conclut pourtant par ces mots : « Que vienne le royaume de Dieu, et que nos mains ne restent pas inactives. » Fidèle à son projet de reprendre, en tant que philosophe, la tâche de la théologie, Hegel accomplit la tentative la plus globale de la modernité en vue de réaliser le royaume de Dieu comme royaume de l'esprit et de l'histoire. Il provoqua ainsi la critique de Marx, qui ne pouvait voir dans la réalisation de Hegel que le dépassement « spirituel », c'est-à-dire idéologique, des véritables contradictions.

La tentative la plus profonde et la plus originale pour fonder philosophiquement le royaume de l'esprit fut celle de Schelling dans la trente-sixième leçon de sa *Philosophie de la Révélation*⁷. Il se réclame, comme Joachim de Flore, de Paul et de Jean, les apôtres de l'avenir, afin de fonder l'élaboration d'une religion spirituelle du genre humain. C'est en effet le seul moyen pour le christianisme de demeurer, après la Réforme, la religion des Allemands. Et beaucoup d'auditeurs de sa leçon de Berlin de 1841 avaient l'impression de vivre le surgissement d'une « nouvelle étape de la conscience » et la naissance d'une « nouvelle religion ». Schelling défendait la thèse selon laquelle l'œuvre du Christ avait seulement posé les fondements, mais ne pouvait subsister dans sa forme actuelle. Le Christ est le « dernier dieu », qui a écarté les dieux de l'Antiquité et annonce l'« esprit » qui viendra à sa place et qui agira indépendamment des dons extatiques des temps apostoliques. Le christianisme, après le Christ, n'est plus soumis à la tension entre un message nouveau et surnaturel et les forces cosmiques du paganisme, mais est libre de se développer en un savoir humain totalement conscient de lui-même. Lorsque le christianisme entra dans l'histoire du monde, il dut se soumettre aux conditions générales et à la loi de ce monde, c'est-à-dire à la loi du changement et du développement. Il devait faire croître les germes que le Christ avait mis en terre. Le progrès de la religion chrétienne ne consiste donc pas simplement dans son extension, mais dans le développement de la *gnosis* partielle en un savoir universel. Il aurait été contraire à l'esprit du Christ que la religion chrétienne demeure dans le premier état historique de l'Église primitive. La question se pose de savoir si le Nouveau Testament lui-même ne donne pas des indications en vue de telles étapes du progrès futur.

Il résulte de l'exégèse de Schelling qu'un progrès ultérieur est déjà prévu dans le Nouveau Testament, à travers la place éminente et les différents caractères de trois apôtres, Pierre, Paul et Jean. Le pre-

7. *Philosophie de la Révélation*, 2^e partie, livre III, trad. sous la dir. de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, Paris, 1994, p. 315 sq. Voir également E. von Hartmann, *Religion des Geistes (La religion de l'avenir)*, Paris, 1876).

Au sujet des rapprochements entre Joachim et Schelling, voir H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur, 1979, t. 1. (N.d.T.)

mier posa le fondement d'une succession continue, mais une succession historique ne signifie pas une répétition à l'identique de la fondation. Elle exige un nouveau principe de continuation productive, qui a d'abord été réalisé par Jacques, puis par Paul et enfin par Jean. Comme Moïse, Élie et Jean-Baptiste, lequel achève l'Ancien Testament, Pierre, Paul et Jean représentent les trois étapes du développement de l'Église chrétienne. Tous trois reflètent la trinité du Dieu unique. Pierre est l'apôtre du Père, Paul celui du Fils, tandis que Jean est celui de l'Esprit, qui conduit à la vérité tout entière dans l'avenir. Le premier représente l'âge du catholicisme, le deuxième celui du protestantisme, et le troisième la religion achevée de l'humanité. Schelling écrit dans une note qu'il fut heureusement surpris de trouver l'anticipation de son propre schéma dans l'annonce de Joachim, qu'il a lue plus tard dans *l'Histoire de la religion et de l'Église chrétienne* de Neander.

Il est bien connu que Hegel et Schelling ont beaucoup influencé les penseurs russes du XIX^e siècle. La construction d'un troisième Testament a beaucoup de parallèles russes, par exemple dans le *Troisième Règne de l'Esprit saint* de Krasinsky et dans le *Christianisme du troisième Testament* de Mereschkowsky. On sait moins que le titre d'un ouvrage allemand qui eut une influence considérable, *Das Dritte Reich*, provient de la connaissance, par son auteur, A. Moeller van den Bruck, de Mereschkowsky. Il est alors pathétique de penser que le premier *Reich*, le Saint Empire romain de nation allemande, dura à peu près mille ans, le deuxième un peu moins d'un demi-siècle, et le troisième, qui devait être éternel, douze ans !

La dernière tentative pour réévaluer radicalement tout le cours de l'histoire européenne fut entreprise par Nietzsche, lorsqu'il data ainsi *Ecce homo* : « Le premier jour de l'an un (30 septembre 1888 du faux calendrier)⁸ », afin de décider à nouveau de l'histoire de l'Occident. D'un côté un ancien âge chrétien, de l'autre un âge nouveau, antichrétien. Ce qui ne semble d'abord que l'extravagance prétentieuse d'un écrivain isolé s'est pourtant révélé un problème décisif. On ne peut pas écarter la question de savoir si notre datation chrétienne traditionnelle est historiquement fondée. Il ne serait justifié de différencier le temps de l'histoire en un âge ancien et nouveau, pré- et post-chrétien, que si le christianisme avait édifié un monde nouveau. Mais, à l'origine, le christianisme ne prétendait absolument pas changer l'histoire du monde. Il annonçait un nouveau ciel et une nouvelle terre après la fin de ce monde. Pourtant le monde n'a pas pris fin, mais a continué comme avant. C'est le monde qui s'est affirmé lui-même et n'a pas comblé l'attente de sa fin. Si nous conservons pourtant un cadre chrétien pour nos chronologies et nos pensées historiques, nous ne pouvons le faire de façon sensée que si nous justifions aussi l'attente chrétienne qui est au fondement

8. Il s'agit en fait de *L'Antéchrist* ; voir *L'Antéchrist*, Gallimard, « Folio », 1982, p. 121. (N.d.T.)

de notre datation. La signification essentielle de la différenciation chrétienne du temps historique en un temps d'avant Jésus-Christ et un temps d'après Jésus-Christ ne dépend pas d'une division pratique des périodes de l'histoire du monde, mais repose sur un tournant eschatologique absolu qui remet précisément en cause la croyance à une histoire continue du monde. Au XIX^e siècle, l'imminence d'un tournant décisif était attendue non pas par des théologiens de profession mais par des gens comme Kierkegaard, Marx et Nietzsche. Ce fut Nietzsche qui, sous l'apparence d'une « philosophie de l'avenir », osa proclamer un nouvel Évangile, le *Zarathoustra*. La clef de sa compréhension systématique se situe dans le premier discours, « Les trois métamorphoses », qui sont représentées par les figures allégoriques d'un chameau, d'un lion et d'un enfant. Le « Tu dois » du chameau est la Loi de la Bible, le « Je veux » du lion est la liberté partielle des temps modernes et le « Je suis » de l'enfant cosmique est la liberté à venir résidant dans la nécessité librement voulue d'une existence réconciliée avec Dieu, ou bien avec le monde.

De telles continuités, dans l'histoire des idées, de Joachim de Flore à Lessing et à Nietzsche, démontrent au moins l'étonnante force d'attraction de la vision de Joachim et de la tradition chrétienne en général. Le seul fait que le christianisme se comprenne comme un *nouveau* Testament, qui prend la relève de l'*ancien* en accomplissant ses promesses, exige nécessairement la poursuite des progrès et des innovations, qu'elles soient religieuses, irréligieuses ou antireligieuses. D'où l'éventuelle dérivation de l'irréligion profane du progrès de son modèle théologique.

Le fait que le résultat historique d'une telle provenance trans forme et déforme l'intention originelle ne contredit pas la « loi » de l'histoire, mais la confirme plutôt. Dans l'histoire apparaît toujours quelque chose de plus ou de moins, toujours quelque chose de différent de l'intention de celui qui a initié le mouvement. Ceux qui ont un rôle prépondérant dans l'histoire aplanissent pour les autres des chemins qu'eux-mêmes ne parcourent pas. C'est ainsi que Rousseau prépara la voie à la Révolution française, Marx à la Révolution russe et Nietzsche à la contre-révolution fasciste. Mais Rousseau ne se serait pas davantage reconnu en Robespierre que Marx en Lénine et en Staline, ou Nietzsche, en Mussolini et en Hitler.

Le schéma chrétien de l'histoire, et avant tout la construction qu'est la théologie de l'histoire de Joachim, créèrent un climat intellectuel et une façon de penser qui seuls rendirent possibles certaines philosophies de l'histoire, qui étaient impossibles dans le cadre de la pensée classique. Il n'y aurait eu ni Révolution américaine, ni Révolution française, ni Révolution russe sans l'idée du progrès et il n'y aurait pas eu l'idée d'une progression mondaine vers un accomplissement sans la foi originelle en un royaume de Dieu, bien qu'on ne puisse pas affirmer que la doctrine de Jésus se manifeste dans les manifestes de ces mouvements politiques. La différence qui sépare les résultats historiques éloignés du sens des intentions ori-

ginelles montre que le schéma d'une dérivation au fil de la sécularisation ne doit pas être confondu avec celui d'une détermination causale. Les promoteurs intellectuels d'un mouvement historique ne peuvent donc pas être purement et simplement tenus pour responsables de ce qu'ils ont provoqué. La « responsabilité » a dans l'histoire toujours deux aspects : la responsabilité de ceux qui ont un projet et qui enseignent quelque chose, et la responsabilité de ceux qui agissent d'après cela et répondent de leurs actes. La responsabilité directe de telle ou telle réponse, provoquée ou exigée par une question, ne peut pas être démontrée. Il n'y a entre elles aucune ressemblance, mais pas non plus une totale indépendance. Toutes deux ensemble suscitent des effets historiques, dont la signification possible est toujours ambiguë. Le christianisme peut en définitive être « responsable » de la possibilité de sa propre sécularisation et de ses conséquences contraires au christianisme, mais la proclamation originelle d'un règne de Dieu ne visait pas à rendre le monde plus mondain qu'il ne l'était pour les païens.

*La reprise nietzschéenne
de la doctrine de l'éternel retour*

En 1884, à Venise, après l'achèvement du *Zarathoustra*, Nietzsche écrit à l'un de ses correspondants : « Mon œuvre a le temps, et je ne veux absolument pas être mêlé aux tâches propres au présent. Dans cinquante ans peut-être certains auront des yeux pour voir *ce qui a été fait par moi*. Mais pour le moment il est non seulement difficile, mais absolument impossible (selon les lois de la perspective) de parler de moi publiquement sans *rester infiniment en deçà* de la vérité. » Cinquante ans plus tard, nous sommes en 1934, et à ce moment Nietzsche était en effet devenu l'objet de discussions publiques et avait acquis une importance historique mondiale. Sa pensée a un double aspect, l'un exotérique, antichrétien¹, l'autre ésotérique, celui de « l'éternel retour du même ».

Si déconcertante, voire absurde, que cette doctrine puisse paraître, elle était pour Nietzsche lui-même l'expérience fondamentale et le résultat de la philosophie de sa maturité. De même que la proclamation chrétienne était pour les Juifs une pierre de discorde et pour les Grecs une folie, la proclamation nietzschéenne de l'éternel retour est un scandale et une folie pour ceux qui croient encore à la religion du progrès ou d'un déclin continu. Qu'elle soit folle ou sage, la doctrine de l'éternel retour est la clé de la philosophie de Nietzsche et éclaire en même temps sa signification historique en faisant revivre la controverse entre le premier christianisme et le paganisme classique.

La doctrine de Nietzsche est une réponse précise à une question précise, présente dès les débuts de sa pensée. Il se la pose pour la première fois à dix-huit ans, vingt ans avant le *Zarathoustra*, dans deux essais composés durant sa scolarité : *Le Fatum et l'histoire* et *La Liberté de la volonté et le fatum*². Il avoue d'abord qu'il est extraor-

1. Voir John N. Figgis, *The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, New York, 1917, p. 309 sq.

2. *Nietzsches Jugendschriften*, édition Musarion, 1923, I, 60 ; trad. M. Crépon et M. Marcuzzi, in Nietzsche, *Écrits autobiographiques*, Paris, 1994.

dinairement difficile d'atteindre un point de vue à partir duquel il soit possible de juger notre compréhension chrétienne traditionnelle de la vie et du monde. Une telle tentative doit être la tâche de toute une vie, car comment pourrions-nous rejeter impunément l'autorité de deux millénaires ? Ce ne serait rien d'autre que de la folie juvénile, que de se risquer sans compas sur l'océan du doute, afin de découvrir un nouveau continent³.

Pourquoi donc ne pas s'en tenir à l'histoire et aux sciences naturelles, au lieu de s'abandonner à de vagues spéculations sur le sens chrétien ou non de la vie ? Mais nous ne pouvons pas éviter de soulever la question fondamentale du sens de l'existence humaine dans l'ensemble de l'étant et de nous demander quel est le sens de la volonté humaine et de l'histoire à l'intérieur de l'univers naturel. L'histoire n'est-elle pas en effet tout à fait contingente, comparée au mouvement éternel des corps célestes et à leur nécessité cosmique ? Les événements de l'histoire ne seraient-ils pas seulement des chiffres sur le « cadran d'une montre », qui renvoient au mouvement répétitif d'une aiguille, alors que ce mouvement n'entretient aucun rapport interne avec les événements en question ? Ou bien y a-t-il un anneau du monde, qui comprend aussi bien les décisions humaines que ce qui se produit dans la nature ? Pouvons-nous saisir l'humanité comme le cercle le plus intérieur dans les cercles de la nécessité cosmique, de telle sorte que le ressort caché de la « grande horloge de l'existence »⁴ serait l'humanité ? Cependant, pour réaliser une telle synthèse entre la volonté libre, créatrice, de l'histoire, et le *fatum* universel ou la nécessité de tout étant, le philosophe devrait laisser derrière lui son point de vue trop humain, afin de voir les choses d'un point de vue supra-humain. C'est le point de vue qui est celui de Nietzsche dans la conception du « surhomme » de *Zarathoustra* : « Six mille pieds au-dessus de l'homme et du temps. » Il commence cependant par établir l'antinomie entre la volonté et le *fatum*. « Dans la liberté de la volonté se trouve pour l'individu le principe de la séparation, de la rupture avec le tout, de l'illimitation absolue ; le *fatum* au contraire pose de nouveau l'homme dans une liaison organique avec le développement du tout, et le contraint, s'il veut le surmonter, à un libre développement des forces antagonistes ; l'absolue liberté de la volonté, en l'absence de *fatum*, ferait de l'homme un Dieu, le principe fataliste en ferait un automate⁵. » Ce problème ne pourrait être résolu que si la volonté libre était la « puissance la plus haute du *fatum* ».

Un an après, Nietzsche composa l'esquisse d'une autobiographie,

3. Voir dans les écrits ultérieurs de Nietzsche le symbole de la colombe : *Aurore*, § 575, trad. J. Hervier, Gallimard, 1970, p. 380 ; le poème « La nouvelle colombe » ; *La Volonté de puissance*, § 957, trad. par G. Blanquis, Paris, 1947-1948.

4. Voir le retour de cette image dans *Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1971, p. 185 et 272 [image du sablier, *N.d.T.*] ; *Le Gai Savoir*, § 341, trad. A. Vialatte, Gallimard, 1967, p. 220.

5. Voir la reprise de cette antinomie dans *Zarathoustra*, p. 186 et 251, § 9.

dans laquelle il posa de nouveau la question à laquelle il répondit plus tard grâce à la volonté de l'éternel retour. Après avoir décrit ses origines chrétiennes protestantes, il examine les étapes par lesquelles l'homme dépasse tout ce qui l'a jadis protégé, et pose à la fin la question « Et où est l'anneau qui, en définitive, l'enclôt encore ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? » Dans les termes du Nietzsche de la maturité, cette alternative signifie : la mesure suprême de notre existence est-elle l'être du monde ou le Dieu chrétien, qui a créé le monde à partir du néant ? L'être suprême est-il un *cosmos* divin, dans lequel tout revient toujours, ou un Dieu personnel qui s'est révélé une fois pour toutes dans l'humanité et pour elle à travers le signe de la croix ?

Vingt ans plus tard, Nietzsche a définitivement tranché : c'est le « monde » qui sauve notre existence contingente, en réintégrant le soi chrétien dans l'ordre d'une nécessité cosmique. La première annonce de cette nouvelle théorie se trouve dans *Le Gai Savoir* sous le titre « Le poids le plus lourd », dans le contexte de la proclamation de la mort de Dieu. « Cette vie, comme tu la vis maintenant et comme tu l'as vécue, tu devras la vivre une fois encore et un nombre innombrable de fois : il n'y aura en elle rien de nouveau, mais chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque soupir et tout ce qui est indiciblement petit et indiciblement grand dans ta vie devra revenir pour toi, tout reviendra dans le même ordre et selon la même succession — de la même façon reviendront cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, de la même façon cet instant et moi-même⁶. » L'idée de l'éternel retour n'est pourtant pas ici introduite comme une doctrine métaphysique, mais comme un impératif éthique : vivre comme si l'« éternel sablier de l'existence » devait sans cesse être retourné, afin d'alourdir chacune de nos actions du poids d'une responsabilité inéluctable.

Dans *Zarathoustra*, l'éternel retour, qui constitue l'« expérience de pensée » essentielle, n'est pas annoncé comme une hypothèse morale, mais comme une vérité métaphysique. Zarathoustra veut révéler la « forme la plus haute de tout étant ». En accord avec la vérité constante de l'être, *Zarathoustra* est en même temps le projet d'une « nouvelle façon de vivre ». Le sous-titre caractéristique que Nietzsche avait l'intention de donner à son œuvre fondamentale et qu'il maintint jusque dans les différentes ébauches de *La Volonté de puissance*, est « Midi et éternité ». Le midi est l'instant suprême de l'accomplissement, le point le plus haut et le tournant avec lequel la vision de l'éternité se fait jour une fois pour toutes. L'expérience de cet instant éternel est décrite comme une inspiration extatique⁷ à travers laquelle tout « être » devient « verbe » en une équation fidèle à la vérité. Les métaphores de Zarathoustra ne sont pas sim-

6. *Le Gai Savoir*, § 341, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1982, p. 220, trad. modifiée. (N.d.T.)

7. Voir *Ecce homo*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, 1974, p. 110 sq.

plement de la poésie mais une nouvelle langue métaphysique⁸, qui reprend l'ancienne forme littéraire du poème didactique et les paraboles du Nouveau Testament.

L'expérience décisive de Zarathoustra est celle d'une métamorphose et d'une renaissance vers une « grande santé », qui succède à une grave maladie ou à un grand désespoir — une maladie mortelle. Le « devin » du nihilisme moderne, devin qui a précisément pour adversaire l'éternel retour, décrit ainsi la maladie de l'homme moderne : « Je vis une grande tristesse se répandre sur les hommes. Les meilleurs se fatiguent de leur tâche. Une théorie apparut, une croyance courait à côté d'elle : tout est vain, tout se vaut, tout fut déjà ! [...] Nous avons bien moissonné ; mais d'où vient que tous nos fruits soient gâtés et noircis ? De la méchante lune, qu'est-il tombé sur nous, la nuit dernière ? Tout notre travail est vain, notre vin est devenu du poison, le mauvais œil a roussi nos champs et notre cœur. Tous nous fûmes desséchés [...]. Toutes les fontaines pour nous se sont taries, la mer elle-même a reculé. Tout fond veut se déchirer, mais la profondeur ne s'abîmera pas ! Hélas ! est-il encore une mer quelque part où l'on puisse se noyer ? Ainsi résonne notre plainte, loin sur les plats marécages⁹. » L'heure critique à laquelle, entre maladie et mort, naît la grande santé est un « moment suprême¹⁰ » dans le double sens du dernier moment dont nous disposions encore et d'un point culminant et béni¹¹. La tranquillité du bonheur suprême précède la tranquillité fantomatique du désespoir¹². La dialectique du désespoir et de la rédemption, de la profondeur et de la hauteur, de l'obscurité et de la lumière sera finalement surmontée dans un « abîme de lumière » dont le temps est un « arrêt du temps ». L'instant décisif du midi n'est donc ni court ni long, il est un *nunc stans*, il est éternel. En lui, le désespoir annoncé par le prophète du néant devient béatitude. Au lieu de désespérer de ce que tout est semblable et vain, Zarathoustra se réjouit de la liberté vis-à-vis de tout projet trop humain : du retour sans but du même, dont le temps est un cycle toujours présent¹³. La découverte de ce *circulus vitiosus deus* fut pour Nietzsche la « sortie d'un mensonge qui dure depuis deux mille ans », ce qui clôt l'ère chrétienne, qui croyait à une histoire en progrès se dirigeant, à partir d'un commencement absolu, vers une fin absolue. La création et le péché originel au commencement, la rédemption et le jugement à la fin

8. *Id.*, p. 111 et 116. Voir *Le Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémery, Gallimard, 1974, p. 143 ; *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, trad. H. Albert, Gallimard, sd, p. 20.

9. Zarathoustra, « Le Devin », p. 171, trad. modifiée. Voir également p. 271.

10. Zarathoustra, p. 167.

11. On peut en conséquence entendre à ce moment deux sons différents : le cri de détresse de l'homme supérieur (p. 293) et la résonance profonde de la cloche dans le grand midi, qui est en même temps un minuit (voir p. 381 sq.), durant lequel toutes choses deviennent éternelles.

12. Zarathoustra, p. 185.

13. *Id.*, p. 195 sq.

furent en définitive tous deux sécularisés et vulgarisés dans l'idée moderne d'un progrès indéfini de l'état primitif à l'état civilisé.

Contre cette illusion moderne dont le résultat est le « dernier homme ¹⁴ », Zarathoustra annonça l'éternel retour de la vie dans sa double plénitude de création *et* de destruction, de joie *et* de souffrance, de bien *et* de mal. Tandis qu'il est encore convalescent de la maladie à la mort, ses animaux lui disent : « Tout va, tout revient : la roue de l'être tourne éternellement. Tout meurt, tout fleurit à nouveau ; l'année de l'être s'écoule éternellement. Tout se brise, tout est de nouveau assemblé ; la même maison de l'être se bâtit éternellement. Tout se sépare, tout se salue à nouveau ; l'anneau de l'être est éternellement fidèle à lui-même. À chaque instant, l'être commence ; autour de chaque ici, la boule s'enroule là. Le milieu est partout. Courbe est le chemin de l'éternité ¹⁵. » Zarathoustra n'est cependant pas encore prêt à se pénétrer de la pensée que même le type humain le plus bas reviendra toujours, jusqu'à ce que ses animaux le convainquent de se réconcilier avec son destin, d'annoncer la doctrine rédemptrice. C'est ainsi qu'il deviendra effectivement un surhomme, c'est-à-dire un homme qui s'est surmonté lui-même en voulant volontairement ce qu'il doit être par nature. Le *fatum* étranger devient maintenant son propre destin. Il vit dès lors dans le midi de l'accomplissement, dans lequel « le monde devenait achevé » et le temps tombait dans les « sources de l'éternité ¹⁶ ». Il est maintenant « celui qui bénit et qui dit oui ». « Or voici ma bénédiction : au-dessus de toutes choses comme son propre ciel rester debout, comme son dôme, sa cloche d'azur et son éternelle sécurité [...]. Car toutes choses sont baptisées à la fontaine d'éternité et par-delà bien et mal [...]. Cette liberté, cette céleste sérénité, je l'ai placée, telle une cloche d'azur, au-dessus de toutes choses, en enseignant que ni au-dessus d'elles ni par elles aucun "éternel vouloir" ne veut ¹⁷. » Il chanta plus tard, pour les hommes supérieurs, son dithyrambe de l'éternité :

Ô homme ! Prends garde !
Que dit la profonde mi-nuit ?
Je dormais, je dormais,
D'un rêve profond me suis éveillé :
Le monde est profond,
Et plus profond que ne l'a pensé le jour.
Profonde est sa peine,
Le plaisir — plus profond encore que la souffrance du cœur :
Ainsi parle la peine : Disparais !
Mais tout plaisir veut l'éternité,
veut la profonde, profonde éternité ¹⁸ !

14. *Id.*, p. 26.

15. *Id.*, p. 269, trad. modifiée.

16. *Id.*, p. 333 sq.

17. *Id.*, p. 207.

18. *Id.*, p. 389.

Ce *Chant ivre de sommeil* répète les deux chants à l'éternité à la fin de la troisième partie. Tous trois témoignent d'un ultime et sans réserve « oui et *amen* » à tout étant en tant que tel, ce qui inclut et justifie aussi l'existence humaine. Lorsque Zarathoustra, d'une « volonté suprême », qui veut en arrière aussi bien qu'en avant, dit oui à l'éternelle nécessité en tant que « astre le plus haut de l'être », la contradiction entre la volonté libre, ou l'histoire, et le *fatum* semble résolue.

Enseigne de la nécessité !
 Très haute constellation de l'être !
 Toi qu'aucun vœu n'atteint,
 qu'aucun non ne souille,
 éternel oui de l'être,
 éternellement je suis ton Oui : car je t'aime, ô éternité¹⁹ !

L'âme de Zarathoustra est « la plus nécessaire, qui se jette par plaisir dans le hasard²⁰ ».

L'éternel retour ne répond pas seulement au problème posé dans les écrits de jeunesse de Nietzsche, il demeure aussi la pensée fondamentale de son œuvre tardive. L'« âme » de Zarathoustra est dans son essence identique au « monde » de Dionysos, tel qu'il est décrit dans le dernier aphorisme de *La Volonté de puissance*. Tous deux représentent la forme suprême de tout étant, et le dernier disciple du philosophe Dionysos est en même temps celui qui annonce l'éternel retour²¹. Et de même que le motif critique de la volonté de puissance est l'inversion de toutes les valeurs chrétiennes (« L'Antéchrist » est le premier livre de *La Volonté de puissance*), de même Zarathoustra dans son ensemble et dans tous ses détails est une inversion du message chrétien et de ses présupposés théologiques. La doctrine de l'éternel retour renverse la doctrine de la création avec toutes ses conséquences²². Dionysos et Zarathoustra sont tous deux contre le Christ. Les amis de Zarathoustra célèbrent sa mémoire lors de la fête de l'âne²³ qui, dans sa simplicité, ne sait que répéter sans cesse « Hi-Han ».

19. *Dithyrambes de Dionysos*, « Gloire et Éternité », trad. M. Haar, Gallimard 1997, p. 230.

20. *Id.*, p. 259. Voir *Ecce homo* au sujet de Zarathoustra ; *Le Crépuscule des idoles*, § 49, p. 122 sq. ; *Le Chant du prince libre comme l'oiseau* : à Goethe. Nietzsche décrit alors des événements marquants de sa propre vie, par exemple l'achèvement du Zarathoustra et la mort de Richard Wagner, en termes de « hasards sublimes » qui sont les fruits d'un destin nécessaire.

21. *Le Crépuscule des idoles*, p. 153 ; *Ecce homo*, p. 117 sq.

22. L'une des conséquences les plus importantes de la croyance à la création est, à la différence des morales antiques, la condamnation absolue du suicide en tant que révolte contre le Créateur. D'un point de vue simplement moral, on ne peut élever aucun argument valable contre l'éventuelle dignité du suicide (voir Augustin, *La Cité de Dieu*, I, 16-27 *op. cit.*, p. 55-68).

23. Voir Naumann, *Commentaire de « Zarathoustra »*, 1900, IV, p. 179 sq. Le culte de l'âne était l'une des critiques favorites adressées aux premiers chrétiens.

L'éternité en tant que oui éternel de l'être, qui se répète en un cycle, demeure le leitmotiv de la passion spirituelle de Nietzsche. Dans une lettre à J. Burckhardt composée après le début de sa maladie, Nietzsche reconnaît qu'il aurait certes préféré demeurer un professeur bâlois, mais qu'il n'avait eu d'autre choix que de s'offrir lui-même en sacrifice, comme le « bouffon des nouvelles éternités ». La nouvelle éternité, que Nietzsche redécouvrit en tant qu'antéchrist, est l'éternité ancienne du cycle cosmique des païens.

S'il existe quelque chose qui ressemble à une « histoire des idées », la reprise par Nietzsche de cette idée classique au bout de deux mille ans de tradition chrétienne en est un exemple étonnant²⁴. C'est son aversion pour le christianisme contemporain qui suscita en lui la reprise d'une idée qui fut le fondement de la pensée païenne. Au terme d'un christianisme épuisé, il lui fallait chercher les « nouvelles sources de l'avenir » : il les trouva dans l'Antiquité classique. La mort du Dieu chrétien éveilla en lui la compréhension du monde antique. Il est secondaire qu'il ait connu ce monde à travers ses études professionnelles de philologue classique. Beaucoup de chercheurs étaient familiers de la doctrine de l'éternel retour telle qu'elle apparaissait chez Héraclite et Empédocle, Platon et Aristote, Eudème et les stoïciens ; mais Nietzsche fut le seul à reconnaître en elle les possibilités créatrices de l'avenir, en réaction à un christianisme réduit à la morale²⁵. Lorsqu'il reprit l'idée de l'éternel retour, il confirma son opinion propre²⁶, selon laquelle l'histoire de la pensée suit toujours un schéma fondamental de philosophies possibles et, ensorcelée par la nécessité, revient à l'ancestrale « maisonnée commune de l'âme ».

Nietzsche ne savait pas que son propre *contra christianos* était une exacte répétition du *contra gentiles* des Pères de l'Église, avec une inversion de signe. Non seulement la doctrine de l'éternel retour, qui fut débattue de façon polémique par Justin, Origène et Augustin, mais aussi tous les arguments principaux des apologistes chrétiens contre les philosophes païens, ressurgissent chez Nietzsche, mais d'un point de vue opposé. Si l'on compare ses arguments à ceux de Celse et de Porphyre, il est aisé de remarquer qu'il a bien peu ajouté aux anciens arguments contre le christianisme, à l'exception du pathos chrétien auquel Nietzsche donne la parole en tant que « Antéchrist », et non plus en tant que philosophe. Pour Celse comme pour Nietzsche, la foi chrétienne est grossière et absurde. Elle détruit la rationalité du *cosmos* par une intervention volontaire. La religion

Voir Tacite, *Hist.*, V, 3, 4 ; Tertullien, *Apol.*, 16 ; Minucius Felix, *Octavius*, IX. Voir également P. Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1934, p. 193 sq.

24. L'idée apparaît sporadiquement pendant tout le Moyen Âge dans la théologie aristotélicienne, par exemple chez Siger de Brabant. Dans la philosophie moderne, l'idée de l'éternel retour est discutée par Hume (*Dialogues sur la religion naturelle*, VIII^e partie), Fichte (*La Destination de l'homme*, livre III, chap. IV) et en particulier chez Schelling (*Les Âges du monde*, trad. P. David, Paris, 1992, p. 268).

25. Voir J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 305 sq.

26. Voir *Par-delà le bien et le mal*, § 20.

chrétienne est pour l'un comme pour l'autre une révolte subversive du peuple inculte, qui n'a aucun sens des vertus aristocratiques, des obligations civiles et des traditions héréditaires. Son Dieu est honteusement curieux et bien trop humain, « un Dieu de tous les coins sombres » et une béquille pour ceux qui sont fatigués. Si la seule question véritablement importante est le salut de chacun, demande Nietzsche après Celse, à quoi bon avoir une responsabilité dans les affaires publiques et être reconnaissant de provenir d'une bonne souche ? Ces « saints anarchistes » que l'on nomme chrétiens pensaient faire preuve de piété en affaiblissant l'*imperium romanum* jusqu'à ce que les Germains et autres barbares soient en mesure de le soumettre²⁷. L'*Antéchrist* de Nietzsche reprend le reproche ancien selon lequel les chrétiens seraient des ennemis du genre humain, le tout-venant du peuple, mal élevé et de mauvais goût. La concordance à travers l'histoire des attaques antiques et modernes contre le christianisme démontre la signification persistante des premières et l'importance historique des secondes, bien que les critiques des Anciens aient été depuis longtemps oubliées lorsque Nietzsche les fit revivre.

Sur fond d'une situation historique transformée, l'idée d'éternel retour n'a cependant pas ressurgi sans changement, mais connu une funeste transformation. Nietzsche a chanté d'une voix brisée son hymne nouveau à l'« innocence » de l'être circulaire et du devenir — mais sur le terrain d'une « expérience » chrétienne. *Zarathoustra* est à tout point de vue un évangile antichrétien, dans le style comme dans le contenu. Bien loin d'être authentiquement païen, le nouveau paganisme de Nietzsche est, tout comme celui de D. H. Lawrence²⁸, essentiellement chrétien, parce qu'il est antichrétien. En dépit de sa critique de la conception traditionnelle, humaniste, de la culture grecque, il incarne moins l'Antiquité classique que Winckelmann et Goethe. Trop profondément marqué par une conscience chrétienne, il était incapable de suspendre l'« inversion de toutes les valeurs » que le christianisme avait pratiquée à l'encontre du paganisme. Bien qu'il pense en effet reconduire l'homme contemporain aux critères antiques du paganisme classique, il était tellement chrétien et moderne que seule une question le préoccupait : la pensée de l'avenir et la volonté de le créer.

Zarathoustra, le « vainqueur de Dieu et du néant » qui surgit de la mort de Dieu, est « l'homme rédempteur de l'avenir ». Toute la philosophie de Nietzsche est un « prologue à une philosophie de l'avenir²⁹ ». Les Grecs ne s'occupaient pas de l'avenir lointain. Tous leurs mythes, généalogies et histoires rendent présent leur passé en

27. Voir *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémery, Gallimard, 1974, § 5 p. 14, § 17 p. 30 sq., § 21 p. 36, § 32 p. 55, § 44 p. 75, § 58 p. 109 sq.

28. Voir D. H. Lawrence, *Phoenix ; The Posthumous Papers of D. H. Lawrence*, New York, 1936, p. 724 sq., 731 sq., et *The Man Who Died*, Londres, 1931. Voir également D. Brett, *Lawrence and Brett*, Philadelphie, 1933, p. 288.

29. Tel est le sous-titre de *Par-delà bien et mal*.

tant que fondation toujours actuelle. Tout aussi peu grec est le résumé, par Nietzsche, de son système philosophique dans le concept de *volonté de puissance* : celle-ci, comme volonté de quelque chose, est orientée vers le futur, bien que le cycle éternel du *cosmos* soit au-delà de la volonté et du projet. Pour les Grecs, le mouvement circulaire des sphères célestes révélait un *logos* universel et un achèvement divin. Pour Nietzsche, le retour éternel est la pensée « la plus terrible » et « le poids le plus lourd³⁰ », parce qu'il est en contradiction avec la volonté d'une rédemption future qui est la sienne. Pour les Grecs, le retour éternel de la génération et de la corruption manifestait le changement constant dans la nature comme dans l'histoire. Pour Nietzsche, la reconnaissance d'un retour éternel ne peut se faire que d'un point de vue qui se situe « au-delà de l'homme et du temps ». Les Grecs éprouvaient de la peur et du respect devant le *fatum* ; Nietzsche fit l'effort surhumain de le vouloir et de l'aimer. Incapable de déployer sa vision sur un plan théorique comme l'ordre suprême de l'être de tout étant, il l'introduisit tout d'abord comme un impératif éthique. La théorie d'un retour éternel devint pour lui une hypothèse pratique et un « marteau », susceptible d'enfoncer en l'homme l'idée d'une absolue responsabilité, qui devait remplacer le sentiment de responsabilité qui fut vivace tant que les hommes vivaient en présence de Dieu et dans l'attente d'un Jugement dernier.

Parce que la volonté ne se meut pas dans un cercle, mais dans une direction qui ne peut être inversée, se pose à Zarathoustra le problème fondamental de la « rédemption » de la volonté à travers et par elle-même³¹. Mais comment la volonté peut-elle prendre sa place dans la loi cyclique du *cosmos* si, dans un cercle, tout mouvement en avant est en même temps un mouvement en arrière ? La réponse de Nietzsche est la suivante : la volonté elle-même doit se libérer d'elle-même, en apprenant aussi à « vouloir en arrière ». Elle doit volontairement accepter le non-voulu, c'est-à-dire le passé de tout ce qui s'est déjà produit et est déjà là, sans que nous l'ayons voulu nous-même, en particulier le fait déjà donné de notre propre existence. Cette volonté, cette création et cette volonté en retour sont totalement étrangères à l'esprit grec, classique, païen. Elles viennent de la tradition judéo-chrétienne, de la croyance que le monde et l'homme sont créés par la volonté de Dieu. Rien n'est dans la philosophie de Nietzsche aussi évident que l'insistance sur notre essence créatrice et volontaire, créatrice par l'acte de volonté, comme le Dieu de l'Ancien Testament. Pour les Grecs, ce qu'il y avait de créateur en l'homme était une « imitation de la nature ».

Nietzsche a mené à son terme, par sa vie et par sa pensée, la transformation du « Tu dois » biblique en « Je veux », mais il n'a pas accompli le pas décisif du « Je veux » au « Je suis » de l'enfant cosmique, « Je suis » qui est « innocence » et « oubli », un nouveau

30. *Le Gai Savoir*, § 341, p. 220.

31. Voir *Zarathoustra*, 2^e partie, « De la rédemption », p. 175.

commencement, un jeu, une roue qui tourne d'elle-même³². En tant qu'homme moderne, il était si désespérément séparé de toute originelle « fidélité à la terre » et du sentiment d'une sécurité éternelle sous la tente du ciel, que son effort pour unir à nouveau la destinée humaine au *fatum* cosmique et pour « transposer [l'homme] à nouveau dans la nature » était d'avance condamné à l'échec. C'est pourquoi sa doctrine, où qu'il tente de la développer, éclate en deux fragments inconciliables : un exposé du retour éternel comme un fait objectif, à démontrer par la physique et la mathématique, et un exposé tout à fait différent, qui prend la forme d'une hypothèse subjective, qui doit être démontrée à partir de ses conséquences éthiques³³. Elle se brise en deux parce que la volonté de rendre éternelle l'existence contingente de l'*ego* moderne n'est pas compatible avec la vision d'un cycle éternel du monde naturel.

Nietzsche ne fut pas tant le « dernier disciple de Dionysos » que, bien plutôt, le premier apostat radical. Il fut en tant que tel, ainsi que le qualifia le « dernier pape », « le plus pieux de tous ceux qui ne croient pas en Dieu ». Dans l'entretien de Zarathoustra avec le dernier pape, qui se retrouve sans emploi après la mort de Dieu, Nietzsche comprend sa propre existence en tant que religieuse. Zarathoustra et le pape se comprennent mutuellement, aucun des deux n'est un laïc, ils ont reçu les ordres. Vers la fin du dialogue, le pape dit à Zarathoustra : « Tu es plus pieux que tu ne le penses, avec une telle incroyance ! Un quelconque dieu en toi t'a converti à ton athéisme [...]. Auprès de toi, bien que tu te veuilles le plus athée des athées, je sens une odeur céleste de sanctification et de Salut, issue d'une ancienne bénédiction : cela me fait du bien et du mal. Permits-moi d'être ton invité [...] pour une unique nuit ! Nulle part sur terre je ne serai maintenant mieux que près de toi ! — Amen ! Qu'il en soit ainsi ! dit Zarathoustra avec grande stupéfaction³⁴. »

32. Voir *Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 35 sq.

33. Pour un traitement détaillé des apories de la doctrine de Nietzsche, voir, de l'auteur, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*.

34. *Zarathoustra*, p. 316-317 (trad. modifiée).

(1961)

L'immense question du *sens* de l'histoire en général n'est pas la même que la question limitée de la *signification* de certains événements. Ces deux questions sont à distinguer de l'étude de ce qui se produit de façon indéniablement naturelle, de soi-même, sans la volonté de l'homme, et dont l'action cause aussi des souffrances dans l'histoire. Tout ce qui se produit de façon naturelle, l'histoire de la terre et du cosmos, n'est pas historique au sens numain du terme. Cela se produit par-delà bien et mal, et en-deçà sens et non-sens. On peut s'interroger sur le sens des révolutions historiques lorsqu'on interprète leur signification, mais pas sur le sens de ce que sont, au sens littéral, les *re-volutiones*, c'est-à-dire les rotations régulières des corps célestes. L'ascension et le déclin des civilisations ne se produisent pas comme le lever et le coucher du soleil. Nous supportons donc les catastrophes naturelles autrement que les catastrophes historiques, bien que la destruction d'une ville par un tremblement de terre ne soit pas différente dans ses effets d'un anéantissement par des bombes techniquement planifié.

Le discours sur le sens de l'histoire ne concerne pourtant pas seulement l'ensemble de ce que nous nommons avec tant de légèreté « histoire du monde », en pensant seulement à notre monde humain et en ignorant le reste du monde, mais il implique aussi le sens en tant que fin ou but, sans lequel l'histoire de l'humanité serait en définitive un mouvement sans but, sans pourquoi, elle serait alors — quant au sens recherché — dépourvue de sens. Mais le discours de l'absence de sens est, tout comme celui de l'absence de Dieu, ambigu. Il peut signifier que l'histoire n'a aucun sens ; mais il peut aussi signifier, de façon positive, que nous nous sommes détachés de la question du sens, que nous nous en sommes libérés, parce que nous n'attendons pas de l'histoire qu'elle puisse donner à la vie de l'homme un sens que celle-ci n'aurait pu avoir sans elle ou qui pourrait lui manquer.

Ce n'est certes pas par hasard que notre usage de la langue confond « sens » (*Sinn*) et « fin » (*Zweck*), tout comme « sens » et

« but » (*Ziel*). « Sens » désigne habituellement la fin ou un « en vue de quoi ». Le sens de toutes les choses qui ne sont pas déjà ce qu'elles sont par nature, mais qui sont voulues et créées par Dieu ou par les hommes et qui pouvaient donc être autres ou ne pas être, est déterminé à partir de leur fin. Une table est ce qu'elle est parce que, en tant que table qui sert à manger ou à écrire, elle renvoie à un « en vue de » en fonction duquel elle est là. Les événements historiques eux aussi font signe au-delà d'eux-mêmes pour autant que l'action dont ils proviennent vise quelque chose qui accomplit leur sens en tant que fin. Et parce que l'histoire est un mouvement temporel, la fin en tant que but doit se trouver dans l'avenir. Des événements isolés ou une suite d'événements, même s'ils sont signifiants pour l'homme, n'ont pas encore en tant que tel un sens ou un but. La plénitude du sens est une question d'accomplissement, qui se situe dans l'avenir. On ne peut oser s'exprimer quant au sens ultime des événements historiques que lorsque leur *telos* futur est connu. Lorsqu'un mouvement historique a dévoilé sa direction et sa portée, nous réfléchissons à sa première manifestation afin de déterminer le sens de l'ensemble de l'événement à partir de son terme¹, le sens du tout pour autant qu'il a un point de départ déterminé et un point d'arrivée clairement connaissable. La supposition selon laquelle l'histoire en général aurait un sens ultime anticipe ainsi une fin ultime en tant que but ultime. La dimension temporelle d'un but ultime est un avenir eschatologique, et l'avenir n'est là pour nous que si nous attendons ce qui n'est pas encore présent. On ne sait quelque chose de lui que sous le mode de l'espérance de la foi.

Qu'un but ultime de l'histoire en général puisse non seulement être l'objet d'une attente, d'un espoir et d'une croyance, mais aussi d'une connaissance et d'une conceptualisation philosophique, telle est la thèse de la philosophie de l'histoire de Hegel. Mais c'est également la thèse du matérialisme historique de Marx, selon lequel la science de l'histoire est même l'« unique » science véritable, parce qu'elle embrasse tout ce qui concerne l'homme, qu'elle a un but déterminé et ainsi un sens : le « règne de la liberté » à venir, dont la réalisation passe par une société sans classes. Mais la construction ontologique, par Heidegger, de toute l'histoire de la métaphysique d'Anaximandre jusqu'à Nietzsche, et ainsi en même temps de l'histoire de l'Occident, n'est pas non plus pensable sans l'histoire phi-

1. Voir à ce sujet la leçon inaugurale de Schiller à Iéna *Que signifie l'histoire universelle et à quelle fin l'étudie-t-on ?* : « La suite véritable des événements descendant de l'origine des choses jusqu'à l'ordre récent. L'historien universel recule de l'état du monde récent à la rencontre de l'origine des choses. Lorsqu'il s'élève par la pensée de l'année et du siècle présents jusqu'au siècle précédent et, parmi les événements que lui présente ce dernier, remarque ceux qui contiennent l'explication de ceux qui suivent, lorsqu'il a suivi ce chemin pas à pas jusqu'aux premiers documents, il lui est alors possible de revenir sur le chemin parcouru et, grâce au fil directeur des faits qu'il a repérés, de descendre sans obstacle et facilement des premiers documents jusqu'à l'époque récente. Telle est l'histoire du monde qui est la nôtre, et qui va vous être exposée. »

philosophique du monde de Hegel ni son histoire de la philosophie, bien que la question du sens perde son fondement lorsque, à la place d'un but déterminé, apparaissent des destinées sans cesse changeantes, dont l'homme doit historiquement s'accommoder². Afin de rendre l'histoire, en tant que mouvement progressif doté d'un but et d'un sens, philosophiquement et rationnellement compréhensible et de la justifier devant l'entendement commun qui ne voit en elle que des hauts et des bas dus au hasard ou une répétition du toujours semblable, Hegel, dans son introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, a séparé l'histoire du monde, en elle-même philosophique, de l'histoire « naïve » ou « originale », qui rapporte simplement sans réflexion les événements récents. Hegel nomme comme représentants de cette histoire originelle des historiens grecs et romains, c'est-à-dire ceux dont la pensée n'était pas encore, comme celle de Hegel lui-même, influencée par la théologie de l'histoire chrétienne et par sa croyance à une Providence, mais qui jetaient un regard sans préjugé sur les combats fluctuants pour la domination. Une telle histoire originale comprend non seulement les histoires des guerres perses d'Hérodote mais aussi le récit par Thucydide de la guerre du Péloponnèse, l'exposé par Polybe de l'accession de Rome à la domination du monde et la description que donne César de la guerre des Gaules, également les *Storie fiorentine* de Machiavel et l'*Histoire de mon temps* de Frédéric II de Prusse et, à notre époque, les souvenirs de guerre de Churchill. Tous ces historiens, en-deçà de la question du sens et du but de l'histoire du monde, ont réuni en un tout des événements de l'histoire politique qui leur étaient contemporains et les ont conservés, par leur récit, pour les générations futures. L'ensemble qu'ils exposent est un domaine de l'expérience chaque fois limité, et, par suite de cette limitation, aussi évocateur et concret qu'instructif, parce qu'ils rapportent seulement ce qu'ils ont eux-mêmes vu de leurs propres yeux, vécu, ou expérimenté, en tant que voyageur, homme d'État et chef d'armée. Mais ce que l'expérience et l'histoire apprennent, c'est, pour le dire avec Hegel³, que « les peuples et les gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire et n'ont jamais agi selon les leçons qui auraient pu en être tirées ». Mais c'est précisément cela qui est instructif dans l'histoire originale, non falsifiée, à la différence de la philosophie de l'histoire. « Si on veut étudier l'histoire substantielle, l'esprit des nations, si on veut avoir vécu et vivre en elles et avec elles, il faut alors étudier à fond de tels historiens de l'histoire originale, s'attarder auprès d'eux, et on ne peut jamais trop s'y attarder. Là se trouve l'histoire d'un peuple ou d'un gouvernement, fraîche,

2. Voir K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften*, Band VIII, Stuttgart, Metzler, 1984, p. 124 sq. Le jeu de mots caractéristique du concept heideggerien d'histoire, *Geschichte* qui conduit vers *Geschick*, *Schickung* et *Schicksal* (« destin »), n'est pas reproductible dans les autres langues européennes. *Storia*, *histoire* et *history* n'ont rien de commun avec *destino*, *destin* et *destiny*.

3. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 25 (trad. modifiée).

vivante, de première main⁴. » Hegel ajoute qu'on peut presque s'en tenir à de tels écrivains, si on ne veut pas devenir un historien érudit — ou un philosophe de l'histoire. Mais pourquoi Hegel ne s'en tient-il pas à ce point de vue original ? Pourquoi le quitte-t-il et s'en éloigne-t-il tant ? Parce qu'il manquait à cette histoire originale l'« œil de la raison », qui voit la marche et la marche en avant de l'histoire du monde comme un « progrès rationnel dans la conscience de la liberté », à travers lequel tout le mal de l'histoire du monde — cet autel sur lequel est sacrifié le bonheur des peuples et des individus — est en définitive réconcilié. La réflexion pragmatique dans sa considération habituelle de l'histoire ne pourrait certes pas apercevoir une fin ultime réconciliatrice. Alors qu'on reconnaît généralement que règnent, dans le monde naturel, des lois et donc de la raison, personne n'a encore tenté de montrer la présence de la raison précisément dans le mouvement du monde spirituel de l'histoire ni de mettre au jour, derrière le hasard et l'absence de règle apparents, la nécessité interne, et la conformité à la loi réalisées par les individus de l'histoire du monde qui savent ce qu'ils doivent vouloir. « La considération philosophique n'a d'autre intention que d'éliminer le hasard⁵ » et de reconnaître dans le phénomène historique fondamental du *changement* le *développement* vers des étapes toujours plus riches et plus élevées de l'esprit et de sa liberté⁶. Le *logos* du *cosmos* est pour Hegel un « esprit du monde », qui se manifeste de façon privilégiée non dans la nature, mais dans le monde historique de l'homme, parce que l'homme seul est un esprit qui se connaît lui-même et qui agit par lui-même. Cet esprit absolu du monde, qui en l'homme seul parvient à lui-même, est en même temps volonté et ainsi esprit de liberté. « Il faut apporter dans l'histoire la croyance et la pensée que le monde du vouloir n'est pas livré au hasard. Qu'à travers les tribulations des peuples domine une fin ultime ; que la raison soit présente dans l'histoire du monde — non la raison d'un sujet particulier, mais la raison divine, absolue —, c'est une vérité que nous supposons. Sa démonstration est l'exposé de l'histoire du monde elle-même⁷. »

Ce n'est pas ici le lieu de montrer à quel point l'histoire philosophique du monde selon Hegel, qui suit le fil conducteur du progrès vers un but ultime accomplissant son sens, est déterminée par le *procursus* (Augustin) vers le royaume de Dieu de la théologie chrétienne de l'histoire, puisqu'elle la sécularise⁸. Il suffit de constater la totale transformation du sens de « histoire », et de se demander pourquoi la philosophie grecque abandonna l'histoire aux historiens et n'en fit jamais le thème d'un savoir philosophique. Aristote

4. *Id.*, p. 27 (trad. modifiée).

5. *Id.*, p. 48.

6. *Id.*, p. 184 sq.

7. *Id.*, p. 48-49 (trad. modifiée).

8. Voir à ce sujet K. Löwith, *Histoire et Salut*, ci-dessus, et E. Gilson, *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952.

lui-même, qui fut le précepteur et l'ami d'Alexandre le Grand, conquérant de l'Orient lointain et fondateur d'un empire mondial, n'a pas consacré un seul traité à l'histoire, alors qu'il a réfléchi sur tout le reste, le ciel et la terre, les plantes et les animaux, la politique et l'éthique, la rhétorique et la poétique. Il serait absurde de penser qu'Aristote aurait pu apercevoir chez Alexandre, comme Hegel chez Napoléon, l'« esprit du monde » de l'histoire du monde, car cela supposerait que le *logos* du *cosmos* éternel puisse pénétrer dans les *pragmata* éphémères de l'histoire des hommes mortels. En dépit de cette absence d'une pensée de l'histoire mondiale, on ne peut pas supposer que les Grecs ne savaient pas encore ce qu'est l'histoire et ne l'avaient pas encore « véritablement » expérimentée. Les historiens grecs rapportèrent des faits qui tournaient autour d'un grand événement politique ; les Pères de l'Église développèrent à partir de la prophétie juive et de l'eschatologie chrétienne une théologie de l'histoire qui s'étend de la Création jusqu'au Jugement dernier et à la rédemption ; l'homme moderne postchrétien imagina une philosophie de l'histoire qui sécularisait le principe théologique de l'histoire du Salut en un accomplissement terrestre de son sens. Il suffit de prendre conscience que le second Isaïe et Hérodote étaient presque contemporains pour mesurer l'abîme qui sépare la sagesse grecque de la foi biblique. La « découverte » du monde et de l'existence historiques⁹ dont le sens se trouve dans l'avenir n'est pas le résultat d'une idée philosophique, mais le produit d'une attente emplie d'espoir, qui se rapporte originairement à l'avènement du royaume de Dieu et finalement à un royaume futur de l'homme. La confiance chrétienne en un accomplissement futur s'est certes perdue pour la conscience moderne, mais la vision de l'avenir en tant que tel est demeurée dominante. Elle pénètre toute la pensée européenne postchrétienne et toute préoccupation concernant l'histoire, son pourquoi et son but. Ce ne sont pas seulement les philosophies du progrès radicalement profanes de Condorcet, Saint-Simon, Comte et Marx qui sont eschatologiquement motivées par l'avenir, mais tout autant leur renversement dans les théories d'un déclin qui progresse négativement, le fatalisme du progrès actuellement régnant tenant le milieu entre les deux. F. Schlegel a ainsi résumé l'origine de notre pensée et de notre agir historique : « Le souhait révolutionnaire de réaliser le royaume de Dieu est le point décisif de toute culture du progrès et le début de l'histoire moderne. » Ce souhait est révolutionnaire parce qu'il bouleverse le sens originellement naturel des *re-volutiones*, et toute culture postchrétienne est culture du progrès parce que, à partir du *procurus* d'Augustin vers le royaume de Dieu (« *the pilgrims' progress* ») jusqu'au « progrès [hégélien] dans la conscience de la liberté » et à

9. Voir à ce sujet K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 2^e édition, 1960.

l'attente, chez Marx, d'un royaume terrestre de la liberté, elle a progressivement sécularisé la théologie de l'histoire. Mais celui qui considère par avance tout ce qui se produit dans l'histoire dans la perspective de l'avenir et d'un progrès dirigé vers lui, ou même d'un déclin progressif, ne verra dans ce qui s'est produit jusqu'alors que des étapes préparatoires d'une pré-histoire qui n'est pas encore parvenue à sa fin. De même que l'Ancien Testament était pour les Pères de l'Église une *præparatio evangelica* et une promesse de l'avenir qui ne s'est accomplie que dans le Nouveau Testament, de même l'interprétation du passé devient en général une prophétie inversée : le passé est compris comme une préparation emplie de sens de l'avenir, même si on n'est officiellement qu'un simple historien et qu'on constate comment cela s'est produit. L'historien moderne demande, comme Tocqueville dans l'introduction à *De la démocratie en Amérique* : « Où allons nous donc ? ». L'historien classique demandait : comment cela s'est-il produit ? Pour l'histoire grecque, l'avenir n'était pas déterminant et, pour autant qu'elle le considérait occasionnellement, elle ne le faisait pas dans la pensée que tout ce qui s'était jusqu'alors produit n'accomplirait son sens que dans l'avenir, mais selon une tout autre conviction : les événements futurs eux aussi seraient soumis aux mêmes lois que ceux qui les précèdent, parce que la nature des hommes reste essentiellement la même et que « c'est la nature de toutes choses que d'apparaître et de disparaître » (Thucydide). Polybe, qui fut témoin du déclin de la domination macédonienne et de l'ascension de Rome vers la domination mondiale, trouve opportun de rappeler les paroles prophétiques de Démétrius, qui, dans son traité *Du destin*, avait prédit ce qui se produisit cent cinquante ans après la conquête par Alexandre de l'Empire perse. « Car si tu ne tiens pas compte des années innombrables et des nombreuses générations, mais seulement des cinquante dernières années, tu verras en elles uniquement la cruauté du destin. Crois-tu possible qu'il y a cinquante ans les Perses [...] ou encore les Macédoniens aient jamais cru, si un Dieu leur avait prédit l'avenir, que de nos jours, même le nom des Perses se verrait effacé — ces Perses qui étaient presque les maîtres du monde entier — et que les Macédoniens, dont le nom était presque inconnu jusqu'alors, seraient maintenant les maîtres de l'univers ? Il n'en reste pas moins que ce destin, qui ne tient jamais compte de la vie et qui fait fi de tous nos calculs, ce destin qui a l'habitude de démontrer son pouvoir en réduisant à néant tous nos espoirs, révèle ainsi à tous les hommes — même à présent, me semble-t-il, qu'il a donné le royaume de Perse aux Macédoniens — qu'il n'a fait que confier aux hommes ses bienfaits jusqu'à ce qu'il se résolve à les reprendre et à les répartir différemment ¹⁰. »

Dans le même sens, Polybe, qui était, en tant qu'émigrant grec, un ami du Romain Scipion, rapporte le jugement de ce dernier après

10. Polybe, *Histoires*, XXIV, 21.

la destruction de Carthage selon lequel le même destin que la pulsance romaine inflige maintenant à ses ennemis serait un jour celui de Rome, de même qu'il fut déjà celui de Troie. Polybe ajoute qu'il serait difficile de trouver un jugement qui ait plus de force politique et plus de profondeur de vue. Penser, au moment du triomphe suprême, aux possibles revers du destin, voilà qui est digne d'un grand homme. Comment pourrait-on méconnaître la supériorité de cette sagesse supra-historique sur les illusions de la conscience historique moderne ? Mais on peut difficilement se représenter un homme d'État moderne qui, après la fin victorieuse de la Seconde Guerre mondiale, aurait pu dire, comme Scipion après la destruction de Carthage : le même destin que nous avons maintenant infligé à Berlin sera un jour celui de Moscou ou de Washington ! La conscience historique moderne, que la responsabilité en revienne à Hegel et à Marx ou à Comte, ne comprend plus comment penser ensemble l'avenir et le passé, parce qu'elle ne veut pas admettre que toutes les choses terrestres apparaissent et disparaissent. De ce point de vue, les pensées grecque et chrétienne de l'histoire étaient absolument en accord et bien éloignées de la croyance moderne au progrès. Que les royaumes politiques soient aussi mortels que les individus, bien qu'ils vivent plus longtemps, c'était pour Augustin aussi évident que pour Polybe. Mais il n'est pas besoin de s'en tenir à des témoignages grecs ou chrétiens. Au Japon, il est depuis toujours d'usage et bienséant que les hommes d'État au pouvoir ou les généraux se retirent, après la fin d'une guerre, dans un cloître bouddhiste. Non parce qu'ils se soumettraient après coup à l'histoire, mais parce qu'ils connaissent par avance, grâce à leur maturité et à leur pénétration, la vanité de toutes les choses humaines. Dans le même sens que chez Polybe, on trouve chez Tacite les paroles suivantes (*Annales* III, 18) : « Plus je réfléchis à ce qui s'est produit dans les temps anciens et nouveaux, plus je vois dans les transformations et les événements l'œuvre aveugle et l'inconstance de toutes les choses humaines » (« *ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis* »). Il serait absurde de penser que cette totale absence de croyance en un sens de l'histoire rend l'histoire originale superficielle, sous prétexte qu'elle n'apercevrait pas encore le plan caché de la Providence divine.

La différence entre la conscience classique et la conscience moderne de l'histoire apparaît déjà dans le vocabulaire : les Grecs et les Romains n'avaient pas un mot unique pour désigner ce que nous nommons, par un substantif, l'histoire, au singulier. Ils ne connaissaient que les histoires (*historiæ*) au pluriel. Nous différencions en allemand *Geschichte* et *Historie*, le terme *Geschichte* évoque *Geschehen* (« advenir »), tandis que *Historie* est un mot étranger, d'origine grecque, qui désigne l'annonce et le récit d'un événement attesté. Hegel¹¹, parlant de cette différenciation entre *res gestæ* et

11. Voir Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 193 sq.

historia rerum gestarum, a souligné leur dépendance essentielle, parce que les faits et événements authentiquement *historiques* (*geschichtliche*) coïncident avec la conscience et le récit de l'histoire. Des peuples dépourvus de conscience historique n'ont pas de véritable histoire, même s'il leur arrive beaucoup de choses. C'est pourquoi le principe hégélien d'interprétation de l'histoire du monde selon le fil directeur du progrès vers la liberté, c'est-à-dire de l'être-auprès-de-soi dans l'être-autre, est essentiellement un progrès « dans la conscience » de la liberté. Ce n'est qu'en tant que liberté se sachant elle-même qu'elle peut, par sa propre action, s'extérioriser en un monde effectif de la liberté. Cette interdépendance, constitutive et élevée par Hegel à la hauteur d'un principe, de la conscience de l'histoire et de ce qui advient, est aussi étrangère à la pensée grecque que toute ontologie de l'être-conscient, dont l'origine se trouve dans l'expérience intérieure chrétienne et dont la conséquence est l'abaissement de la « nature » qui ne sait rien de soi par rapport à l'« esprit » se sachant lui-même. *Historia* est en grec un verbe substantivé qui signifie simplement « annoncer », « connaître », « savoir et rapporter ce qui est attesté », mais qui ne désigne aucun état de choses particulier et remarquable qui se laisserait distinguer de la nature en tant qu'histoire de l'esprit, ni même aucun « monde » historique à la différence du monde naturel. Les historiens classiques rapportaient des histoires, mais ils ne pensaient aucune histoire du monde en progrès et pourvue d'un sens. Ce qu'ils annoncent et rapportent, ce sont des *pragmata*, c'est-à-dire des événements qui sont causés par les actions publiques et politiques des hommes et pas simplement par la nature. En soi et pour soi, l'*historia* peut cependant se rapporter à tout ce qui est en général attestable, donc aussi à ce qui se produit dans la nature dans une « *historia naturalis* » (Pline). Les Grecs étaient profondément impressionnés par l'ordre et la beauté éternels du monde visible, mais aucun penseur grec ne s'est jamais abaissé à penser l'unité de ce *cosmos* bien ordonné et éternel et de ces *pragmata* éphémères des histoires humaines en une *histoire du monde*. Hérodote, Thucydide et Polybe ont rapporté et relaté les grands événements de leur époque, mais la guerre des Grecs contre les Perses, d'Athènes contre Sparte et l'ascension de Rome à la domination mondiale n'ont pas été pour les philosophes contemporains l'occasion de construire une philosophie de l'histoire. Cette absence d'une philosophie de l'histoire n'est cependant pas due à un aveuglement face aux grands événements, mais à la claire vision qu'il ne peut y avoir de ce qui est soumis au hasard et au changement qu'un récit ou une *historia*, mais pas un savoir véritable. Les philosophes classiques n'ont pas fait de l'histoire un de leurs thèmes et ne se sont pas interrogés sur le sens de l'histoire du monde, parce qu'ils réfléchissaient, en tant que philosophes, à l'Un et au Tout de l'étant provenant de la nature et à ce qui est toujours, et qu'ils abandonnaient aux historiens poli-

tiques les destinées changeantes de l'histoire, qui auraient toujours pu être différentes de ce qu'elles avaient été¹².

L'« histoire du monde » est, dans son sens littéral, un concept erroné, car le seul monde incluant l'ensemble du monde, c'est-à-dire le seul monde universel, est celui, unique, qui existe par nature, monde à l'intérieur duquel notre monde humain historique est transitoire. Il disparaît dans l'ensemble du monde à peu près de la façon dont Icare, dans un tableau de Brueghel, sombre dans l'océan après être tombé du ciel, seule une de ses jambes étant encore visible. À l'horizon de l'océan apparaît le soleil, sur le rivage un pêcheur est accroupi, dans la campagne un berger garde son troupeau et un paysan cultive la terre, comme si rien ne s'était passé entre ciel et terre.

L'histoire du monde se fait et se défait avec les hommes — le monde lui-même peut aussi bien être sans nous. Il est supra-humain et absolument autonome. Depuis le début des Temps modernes, ce monde unique est pourtant disloqué en deux mondes tout à fait différents : une esquisse physique du monde, le monde des sciences modernes de la nature, et un monde humain historique, le monde des sciences historiques de l'esprit. Le monde de la nature reçut de nouveaux fondements philosophiques au XVII^e siècle grâce à Descartes, le monde de l'histoire (*il mondo civile*) les reçut un siècle plus tard grâce à son adversaire G. Vico. Au terme de cette division de la nature et de l'histoire il y a l'énoncé du disciple de Hegel, Marx : « L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme », c'est-à-dire que le monde naturel n'est pas pour l'homme le monde de la nature, mais celui de l'histoire, parce que c'est celui qu'il a produit lui-même par son travail¹³. Dans le même sens, dans le contexte de la philosophie bourgeoise du XIX^e siècle, Dilthey écrit : « Nous ne transférons en rien le sens du monde [de la nature] dans la vie [de l'homme]. Nous sommes ouverts à la possibilité que le sens et la signification n'apparaissent qu'avec l'homme et son histoire¹⁴. » La question est alors : qui est ce « nous » ? C'est apparemment l'homme moderne, postchrétien et contemporain, qui prétend trouver dans le monde de l'histoire un sens qui lui est propre en faisant abstraction du monde seul véritablement autonome et en oubliant que même l'homme qui a une existence historique n'est d'une façon générale dans le monde que parce que la nature l'a produit. La

12. Voir à ce sujet P. Valéry, *Discours sur l'histoire* (1932) : « Observez ceci sur vous-mêmes : toutes les fois que l'histoire vous saisit, que vous pensez historiquement, que vous vous laissez séduire à revivre l'aventure humaine de quelque époque révolue, l'intérêt que vous y prenez est tout soutenu du sentiment que les choses eussent pu être tout autres, tourner tout autrement. À chaque instant vous supposez un autre instant suivant que celui qui suivit : à chaque présent imaginaire où vous vous placez, vous concevez un autre avenir que celui qui s'est réalisé. »

13. Voir Marx, *Le Capital*, livre I, chap. xv, trad. Roy, Éditions Sociales, 1954, p. 59, note 2 sur Vico.

14. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart, 1958, p. 291.

nature n'est pour Marx, tout comme pour Hegel, que la condition préalable et subordonnée de l'activité historique humaine, par exemple dans les rapports climatiques et géographiques qui l'influencent. La prédominance de la nature sur l'histoire des hommes n'existe encore, selon l'expression sarcastique de Marx, que « sur quelques atolls coraliens récents d'Australie ». Ce qui intéresse par exemple Marx dans une pomme, ce n'est pas qu'il existe naturellement des arbres fruitiers, mais que ce produit apparemment naturel fut importé en Europe à une certaine époque, par suite de certains rapports sociaux-économiques, et fut négocié en tant que marchandise contre de l'argent. Que même l'homme qui cultive la nature et qui produit historiquement ne soit pas un *homunculus* qui s'est fait par lui-même, mais une créature de la nature, c'est pour une telle pensée totalement historique une apparence sans intérêt, dont la vérité est l'autoproduction du monde historique grâce au travail de l'homme qui transforme le monde. Que l'homme produise son monde et ainsi lui-même à travers l'activité du travail qui transforme toute chose, c'est également la seule idée fondamentale que Marx ait su tirer de la *Phénoménologie de l'esprit*. La *physis*, qui, au début de la pensée occidentale, était tout et, en tant qu'être originellement autonome de tout étant, déterminait la *natura rerum* et même la *natura deorum*, n'est pour la pensée historique presque rien, tandis que l'histoire, dont les philosophes classiques abandonnaient les histoires aux historiens politiques, est apparemment devenue l'essentiel. Marx a cité avec prédilection le mot de Hegel selon lequel même la pensée la plus criminelle est plus grandiose et plus élevée que toutes les merveilles du ciel étoilé, parce que le criminel est conscient de sa pensée en tant qu'esprit, alors que la nature ne sait rien d'elle-même. Marx ne s'étonne plus de ce qui est par nature toujours comme il est, et ne peut être autrement, mais il est indigné que le monde historique ne soit pas autre que ce qu'il est, et il veut donc « transformer » le monde, une exigence qui n'est normalement réalisable que si et pour autant que le « monde » est celui de l'homme.

Ce qu'il y a de « matériel » dans le matérialisme historique n'est donc pas la nature, mais son appropriation par l'homme. Lorsque Marx parle des conditions « matérielles » de vie, c'est une critique du point de départ de Hegel dans les expériences de la « conscience », et cela désigne positivement les conditions historiques de travail et de production. C'est dans ce retour à la façon de vivre « matérielle » ainsi comprise, aux rapports historiquement conditionnés de travail et de production que réside le sens simple et fondamental du « matérialisme historique ». Son orientation critique a son origine dans le débat de Marx avec l'idéalisme de la philosophie allemande, qui a construit l'histoire réelle de l'humanité comme une histoire de l'« idée », de l'« esprit » et de la « conscience ». Contre ce point de départ dans la conscience, qui fut inauguré par Descartes, Marx formule sa thèse matérialiste en disant que ce n'est pas la *conscience* qui détermine l'« être », mais à l'inverse c'est l'*être* matériel, c'est-

à-dire social et économique, en général historique, de l'homme qui détermine même sa conscience. « On peut, écrit Marx, différencier les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens de subsistance. En produisant leurs moyens de subsistance, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même¹⁵. » Ce mode de la production n'est pas simplement une reproduction de l'existence physique, il est bien plutôt toujours un mode déterminé de l'activité humaine, une façon de vivre historiquement déterminée. Les individus sont ce qu'ils expriment par la production active de quelque chose. « Ce qu'ils sont est inséparable de ce qu'ils produisent et de la façon dont ils le produisent. » Les idées morales et religieuses, politiques et philosophiques que les hommes forment consciemment d'eux et de leur monde ne sont rien d'originel ni d'autonome qu'on pourrait prendre comme point de départ, mais le reflet idéologique de leur activité véritable dans leurs rapports vitaux véritables. Le commencement de l'histoire n'est pas ce qu'on a nommé une histoire de l'esprit, mais la production des moyens les plus primitifs de satisfaction des besoins les plus élémentaires. Cette histoire originelle se différencie et s'élargit avec l'augmentation et la diversification des besoins. Avec l'extension des différents modes de production et d'échange, l'histoire devient histoire du monde, à quoi correspond un marché mondial. Marx oppose ce concept socio-économique de l'histoire du monde à l'idée hégélienne d'un « esprit du monde », qui n'est qu'un sujet imaginaire.

Deux ans après la rédaction de *L'Idéologie allemande*, qui est une explication critique avec la philosophie posthégélienne, Marx publia *Le Manifeste communiste*, qui est lui aussi entièrement porté par une philosophie de l'histoire. Sa thèse principale est que le cours de l'histoire humaine est une marche antagoniste, dans laquelle le combat entre les dominants et les dominés, les exploiters et les exploités, s'intensifie progressivement et atteint un point culminant, pour en venir finalement au combat entre la bourgeoisie capitaliste et le prolétariat non possédant. À la fin de ce combat se situe selon Marx l'ultime attente historique : le communisme, par la suppression de la propriété privée, préparera la fin de la domination de l'homme sur l'homme.

Un monde sépare, semble-t-il, la pensée marxiste de celle de ses adversaires, aussi longtemps que l'on méconnaît, ici et là, la communauté profonde d'une pensée exclusivement historique. La philosophie de l'histoire non marxiste est paralysée vis-à-vis du marxisme, parce qu'elle pense de façon tout aussi historique et idéologique, et qu'elle voudrait transformer le monde, réduit à l'histoire du monde — seulement de façon moins radicale et à moindres frais. Elle a découvert, cent ans après Marx, que l'homme actuel est

15. Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 15 (trad. modifiée).

« aliéné » ; elle se sait placée, comme Marx, entre un « monde devenu vieux » et un nouveau commencement historique ; elle déplore, comme le jeune Marx, que les « anciens dieux » soient morts et qu'un « nouveau dieu » ne soit pas encore apparu ; elle est, avec Marx, mais aussi avec Nietzsche et Heidegger, persuadée que l'homme « tel qu'il a été jusqu'ici » doit se transformer et que toute l'histoire du monde européen jusqu'à nos jours, ainsi que sa philosophie, est arrivée à son terme. C'est pourquoi elle ne se nomme plus « philosophie », mais « pensée de l'être » ou de « ce qui est », entendons maintenant et dans le futur — mais pas éternellement ! Elle adhère aussi à sa façon à la thèse « matérialiste » selon laquelle ce n'est pas la conscience qui détermine l'être, mais l'être qui détermine la conscience. Elle croit aussi peu que Marx à un « esprit du monde » hégélien et s'accorde également à penser qu'on ne peut poursuivre sur le chemin qui conduisit à Hegel, mais qu'il faut descendre de ce sommet de la métaphysique européenne et renoncer à l'absolu et à l'inconditionné. Elle est enfin, et ce n'est pas sa moindre caractéristique, tout aussi athée que le marxisme, bien qu'elle ne soit pas aussi satisfaite d'elle-même que l'athéisme prosélyte du XIX^e siècle.

Mais la philosophie actuelle n'a, en dépit de sa parenté posthume avec Marx, aucun dogme, ce qui signifie qu'elle n'a aucune doctrine de l'histoire qui pourrait constituer une réplique aux exigences du marxisme. Il manque à la pensée historique des demi-marxistes, des ex-marxistes et des anti-marxistes le caractère absolu du matérialisme historique. On se situe certes, comme ce dernier, sur le sol chancelant d'une conscience historique énochale, on pense cependant de façon relative et relativiste, tandis que Marx et le marxisme croient savoir « ce qui est », ce qui importe et à quoi tend l'histoire. Et parce que la philosophie non marxiste n'a pas de doctrine, elle ne peut pas non plus endoctriner les masses. C'est son avantage et son inconvénient. Du point de vue de l'histoire, c'est un inconvénient manifeste ; d'un point de vue philosophique et humain, c'est un faible avantage. Mais cet avantage de l'absence de dogme, ou, pour le dire positivement, du scepticisme, n'est à prendre en considération que si l'on est prêt à mettre aussi en question les présupposés dogmatiques de la pensée non marxiste. Un tel présupposé, absolument dogmatique, de notre pensée actuelle, on le trouve dans l'historicisme, croyance à la pertinence absolue de ce qu'il y a de plus relatif : l'histoire. Dans l'Occident capitaliste bourgeois, dont la doctrine de Marx constitue l'autocritique, on ne croit plus à l'esprit du *cosmos* vivant, ni à un royaume de Dieu. On croit seulement encore à un *esprit du temps*, « *the wave of the future* », le « destin de l'histoire », compris de façon vulgaire ou sublime. On peut trouver là la parenté secrète de l'historicisme idéaliste et matérialiste avec une pensée de l'historicité de l'être, qui est apparemment très éloignée de Hegel et de Marx.

Le contemporain de Napoléon pensait l'achèvement qu'il appor-

tait à l'histoire européenne de l'esprit comme le complet accomplissement d'un début implicite. Le contemporain de Hitler pense cette même histoire comme l'achèvement du nihilisme. Comme tous les critiques radicaux du XIX^e siècle, Heidegger pense au bord extrême d'une tradition *encore* subsistante, qu'il met fondamentalement en question — jusqu'aux principes de fond de la pensée. Mais en même temps sa pensée se meut pourtant exclusivement à l'intérieur de cette tradition. Le « destin de l'être » lui-même se limite à l'histoire ancienne et moderne de l'Occident, comme si l'être universel de tout étant avait une prédilection pour l'Occident.

<i>Présentation de J.-F. Kervégan</i>	7
Introduction	21
I Burckhardt	43
II Marx	57
III Hegel	79
IV Progrès contre Providence	88
V Voltaire	136
VI Vico	149
VII Bossuet	175
VIII Joachim	184
IX Augustin	200
X Orose	216
XI L'interprétation biblique de l'histoire	226
Conclusion	237
Postface	251
Appendice I	257
Appendice II	263
Le sens de l'histoire	273

*Composition IGS Charente Photogravure
et impression Bussière Camedan Imprimeries
à Saint-Amand (Cher), le 10 octobre 2002.
Dépôt légal : octobre 2002.
Numéro d'imprimeur : 024761/1.
ISBN 2-07-075792-7./Imprimé en France.*

94360